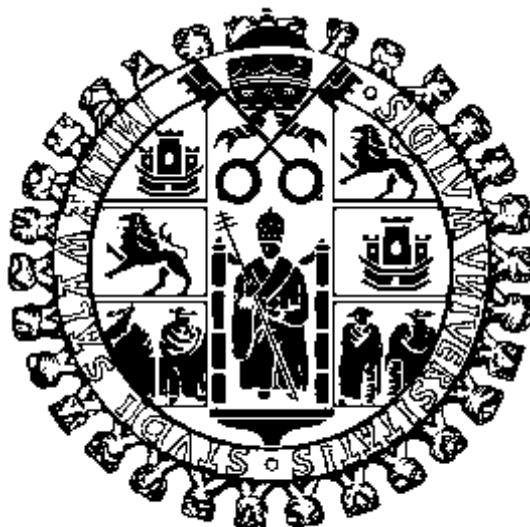


# **UNIVERSIDAD DE SALAMANCA**

## **FACULTAD DE FILOSOFÍA**

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y LÓGICA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.



### **¿Si el universo jurídico no es del tamaño de su altura, la Filosofía del Derecho es (la) nada?**

El quehacer y el estatuto de la Filosofía del Derecho según la crítica y propedéutica de la «filosofía del hombre paradoja».

Autora – Patrícia Bressan da Silva

### **TESIS DOCTORAL**

#### **Primer Volumen**

Director – Profesor Doctor José Luis Fuertes Herreros

Doctorado – Revisión de la Modernidad: Filosofía, Ciencia y Estética”

Financiación – ALBAN (Programa de Becas de Alto Nivel de la Unión Europea)

España  
Salamanca  
2010

## RESUMEN

**«¿Si el universo jurídico no es del tamaño de su altura, la filosofía del derecho es (la) nada? El quehacer y el estatuto de la filosofía del derecho según la crítica y proposición de la «filosofía del hombre paradoja».**

Esta investigación iusfilosófica plantea comprender la relación Filosofía y Derecho desde el hombre ante su humanidad, a propósito de la civilización de lo humano, así que lo jurídico es la expresión esotérica (material) y exotérica (espiritual) de lo político según la creencia del hombre como copula del mundo terreno. La crítica y propedéutica de la «filosofía del hombre paradoja» revisa, mientras que reforma, la versión secular moderna respecto al fenómeno Filosofía del Derecho, desde el marco cero del derecho positivo y su ordenamiento jurídico. Por ende, ¿la Filosofía del Derecho es absolutamente «no existente: nada» o es «la nada»? La respuesta está pendiente tanto de la altura y del tamaño que se dé al universo de lo jurídico cuanto a los fines que se conforme como su objeto: Positivismo jurídico y Filosofía del Derecho son sinónimos.

Las principales tesis de este trabajo, se las expone:

- I. La historia del Derecho Natural no es la historia de formación del estatuto y quehacer de la Filosofía del Derecho y, luego, del sentido de derecho.
- II. El sentido del derecho no está en la «Justicia», tampoco en «lo justo o la naturaleza de la cosa justa».
- III. Al derecho no se puede aportar fundamentos, excepto el juego del hombre ante su humanidad en torno a lo jurídico, pues que el nihilismo es su postulado según la condición de que el hombre es eternamente paradoja.
- IV. La comunicación filosofía y derecho no está en la confrontación «*nomos versus physis*».
- V. Desde el discurso secular moderno, el *nomos* es el reino de la Filosofía (altura, límites, mente: el «deber ser»), así que la *physis* es el reino del Derecho (tamaño, posibilidades, cuerpo: el ser).
- VI. La ontología secular moderna, si es inédita y novedosa, es sólo a la raíz de esta inversión: ignorarla resulta un abordaje sesgado o el error de Nietzsche, sobre el cual toda la revisión contemporánea se cementa para afrontar su falso diagnóstico sobre la crisis del derecho. En fin, si hay crisis, sólo se la puede tomar en serio desde lo ontológico. ■

## ABSTRACT

**“If the legal universe is not at its height, is the philosophy of law is (the) noneness? The task and the status of legal philosophy as critique and proposal of the ‘philosophy of the paradoxical man’.”**

This iusphilosophical research intends to comprehend the relationship between Philosophy and Law from the perspective of the man before his humanity, referring to the civilization of the human, so that the juridical is the esoteric (material) and esoteric (spiritual) expression of the political according to the belief of man as copula in the earthly world. The criticism and propaedeutic of the “philosophy of paradox man” reviews the modern secular version on the Philosophy of Law phenomenon from the starting point of the positive law and its legal system while reforming it. Thus, does the philosophy of law is absolutely unexistent or it is “the noneness”? The answer is dependent upon both the height and size attributed to the juridical universe regarding the goals established as its object: Legal Positivism and Philosophy of Law are synonymous.

The main thesis of this work could be summarized as follows:

- I. The history of Natural Law is not the history of the establishment of the statute and savoir-faire of the Philosophy of Law and, then, of the sense of the Law.
- II. The sense of Law is neither in the “Justice” nor in “the just or the nature of the fair thing.”
- III. The Law cannot provide any grounds to itself other than the man's game before his humanity around the juridical universe, since the nihilism is its postulate according to the condition that man is in eternal paradox.
- IV. The communication between philosophy and law is not in the confrontation “nomos versus physis.”
- V. From the perspective of the modern secular discourse, the nomos is the territory of Philosophy (height, limits, mind: the “ought”), in a way that the *physis* is the territory of Law (size, scope, body: the “is”).
- VI. The new modern secular ontology, if unpublished and novel, is only as it is as the result of this investment: to ignore it produces a biased approach or Nietzsche’s error, on which all contemporary review is cemented to face the false diagnosis of the crisis of the law. In short, if there is crisis, it can only be taken seriously from the ontological perspective. ■

## **AGRADECIMIENTOS**

**Al**

**Profesor Doctor José Luís Fuertes Herreros —  
el categórico apoyo.**

**ALBAN — Programa de Becas de Alto Nivel de la Unión Europea —  
la facilitación financiera de este trabajo.**



## **DEDICATORIA**

**Hélio y Tereza, Paloma y Marcos. P.P.Branca. "Meu Ivan", «Là où je t'emmènerai...».**

# INDICE GENERAL

## PRIMER VOLUMEN ■

Primera parte — «¿Qué es Filosofía del Derecho? Temas, Problemas y Dilemas.»

- Introducción. ●
- Prolegómenos. ●
- A. Planteamiento. ●
- B. Iusnaturalismo y Iuspositivismo. ●

## SEGUNDO VOLUMEN ■

Segunda parte — «Filosofía del derecho: reforma y revisión iusfilosófica de la Antigüedad hasta Hoy.»

- C. Revisión y Reforma iusfilosófica — Antigüedad. ●
- D. Revisión y Reforma iusfilosófica — Medievo. ●
  - Primer Epílogo. ●
- E. Revisión y Reforma iusfilosófica — Renacimiento. ●

## TERCER VOLUMEN ■

Segunda parte — «Filosofía del derecho: reforma y revisión iusfilosófica de la Antigüedad hasta Hoy.» (continuación)

- F. Revisión y Reforma iusfilosófica: Modernidad. ●
- G. Revisión y Reforma iusfilosófica: Contemporaneidad. ●
  - Epílogo final. ●

\*\*\*

### I. GLOSARIO, INDICES, BIBLIOGRAFIA

*Indices Revistas*  
*Indices de documentos eletronicos*  
*Índice de términos remisivos*  
*Índice de términos onomásticos*  
*Fuentes generales*  
*Fuentes específicas*  
*Bibliografía*

### II. INDICE DE GRAFICOS, TABLAS Y CUADROS

---

# INDICE ANALÍTICO

## PRIMER VOLUMEN ■

Primera parte — «¿Qué es Filosofía del Derecho? Temas, Problemas y Dilemas.»

### INTRODUCCIÓN

La teoría de fondo — presentación del tema y entendimiento del problema de la tesis doctoral.....	17
La teoría del problema a investigar — objetivos y contribuciones.....	25
Método científico I — crítica y propedéutica de la filosofía del hombre paradoja. Una proposición para la filosofía de hoy.....	28
Método científico II — dificultades científicas y de manejo bibliográfico y barreras interdisciplinarias .....	32
● Dificultades científicas: orden general y particular .....	33
● De las barreras interdisciplinarias .....	37
● Dificultades bibliográficas .....	40
Plan de entendimiento entre Filosofía y Derecho. El hombre paradoja: plan ontológico del sentido de lo jurídico. La persona: plan epistemológico de la idea del derecho .....	44
Esquematización de la tesis doctoral .....	51
Plan de la tesis doctoral.....	53

### PROLEGÓMENOS

El tema y dilema de la Filosofía del Derecho es salir de su historia. Pero sin suicidarse.....	54
--	----

### A. PLANTEAMIENTO

I. Tema y dilema — ¿Si el universo jurídico no es del tamaño de su altura, la Filosofía del Derecho es (la) nada? .....	71
---	----

II. Problemas-paradoja en torno a la revisión y reforma iusfilosófica. El quehacer y el estatuto de la Filosofía del Derecho según la crítica y proposición de la filosofía del hombre paradoja. .....	83
III. La “nueva” ontología moderna. Orden y ordenamiento en torno a lo jurídico es quehacer y estatuto de la Filosofía del Derecho.....	106
IV. Método y Propedéutica — sobre el error de Nietzsche o el fundamento científico de la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja. El quehacer y el estatuto de la Filosofía del Derecho.....	178
V. Filosofía y Derecho — la crisis de «la nada» secular moderna. Derecho Natural y Justicia: el hundimiento de «Expectativas» según la «filosofía del hombre paradoja».....	258
VI. Crisis de estatuto de la Filosofía del Derecho: Ciencia Jurídica — sentido formal-normativo de lo «jurídico» .....	303
VII. Crisis de quehacer de la Filosofía del Derecho: Jurisprudencia — sentido material-jurisprudencial de lo «jurídico» .....	312
VIII. Crisis de expectativa de la Filosofía del Derecho: Justicia y Derecho Natural. Reforma y revisión del sentido conformador de lo jurídico. ....	320

## **B. IUSNATURALISMO Y IUSPOSITIVISMO**

I. El discurso secular moderno sobre la historia y evolución del Derecho Natural — la síntesis absoluta. Filosofía del Derecho como «Civilización iusfilosófica».....	368
II. La trilogía de las revisiones iusfilosóficas: ontológica, deontológica y tecnológica. Comentos y consecuencias en torno al iusnaturalismo y iuspositivismo.....	405
III. El historicismo de la «Filosofía Jurídica y Filosofía del Derecho»: principio de evolución y principio cosmopolita en torno al hombre y su humanidad.....	461
IV. Iusnaturalismo evolucionista: derecho es historia de la <i>physis</i> . Filosofía Jurídica es Teoría sobre la Justicia. Problema de autonomía: derecho de naturaleza .....	474
V. Iuspositivismo evolucionista: derecho es historia de <i>nomos</i> . Filosofía del Derecho es historia del derecho positivo. Problema de autenticidad: monismo hacia pluralismo jurídico.....	486
VI. Iusnaturalismo cosmopolita: el saber de <i>nomos</i> — dogmatismo, escepticismo y relativismo. Filosofía del Derecho es Teoría general del derecho. ....	495
VII. Iuspositivismo cosmopolita: el saber <i>existencial</i> y <i>sociológico</i> de lo justo. Filosofía del Derecho es teoría del derecho positivo normativo y vigente. ....	510

## SEGUNDO VOLUMEN ■

Segunda parte — «Filosofía del derecho: reforma y revisión iusfilosófica de la Antigüedad hasta Hoy.»

### C. REVISIÓN Y REFORMA IUSFILOSÓFICA — ANTIGÜEDAD

I. Primeras aclaraciones — entendimiento del problema: ¿cómo se da la filosofía y el derecho? .....	550
II. Evolución y Cosmopolitismo iusfilosóficos en torno a lo jurídico antiguo: ¿cómo se da la filosofía y el derecho? .....	564
III. Homero ( <i>Thémis</i> ) y Hesiodo ( <i>Diké</i> ): lo sobrenatural y lo sobrehumano como síntesis de filosofía y derecho — «la <u>unidad</u> no está en Zeus, sino en la Humanidad» .....	586
IV. De «lo sobrenatural y lo sobrehumano» hacia «lo natural y lo moral»: comentarios sobre el estatuto (mito de Teeteto: ciencia) y quehacer (mito de Prometeo: jurisprudencia) — la «unidad» <u>sofística</u> de filosofía y derecho. ....	611
V. De «lo natural hacia lo moral» — el estatuto y la «unidad» platónica de filosofía y derecho: la medicina (Justicia) y la gimnástica (legislación).....	638
VI. De «lo moral hacia lo natural» — el «dualismo» <u>aristotélico</u> de filosofía y derecho: el bienestar (quehacer) y lo bueno (estatuto). ....	657
VII. «Absolutamente moral, efectivamente humano» — el «monismo» heleno-inmanente de filosofía y derecho.....	681
VIII. «Filosofía y derecho: efectivamente, lo político» — lo natural (Justicia), lo justo (moral) y lo útil (naturaleza de la cosa justa) <u>ciceroniano-romanos</u> .....	698

### D. REVISIÓN Y REFORMA IUSFILOSÓFICA — MEDIEVO

I. Premisas — entendimiento del problema: la construcción de la validez jurídica en el reino de la efectividad iusfilosófica. ....	717
II. Filosofía y Derecho desde <u>San Agustín</u> : Justicia suprema es estatuto sobre la validez iusfilosófica. ....	780
III. Filosofía y Derecho de <u>Tomás de Aquino</u> : cadena de la Justicia es quehacer sobre la validez iusfilosófica. ....	804

## **E. REVISIÓN — FILOSOFÍA Y DERECHO DESDE «LA NADA».**

«Hijo (los renacentistas), Padre (los modernos) y Espíritu (los contemporáneos):  
estatuto y quehacer según la propedéutica de la «filosofía del hombre paradoja».

I. <u>Primer epílogo</u> — transición del trabajo iusfilosófico. Entendimiento del problema: el «nihilismo jurídico» o «la nada» es causa de comunicación iusfilosófica. ....	838
--	-----

## **F. REVISIÓN FILOSOFÍA Y DERECHO — RENACIMIENTO.**

La paradoja «*humanitas versus animalitas*»: la Unidad iusfilosófica del Hijo.  
A propósito de Dios: los renacentistas.

I. Entendimiento del Problema: objetivos del apartado. ....	847
II. Listado de los principales contraargumentos del apartado. ....	859
III. <i>¿Cómo se da filosofía y derecho?</i> A propósito de Dios. Estatuto y quehacer iusfilosóficos según los renacentistas. ....	862
1. Introducción: lo jurídico y lo político desde « <i>humanitas versus animalitas</i> ». ....	862
2. Lo eterno y lo universal desde « <i>humanitas versus animalitas</i> »: el sentido de lo jurídico y el presunto Humanismo. ....	876
3. Comentarios sobre la revitalización de las fuentes jurídicas: virtud y doctrina iusfilosóficas hacia lo eterno. El presunto Renacimiento. ....	886
4. Orden y ordenamiento en torno a lo jurídico: la confección del Orden geométrico y del ordenamiento lógico-deductivo — nominalismo <i>versus</i> intelectualismo. ....	898
5. Orden y ordenamiento en torno a lo jurídico: la confección del Orden geométrico y del ordenamiento lógico-deductivo — la presunta Reforma. ....	915
6. Ciencia y jurisprudencia renacentistas: la Unidad del estatuto y quehacer iusfilosóficos en torno a la persona. ....	936
7. Sobre la conformación de lo natural y lo moral en torno al Derecho Natural: comentarios y confrontaciones por unos autores. ....	947
a. Jean Domat .....	951
b. Hugo Grocio .....	967
c. Baruch Spinoza .....	972
d. Jean-Jacques Rousseau .....	974
e. Samuel Pufendorf .....	986

f. Christian Thomasius .....	994
g. Johann Heineccio .....	996
h. Christian Wolff .....	997
i. Tomás Hobbes .....	1003
8. Apuntes finales .....	1019

## TERCER VOLUMEN ■

Segunda parte — «Filosofía del derecho: reforma y revisión iusfilosófica de la Antigüedad hasta Hoy.» (continuación)

### **G. REVISIÓN FILOSOFÍA Y DERECHO — MODERNIDAD.**

La paradoja «*humanitas versus hybris*»: la Unidad iusfilosófica del Padre.  
A pesar de la prueba de Dios: los modernos.

I. Entendimiento del Problema: objetivos del apartado.....	1024
II. Listado de los principales contraargumentos del apartado.....	1038
III. Introducción. El marco cero de la Filosofía del Derecho: el Positivismo jurídico .	1040
IV. Filosofía y Derecho: sobre el camino iluminista y sobre el camino empirista. ....	1043
V. La comunicación Filosofía y Derecho: lo jurídico es <i>Humanitas</i> . Lo político es <i>Hybris</i> . ....	1068
1. Primer argumento. El sentido conformador del Positivismo Jurídico o Filosofía del Derecho no está en el Estado..	1092
2. Segundo argumento: no existe ser y deber ser, excepto desde el saber relevo .	1097
3. Tercer argumento. Filosofía del Derecho y Positivismo Jurídico no son tesis encontradas .	1103
4. Cuarto argumento. Desde el estatuto iusfilosófico, la Filosofía del derecho es absolutamente nada: sobre el criterio de autonomía..	1115
5. Quinto argumento. Desde el quehacer iusfilosófico, la Filosofía del Derecho es la nada: sobre el criterio de autenticidad.....	1117
6. Sexto argumento: el sentido del Derecho como estatuto y quehacer no está en el universo del deber ser.....	1126
7. Séptimo argumento. El sentido del derecho no está en la Justicia.....	1137



## **H. REVISIÓN FILOSOFÍA Y DERECHO — CONTEMPORANEIDAD.**

La Unidad iusfilosófica del Espíritu. A pesar de la humanidad y a propósito del hombre:  
los contemporáneos.

I. Entendimiento del Problema: objetivos del apartado.....	1151
II. Listado de los principales contraargumentos del apartado. ....	1168
III. La Unidad iusfilosófica del Espíritu: la crisis como precepto de Orden (mundo) y ordenamiento (vida) en torno a lo jurídico.....	1171
1. Introducción ..	1171
2. Crisis de Orden (mundo) o altura del universo jurídico — el fallo de validez del sentido formal-normativo de lo jurídico y la eficiencia como fundación de lo jurídico contemporáneo — principio [jurídico] de evolución o cristocéntrico. .....	1182
3. Crisis de ordenamiento (vida) o crisis del tamaño del universo jurídico — el fallo de eficacia del sentido material-jurisprudencial de lo jurídico contemporáneo — principio [jurídico] cosmopolita o trinitario. ....	1216
IV. Rescate de los postulados filosóficos marxistas: una proposición de la teoría de la persona como valor, perspectiva y expectativa de efectividad . ....	1224
V. Sobre el mito de la rehabilitación de la filosofía práctica: «método, proceso y procedimiento» jurisprudencial.....	1236
VI. Sobre derecho y economía: la formación del criterio de eficiencia y efectividad en torno a la persona como sentidos de lo jurídico. ....	1250
VII. Sobre el Análisis Económico del Derecho. Sobre la Teoría del Conflicto..	1258
VIII. Sobre el criterio de los métodos, procesos y procedimientos contemporáneos: la actitud constructivista del quehacer iusfilosófico — lo eterno como expectativa de Unidad. ....	1282
IX. Crisis de expectativa del sentido conformador de lo jurídico — los fines del derecho a través del criterio de la Justicia estética.....	1310
1. Comentarios. Justicia estética desde lo natural como argumento: el principio [jurídico] cristocéntrico o evolucionista. Los fines del derecho, desde la primacía de lo jurídico.....	1323
2. Comentarios. Justicia estética desde lo moral como argumento: el principio trinitario o el principio cosmopolita. Los fines del derecho: primacía de lo político.....	1334

## **EPÍLOGO FINAL**

### **ASPECTOS DE CONTENIDO**

- Primer juicio — la condición del hombre es ser eternamente paradoja..... 1351
- Segundo juicio — el problema de la Filosofía del Derecho es el marco de la razón doble. .... 1351
- Tercer juicio — el estatuto y quehacer de la Filosofía del Derecho es la nada, a condición que el nihilismo es causa de lo jurídico..... 1352
- Cuarto juicio — criterio de autonomía y autenticidad de la Filosofía del Derecho son inexistentes .... 1352
- Quinto juicio — hoy, el dilema de la Filosofía del Derecho es desplegar a sí misma. .... 1353

### **ASPECTOS ESTRUCTURALES**

- La teoría de fondo — la idea del derecho es lo jurídico y lo político desde una altura de sentido del mundo y tamaño de sentido de vida confeccionadas por el marco cero de la razón doble. .... 1354
- La teoría del problema investigado: la Civilización de lo humano no es la Civilización iusfilosófica. ... 1354

### **ASPECTOS METODOLÓGICOS**

- Método científico del trabajo ..... 1357
- Reforma y Revisión iusfilosóficas ..... 1358

### **ESTADO DE ARTE DEL CONCEPTO IUSFILOSÓFICO**

- Contribución del trabajo ..... 1360
- Principales resultados obtenidos ..... 1361

### **REFORMA Y REVISIÓN DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO:**

- listado de los principales argumentos de la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja.  
..... 1364

\*\*\*

## ***I. GLOSARIO, INDICES, BIBLIOGRAFIA***

● Glosario de los principales conceptos de la filosofía del hombre paradoja .....	1367
● Índice remisivo .....	1373
● Índice onomástico .....	1396
● Fuentes generales .....	1404
● Fuentes específicas .....	1418
● Bibliografía general .....	1424
● Revistas científicas .....	1447
● Documentos electrónicos .....	1463

## ***II. INDICE DE GRAFICOS, TABLAS Y CUADROS***

● Primer volumen .....	1468
● Segundo volumen .....	1470
● Tercer volumen .....	1471
● Epílogo .....	1471

“Los documentos tienen una historia, pero la teoría no tiene un destino. Las ideas de que ciertos momentos se han añadido a ella, o de que en el futuro se tendrá que adaptar a nuevas situaciones sin que cambie su contenido teórico esencial, pertenecen a la teoría tal como existe hoy, y tal como intenta determinar la praxis. Los hombres que la conciben, lo hacen como un todo y actúan de acuerdo con ese todo.”

**Horkheimer.**

[Teoría Tradicional y Teoría Crítica. Barcelona: Paidós, 2000. p. 75]

# INTRODUCCIÓN

## **La teoría de fondo – presentación del tema y entendimiento del problema de la tesis doctoral.**

Definitivamente, desde la labor de los dichos iusfilósofos contemporáneos, en torno a la Filosofía del Derecho, lo único que se puede afirmar hoy es que su marco científico se ha perdido. No obstante, desde la proposición de esta trabajo, desde de la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja, de hecho, ella ha existido nunca.

En líneas generales, a lo que parece, el primer problema en torno a la Filosofía del Derecho es la pérdida del dicho marco iuscientífico, lo que significa tanto la inestabilidad de su tarea principal y de sus dos tareas residuales tradicionales.

Y, al mismo tiempo, el segundo problema, es la imposibilidad de atraparla desde un método científico seguro, es decir, una doctrina científica que, desde un punto de vista iusfilosófico, sepa tratar de la falencia del criterio de autonomía y autenticidad de ella misma.

Claramente, la Filosofía del Derecho asume la triple tarea de dar sentido al derecho: una tarea principal y dos residuales.

Mientras tanto, Filosofía del Derecho aún conforma a sí misma respecto a su autonomía y a su autenticidad, sobre todo como historia de la evolución del concepto del hombre, en concordia con el cosmopolitismo historicista de humanidad y civilización. A lo sumo, lo jurídico y lo político modernos suministran, sin duda, las categorías de hombre y humanidad hacia la finalidad de la Civilización jurídica. Pero la historia del Derecho Natural no es la historia de la formación del estatuto y quehacer de la Filosofía del Derecho y, luego, del sentido de derecho.

Respecto al primer problema – pérdida del marco iuscientífico – se trata de cuestión epistemológica. En el fondo, el axioma secular moderno que da continuidad a la versión de que el sentido de derecho está en la Justicia, de modo que toda validez y eficacia del sistema jurídico depende de la conformación de la

Filosofía del Derecho, desde el arreglo entre altura y tamaño hacia la Civilización de lo humano.

En esta situación, sobre la tarea principal. La Filosofía del Derecho no es capaz de dar sentido tampoco coherencia al derecho y su aplicación desde los fines de la Justicia como idea del derecho.

De otro lado, sobre las dos tareas residuales.

Desde la Ciencia del Derecho, los principios, reglas y normas jurídicas suelen no atender las demandas concretas y, entonces, la validez formal de las normas se queda atravesada por nuevos sentidos de legalidad, los cuales se generan exteriores al sistema formal jurídico, lo que resulta la pérdida del criterio de autonomía, desde de la cuestión de la concordia de su validez a partir de su altura (estatuto o fundación: ciencia, cátedra y doctrina — teoría y ciencia del derecho o dogmática jurídica).

Y, más aún, desde la Jurisprudencia, la aplicación del derecho a las resoluciones de conflicto se amplían y se extienden desde exegesis y modos de aplicación normativo más allá de las trazadas formalmente por el ordenamiento jurídico, así que los cuadros de legitimidad jurídica se ponen más allá de la mera eficacia y, más reciente, efectividad jurídica, lo que conlleva la pérdida del criterio de autenticidad.

Respecto al segundo problema — ausencia de método iuscientífico — se trata de cuestión ontológica. En el fondo, el axioma es que el criterio de cientificidad o de autonomía — así como el criterio jurisprudencial o de autenticidad de la Filosofía del Derecho — está en el sistema jurídico fundado por el discurso secular moderno en torno al ordenamiento jurídico, así que Filosofía del Derecho está en función del Positivismo Jurídico.

Resumiendo, los límites y posibilidades, en términos de estatuto y quehacer, se fundan y se fundamentan en el marco cero de la razón moderna, de modo que todo que a él se pone antes, o inmediatamente posterior, asume una versión histórica y científico-positivista de rasgo evolucionista y cosmopolita respecto a la naturaleza humana.

En efecto, el proceso histórico iusfilosófico es la historia del Derecho Natural<sup>1</sup> desde el marco cero de la Filosofía del Derecho, la cual, en grado sumo, significa la consumación de esta evolución del hombre en vista del desarrollo de su mundo y vida desde una dimensión histórica y cosmopolita. O sea, lo que se lleva en consideración es la eficacia del derecho (tamaño o fundamento: método, proceso y procedimiento o saber jurídico — jurisprudencia).

En torno al primer problema, la proposición es que la Filosofía del Derecho es absolutamente nada, nunca ha existido como se la conforman tal cual. La continuidad de los postulados modernos por la iusfilosofía contemporánea se torna débil, por lo tanto. A empezar por el hecho de que el sentido del derecho no está en la Justicia y, tampoco, ésta puede ser criterio científico o prudencial para la conformación del estatuto y quehacer iusfilosófico.

En pocas palabras, como hipótesis de trabajo, si los filósofos contemporáneos asumen como problema la Filosofía del Derecho, es cierto que la filosofía de hoy, — a través de la crítica y propedéutica de la filosofía del hombre paradoja —, asume como problema la comunicación entre filosofía y derecho a lo largo de la historia del hombre ante su humanidad.

---

<sup>1</sup> “En rigor, hablar de un derecho natural histórico — aunque no falten autores que lo invoquen o propongan — suena a paradoja, en cuanto es difícil concebir normas (i. e. enunciados prescriptivos) necesarias que no sean vacuas... parece poco razonable sostener, por ejemplo, la validez de un principio moral a partir de una fecha histórica dada. Por añadidura, las normas que compongan un derecho natural (derecho natural que quizás cuente con otros ingredientes) no cuentan con ámbitos de validez limitados: valen para todo lugar y para todo sujeto. (...) Los hombres concretos, de carne y hueso como suele decirse, son esencialmente incompetentes para producir normas de derecho natural. Sólo cabe sujetarse a ellas en cuanto expresión de una voluntad divina suprema o de una naturaleza necesaria determinada. Por lo común, la literatura iusnaturalista atribuye al derecho natural que se postule otros componentes, que varían según las diversas escuelas, orientaciones e ideologías políticas sustentadas. Entre esos ingredientes se destacan los llamados “principios” y, a partir del siglo XIX, los enigmáticos objetos denominados “valores”, junto a entidades de la más variada índole. Es cierto que, en la literatura iusnaturalista actual — para no remitirse a la inagotable del pasado —, no todas las características apuntadas se encuentran conjuntamente sustentadas. Supongamos, pues, a los fines que aquí interesan que los presupuestos de las teorías que se presenten como iusnaturalistas o iuspositivistas... constituyen un tipo ideal, cuyas tesis específicas quizás no hayan sido sustentadas conjuntamente por pensador alguno... la literatura exhibe al respecto como subconjuntos propios del tipo ideal aludido... sin embargo, **que todos los juristas iusnaturalistas contemporáneos — con lo que me refiere no tanto a los filósofos del derecho de postura iusnaturalista, sino a los juristas (civilistas, constitucionalistas, penalistas, etc.) que pretenden elaborar teorías científicas con respecto al derecho — sustentan, por lo menos, en relación al paradigma indicado o con respecto a algunos de sus subconjuntos, ciertas tesis ontológicas básicas: el derecho natural cuenta con algún tipo de entidad o existencia, vale con verdad en la medida en que cuenta con entidad ontológica propia... ese derecho natural, en cuanto presupuesto ontológico de labores científicas, nunca es definido extensionalmente, sino a partir de alguna característica intensionalmente relevante.**” VERNEGO, Roberto J.: Derecho natural y derecho positivo: sus estructuras teóricas. En: Revista de Ciencias Sociales. Positivismo jurídico y doctrinas del derecho natural. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, n. 41 (pp. 25-40), Valparaíso: Universidad de Valparaíso, 1996, p. 26-27.

En torno al segundo problema, la proposición es que la Filosofía del Derecho es la nada, pues que su situación de crisis o pérdida de sentido, en realidad es el reconocimiento de su verdadero origen. En efecto, la hipótesis de trabajo es que el marco de la razón pura es insuficiente, a medida que torna el nihilismo iusfilosófico fuente de crisis, cuando, al revés, es fuente de origen de lo jurídico y de lo político.

Para así decirlo, el sentido del derecho positivo está en la Civilización jurídica, así que la Filosofía del Derecho está para este reto. Se trata de la condición paradójica en torno a lo jurídico: el derecho está en crisis porque su validez y eficacia no compaginan justificación mutua. Sin embargo, lo que se tiene como crisis epistemológica, en realidad, es el reconocimiento de que el nihilismo jurídico o, en sencillo, la nada, es causa de lo jurídico, nunca su efecto. Dicho de otro modo, al derecho no se puede aportar fundamentos, excepto el juego del hombre ante su humanidad en torno a lo jurídico, pues que el nihilismo es su postulado según la condición de que el hombre es eternamente paradójico.

En concreto, la hipótesis de trabajo es que hace falta construir un modelo científico que comprenda las relaciones entre filosofía y derecho, más allá de la formación de la idea de Filosofía del Derecho. Entonces, no se trata sólo de reformar y revisar la comprensión iusfilosófica e histórica de la Filosofía del Derecho para que, luego, se pueda arreglar sus tareas tradicionales ante la dicha nueva configuración de su objeto. Es decir, si se lleva en cuenta la situación de crisis del derecho generalizada.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> La tradición iusfilosófica en torno al Positivismo Jurídico está repartida en tres grandes familias jurídicas o modelos de sistematización de la idea del derecho, es decir, el modelo romano-germánico, el modelo anglo-americano (más normativo y conceptual, desde el problema de la validez y eficacia) y el modelo del derecho socialista (menos normativo y menos conceptual, desde el problema de la validez y eficacia), lo cual se orienta por la eficiencia del derecho en torno a las cuestiones económicas y sociales. [Véase: DAVID, René: Les grands systemes de droit contemporains. 10 ed. Paris: Dalloz, 1992. 523 p.] La crisis del derecho generalizada significa que el Positivismo jurídico no se define más en torno a estos tres modelos, cada cual con sus principios, causas y elementos en torno a la idea de derecho, sino que de modo mezclado y fungible, así que definir la idea del derecho de modo tradicional, desde su estatuto y quehacer iusfilosóficos, además del problema de la eficiencia del sistema jurídico, es el contexto en que se presenta al crisis iusfilosófica generalizada. Es decir, en única palabra, hoy los hechos están por encima de las normas y, luego, los valores se construyen de acuerdo con conformaciones más allá del tradicional concierto del ordenamiento jurídico. ¿Cómo solventar la crisis o, al menos, reorientarse otra vez? “Desde la publicación póstuma de *Postscript* de Hart a su obra *The Concept of Law*, pareciera que la filosofía jurídica anglosajona se ha centrado sobre todo en el debate sobre las versiones del positivismo jurídico. En efecto, las discusiones entre quienes defienden una versión *incluyente* del positivismo jurídico y quienes defienden una versión *excluyente* del mismo han llevado en los últimos años multitud de páginas de la literatura académica al uso. Coincide además con unos años en que otros dramatis personae de la filosofía jurídica anglosajona contemporánea, como Raz o Dworkin, habrían abandonado las discusiones sobre el Derecho para dedicar sus esfuerzos a cuestiones de filosofía política y de ética. Sin embargo, el debate al que se hace referencia dista mucho de haber lorado algo más que su propia esterilidad.



En lo esencial, la proposición de este trabajo es que el marco cero de la razón moderna infravalora el entendimiento sobre la comunicación filosofía y derecho, así que hace falta entenderla más allá de la proposición tradicional de “*nomos*”<sup>3</sup> y

---

Se ha tratado más bien de una polémica sostenida aumentada por los sedicentes representantes del *inclusive legal positivism*. Pues bien... el experimento incluyente se ha centrado en el mantenimiento a toda costa de unas determinadas tesis y de la calificación de «positivistas» para dichas tesis. Para ello, no ha existido problema en reformularlas las veces que haya sido necesario. Ahora bien, tales tesis (y sus formulaciones y reformulaciones) se presentan como pretendidamente conceptuales. Es decir, en ocasiones, se llega a menospreciar la posible comprobación empírica de las mismas. Aún más, hay quienes como Coleman o Himma sostienen que se trata de afirmaciones conceptuales cuyo único propósito es alcanzar una versión plausible y coherente del positivismo jurídico. Por tanto, la defensa de las tesis incluyentes tiene por objeto «hacer resistir», «defender», «conseguir que no colapse», «evitar que sea derrotada» dicha versión del positivismo. Se deja de discutir sobre realidades y se discute sobre tesis o sobre teorías. Parece claro que tales tesis terminan por no valer para nada ni a la ciencia jurídica ni a la práctica jurídica. El interés manifestado por los positivistas incluyentes es el de «iluminar» el Derecho. Sin embargo, su desconexión con las cuestiones reales difícilmente puede iluminar nada. El debate parecer estar agotado y el positivismo incluyente se asemeja más bien a una suete de escolasticismo decadente. Hasta al punto de que hay quienes creen que «la teoría analítica en general», y los debates sobre el positivismo en particular, son grandes preocupaciones irrelevantes de un pequeño grupo de pedantes obsesionados por las cuestiones filosóficas pero despreocupados por las cuestiones sociales (*socially unaware*), muchos de cuyos miembros son ingleses y la mayoría de los cuales ya están muertos». Sin embargo, de manera contemporánea al debate mencionado, hay quien ha propuesto un retorno a los orígenes del positivismo jurídico anglosajón, es decir, a un positivismo como el Hobbes, Bentham y Austin. En efecto, para quienes defienden este retorno de tesis positivistas no pretenden ser conceptuales ni tampoco descriptivas. Se trata más bien de tesis normativas en el sentido de que formulan cómo deberían ser los sistemas jurídicos. De ahí la denominación también empleada de «positivismo prescriptivo». Dicho carácter prescriptivo no se fundamenta en las bondades que dicho modelo produce a la ciencia jurídica o en que se logre una mejor descripción de la realidad jurídica, sino más bien en razones morales y políticas... un positivismo que tiene unos fundamentos éticos y políticos. Son unos determinados valores o bienes de carácter ético y positivo los que están en la base de las afirmaciones sobre el Derecho. Ya no se trata de discutir sobre el positivismo jurídico anglosajón de la segunda mitad del siglo XX. Ahora lo que se debate es la realidad del Derecho: cómo debe ser la legislación, cuál debe ser la tarea del juez, cómo debe ser la interpretación, cuál debe ser el lugar de los derechos humanos en nuestros sistemas jurídicos actuales. Y detrás de estas preguntas están valores como el compromiso con un modelo político democrático, la maximización de la autonomía de los individuos, el intento de alcanzar bienes sociales como la estabilidad social, la lucha por una mayor efectividad en la garantía de los derechos humanos, etc. De ahí que lo que se discute no es tanto una concepción del Derecho *qua* concepción del Derecho, sino por sus consecuencias en la actividad judicial y en la actividad legislativa.” RIVAS PALÁ, Pedro: El retorno a los orígenes de la tradición positivista. Una aproximación a la filosofía jurídica del positivismo ético contemporáneo. Navarra: Editorial Aranzadi, 2007. [INTRODUCCIÓN], p. 11-14. Aun, véase: COLEMAN, Jules: Hart's postscript : essays on the postscript to "The concept of law". Oxford University Press, 2001. 452 p. Y, COLEMAN, Jules: The practice of principle : in defence of a pragmatist approach to legal theory. Oxford : Oxford University Press, 2001. 226 p.

<sup>3</sup> “There is no single English equivalent for NOMOS. It is related to the verb NOMIZO (“think”, “believe”, “practice”) and originally meant what people (or a people) believe or practice — their customs, which, especially in early times, had the force of laws. Indeed, before the existence of written law codes, a distinction between custom and law would have been hard to draw. NOMOS has prescriptive force: it is not simply what is believed, but what is believed to be right, not just the ways of life a people practices, but what it practices as the right way of life. The word was extended to cover laws formally enacted and enforced by the state. In this usage it retains its prescriptive force: people are under an obligation to obey the laws. (...) NOMOS in the sense of the positive written law of a state... to be the product of human contrivance... Thus, even for a single people NOMOS was different at different times.” MCKIRAHAN, Richard D.: Philosophy before Socrates: an introduction with texts and commentary. Indiana: Hackett Publishing, 1994. [19. The Nomos-Physis Debate] p. 391-392

“*physis*”<sup>4</sup> o, aún, la confrontación entre iuspositivismo y iusnaturalismo como objeto de especulación iusfilosófica.<sup>5</sup>

En contestación a este marco de la situación, los criterios para investigar la comunicación entre filosofía y derecho son la construcción de lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo natural y lo humano en torno a la conformación de lo jurídico y de lo político, ambos como concertación de la idea de derecho<sup>6</sup> a lo largo del recorrido iusfilosófico.

Para concluir, desde el primer cuestionamiento, la revisión iuscontemporánea aporta como objeto, la Filosofía del Derecho, al paso que la revisión de este trabajo,

---

<sup>4</sup> “Physis, standardly translated “nature”, has several philosophical usages. Some of these have been brought out in connection with the presocratic philosophers, the conventional name for whose writing was *Peri Phuseos* (*On Nature*). Of primary concern here is the sense of the basic nature of an individual or type of thing, in contrast to its acquired characteristics. In this way a thing’s PHYSIS is its permanent or essential characteristics, or how it would be if it were not interfered with. A second relevant use is found in the phrase “by nature”, which comes close to “in reality” or “as things really or fundamentally (perhaps despite appearances) are.” MCKIRAHAN, Richard D.: Philosophy before Socrates: an introduction with texts and commentary. Indiana: Hackett Publishing, 1994. [19. The Nomos-Physis Debate] p. 392

<sup>5</sup> “La más que milenaria polémica de los ius naturalistas con los ius positivistas... no concluirá nunca, por parte de los segundos, pues siempre habrá negadores del derecho natural, aun cuando nunca habrá — como tampoco los ha habido ni los hay — negadores del derecho positivo. Esta polémica ha tenido períodos de atenuación, incluso de desaparición, como también otros de fuerte acentuación; en nuestros días, que son los del completo siglo XX, ... parece que ha bajado de tono, como efecto, así pensó, de las guerras llamadas mundiales que expresan la crisis de una visión positivista del derecho, como también ahora último del derrumbe del marxismo, acontecimientos que han producido una nueva valoración del derecho natural.” TAGLE MARTINEZ, Hugo: ius naturalismo y ius positivismo. En: Revista de Ciencias Sociales. Positivismo jurídico y doctrinas del derecho natural. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, n. 41 (pp.15-24), Valparaíso: Universidad de Valparaíso, 1996, p. 15.

<sup>6</sup> De modo general, sobre el concepto de la idea de derecho — una conformación entre idea de mundo e idea de la vida como síntesis de la positivación de los límites y posibilidades de reglas morales y culturales desde un punto de vista universal —, la literatura iusfilosófica tradicional se orienta por los orígenes kantianos del concepto de derecho, desde luego, bautizado éste idea de derecho. Para así decirlo, “Sostener, pues, que toda nuestra sensibilidad no es más que la confusa representación de las cosas, una representación que sólo contendría lo que pertenece a las cosas en sí mismas, pero que las contendría en una masa de características y representaciones parciales que no distinguimos conscientemente, constituye una falsificación de los conceptos de sensibilidad y de fenómeno, una falsificación que inutiliza y vacía toda la teoría relativa a estos conceptos. La diferencia entre una representación clara y otra confusa es puramente lógica y no afecta a su contenido. **El concepto de derecho, del que el entendimiento sano hace uso, contiene indudablemente todo lo que la especulación más sutil es capaz de desarrollar a partir de él, pero en el uso común y práctico no se tiene conciencia de las diversas representaciones incluidas en este pensamiento. Por ello no puede decirse que el concepto común sea sensible ni que contenga un mero fenómeno, ya que el derecho no puede manifestarse, sino que tenemos su concepto en el entendimiento y representa una propiedad (la propiedad moral) de las acciones, una propiedad que pertenece a éstas en sí mismas.**” Por esta razón es que, desde este trabajo, se busca el sentido de lo jurídico, un estadio de conformación del hombre ante su humanidad, antes de la idea o concepto de derecho a través de un criterio universal sobre el hombre, su acción y pensamiento. KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [LA ESTÉTICA TRASCENDENTAL. Sección segunda. El tiempo, [§ 8], “Observaciones generales sobre estética trascendental.” B 61- A 44], p. 83

desde la crítica de la filosofía del hombre paradoja, aporta como objeto la comunicación entre filosofía y derecho.

Y, más aún, desde el segundo cuestionamiento, la reforma iuscontemporánea aporta como método científico el marco cero de la razón moderna, incluso en torno a sus promesas de evolución histórica y cosmopolita del género humano, al paso que la reforma de este trabajo, desde la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja, aporta como método científico el marco planetario, más allá del marco cero de la razón doble. Pero a pretexto de los fallos de interpretación de este marco racional, la propedéutica nace del error de Nietzsche sobre el discurso de secularización moderno de hombre y humanidad. Error que también se extiende como base científica de la reforma iusfilosófica de los contemporáneos, por pura equivocación. En una palabra, el método y propedéutica de la filosofía del hombre paradoja es inédito y novedoso.

A propósito, el error de los iusfilósofos contemporáneos, desde la secularización moderna, ha sido el hecho de que, aunque recusen la aplicación de la condición científica, epistemológica y metodológica de esa razón, asumen la continuidad ontológica de sus designios y destinos, respecto a la evolución del hombre y cosmopolitismo del mundo del hombre como universo terreno.

A lo sumo, el error es revisar el discurso secular moderno iusfilosófico como precepto de recuperación del sentido del derecho. El desafío hoy no es revisar el discurso secular moderno sobre el derecho, sino que revisar el sentido del derecho sin el discurso secular moderno, sin embargo a propósito de ello, desde un modo de archivo documental, pero no marco teórico.

Es decir, éste discurso es un compendio lúcido sobre lo antaño, pero la interpretación del hilo conductor histórico respecto a la evolución del hombre y progreso de la humanidad hacia un sentido absoluto de civilización histórica, de modo que ésta signifique el sentido del mundo terrenal, es lo que se debe abandonar.

Por lo tanto, el problema de la Filosofía del Derecho no se engancha en sus tareas, desde luego elaboradas por el discurso secular moderno. En realidad, el problema está en sus dilemas, los cuales, en resumen, se ponen al descubierto desde el origen y promesas en torno a la razón secular moderna, como promesa de la emancipación del hombre y desarrollo histórico y cosmopolita de humanidad y civilización, a cargo de una idea de derecho conformadora de lo político.

Por ende, el primer dilema es que toda la interpretación de la historia de la filosofía, incluso de la historia del pensamiento jurídico, está en función de la exclusividad Metafísica de la razón, de acuerdo con el modelo cartesiano y, más tarde, la sistematización kantiana.

El marco racional es el marco de origen de la Filosofía del Derecho, como realidad positiva (positivismo iusfilosófico: la evolución de la *physis*); y, en efecto, el marco histórico de la Filosofía del Derecho, pues que ésta sólo se diferencia del Derecho Natural, a causa de este marco racional elaborado por los modernos.

De modo más claro, el marco racional moderno concierne toda una versión de hombre y humanidad, a partir de las consecuencias de la razón, como si ésta fuere naturalmente autónoma y se lo designa constantemente a la emancipación de su naturaleza y, luego, progreso y evolución del género humano, que es la humanidad.

En síntesis, el marco racional es el marco para la exégesis de que la historia del Derecho Natural, desde un primevo Derecho de la Naturaleza, que, a su vez, se concreta en el marco cero de la Filosofía del Derecho. Para así decirlo, el marco racional es el marco historiográfico de la Filosofía del Derecho (historicismo: el cosmopolitismo del *nomos*).

Por consecuencia, la Filosofía del Derecho no puede ser comprendida desde el marco de la historia secular moderna o de su movimiento de secularización en torno al hombre y su humanidad. Así que el sentido de revisión iusfilosófica aporta, como origen, la revisión del discurso secular moderno respecto al sentido de derecho, o sea, los problemas y dilemas en torno a la elaboración del concepto Filosofía y Derecho, ahora, sin las peticiones del marco de la razón o marco racional moderno.

En conclusión, desde ahí se justifica la apertura de este trabajo por la famosa citación de Horkheimer, es decir, «los documentos están en la historia»: el hombre es un productor de huellas sobre los valores, perspectivas y expectativas en torno a su humanidad. No obstante, la interpretación que se los toma en serio no es universal tampoco abstracta, es decir, desde un marco racional y un modo de quehacer dicho científico. O sea, «la teoría no tiene un destino».■

## **La teoría del problema a investigar – objetivos y contribuciones.**

Dentro del marco de la situación, este trabajo cuestiona: *¿Qué es Filosofía del Derecho?*

El primer objetivo es entender la comunicación entre filosofía y derecho desde los criterios filosóficos de lo sobrenatural, de lo sobrehumano, de lo natural y de lo moral.<sup>7</sup> Para lograr, se pone al descubierto su tema, problema y dilema, mientras que se da énfasis a su actual estado de concepto científico.

A este respecto, la primera contribución es evidenciar que el problema de la Filosofía del Derecho es su propio dilema, es decir, revisar a sí misma desde un marco histórico que, al mismo tiempo que se la empeña tareas en torno al sentido de lo jurídico, a éste, se lo entabla como su marco de origen.

Por ende, el dilema y el problema de la Filosofía del Derecho no es que está atrapada al sentido del derecho desde el ordenamiento jurídico, sino que tiene que manejar un acuerdo entre validez (ciencia) y eficacia (jurisprudencia) más allá de este universo positivista, así decirlo, desde la condición paradoja del hombre o creencia copula del mundo terrenal.<sup>8</sup>

El segundo objetivo es revisar el recorrido iusfilosófico, desde la crítica de la filosofía del hombre paradoja, de modo que el planteamiento, luego, es revelar como esos cuatro criterios filosóficos engendran el sentido de derecho y, luego, de

---

<sup>7</sup> "Il est banal de rappeler que la notion de droit naturel a été jadis tributaire des conceptions que l'on avait du cosmos et de Dieu, qu'ensuite, dans les Temps modernes, elle a été rapporté essentiellement à l'homme et, qu'à notre époque, l'humanisme juridique qui la porte est mis en accusation. (...) Mais réduire les stratifications et les détours qu'offre le discours juridique et philosophie sur le droit naturel à n'être qu'une facette de la marche générale des événements et des idées masque la problématique qu'il recèle : problématique spécifique, souvent voilée par la conception générale du monde dans laquelle elle s'inscrit : problématique complexe aussi en raisons des difficultés propres aux deux notions de droit et de nature qui se conjuguent en elle." GOYARD-FABRE, Simone: Les embarras philosophiques du droit naturel. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002. [Introduction] p. 8

<sup>8</sup> Vale mencionar la nota de Kant, respecto a este creencia, o sea, "El psiquismo humano (como creo que sucede necesariamente con todo ser racional) siente natural interés por la moralidad, aunque no sea predominante desde el punto de vista práctico ni esté exento de divisiones. Si fortalecemos y ampliamos ese interés encontraremos una razón muy dócil e incluso más ilustrada en lo que atañe a unir su interés especulativo con el práctico. Si, por el contrario, nos desentendemos de hacer previamente hombres buenos, al menos a medio camino, tampoco haremos nunca de ellos creyentes sinceros. (Nota de Kant)" KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [EL CANON DE LA RAZÓN PURA. Sección tercera. "La opinión, el saber y la creencia.", (Nota de Kant)], p. 645

filosofía en cada grado tradicional histórico, a pesar del discurso homogéneo y universal de la secularización moderna.

A este tenor, la segunda contribución, por lo tanto, es aclarar que la revisión del sentido de lo jurídico no significa la confrontación entre derecho positivo y derecho natural. Tampoco, la historia de la Filosofía del Derecho es la historia del Derecho natural. Y, mucho menos, el sentido de lo jurídico está en la idea de Justicia.

De modo concluyente, se trata de aclarar que la revisión iusfilosófica no es la revisión del discurso secular moderno en torno a la idea de derecho. Sino que la revisión del sentido de lo jurídico a lo largo de los tiempos, desde la pugna del hombre frente a su humanidad.

Mientras tanto, el tercer objetivo es reformar el modo y perspectiva tanto de la idea del derecho como de la comprensión de la filosofía que se lo informa, desde la crítica y propedéutica de la filosofía del hombre paradoja.

A la larga, la principal contribución de este trabajo es evidenciar que la filosofía, incluso la iusfilosofía, obra en el vacío. En efecto, hace falta construir un nuevo marco de hombre. No revisar el discurso secular moderno para arreglar el marco cero de la razón en torno al hombre y su humanidad para los tiempos de hoy.

Para abreviar, los marcos iusfilosóficos y sus grados históricos no sirven para peticionar conocimientos tampoco para dar seguridad en torno a ellos, no a causa de la complejidad de los tiempos actuales, sino que a causa de la falencia del propio marco cero de la razón doble y, sobre todo, sus consecuencias en torno al entendimiento del hombre y humanidad.

En el fondo, resulta que la filosofía contemporánea no significa la filosofía actual, sino que un paradigma del siglo pasado. Así que hace falta también fundar y fundamentar los marcos filosóficos y, en lo que corresponde, los marcos iusfilosóficos de hoy.

En tal caso, este trabajo de investigación doctoral asume este reto. Pero no el reto de dar una respuesta definitiva, desde la creación de preceptos, de modo que, al final, se encuentre la resolución del enigma por el concepto de que es la Filosofía del Derecho hoy.

Elaborar un trabajo científico de este modo, significa repetir los errores de los iusfilósofos contemporáneos, respecto a la recuperación y a la actualización de

doctrinas y autores iusfilosóficos en torno al Derecho Natural, con el objeto de arreglar los fallos y las inconsistencias del sentido del derecho hoy.<sup>9</sup>

Desde el punto de vista fáctico o abstracto, es imposible esta clase de lectura iusfilosófica, a pesar de la cuestión en torno al interrogante sobre la existencia o inexistencia de la Filosofía del Derecho.

Ante todo este conjunto, este trabajo iusfilosófico plantea comprender la relación Filosofía y Derecho desde el hombre ante su humanidad, a propósito de los fines hacia su Civilización universal y cosmopolita, así que lo jurídico es la expresión esotérica (material) de la regla de la vida y exotérica (espiritual) de la regla del sentido del mundo, es decir, respectivamente, lo jurídico llamado ley positiva y, a su parte, lo político llamado ley natural, según la creencia del hombre como copula del mundo terreno.<sup>10</sup> ■

---

<sup>9</sup> “Le philosophie doit donc se demander si les figures historiques diversifiées en lesquelles s’articulent les connotations plurielles du droit et de la nature ne son pas néanmoins sous-tendues par un fil d’Ariane que en recèlerait le sens et permettrait d’en saisir les enjeux. La tâche est délicate : elle se heurte à trois difficultés principales. **Le premier écueil réside dans le fait qu’en cet examen, un dialogue est nécessaire entre juristes et philosophes et que ce dialogue est toujours difficile à établir.** Il arrive en effet, précisément sur la question du droit naturel et depuis toujours, que les spécialistes de ces deux disciplines s’accusent d’incompréhension mutuelle. Il est donc indispensable de surmonter ce premier obstacle en interrogeant aussi bien une oeuvre juridique qui est séculaire que les théories philosophiques les plus marquantes qui se sont succédé ou affrontées. **Une seconde difficulté trouve ses racines dans la singularité historique de la pensée occidentale.** Loin d’être linéaire, l’évolution intellectuelle de l’Occident s’est effectuée par vagues souvent contraires dans le mouvement desquelles la controverse, telle une arme de combat, parfois d’ailleurs fort acérée a toujours trouvé place. Si les dissidences théoriques et pratiques n’ont pas toujours apporté moins montré que la cohérence interne de son concept était toujours ébranlée ou menacée. **Un troisième obstacle, que révèle peu à peu la remise en chantier des mêmes analyses, toujours reprises afin d’être ou approfondies ou corrigées, réside dans l’équivocité inhérente au droit naturel lui-même.** Selon les divers degrés de la réflexion, so concept, loin de devenir clair et distinct, s’avère, aussi bien en sa compréhension qu’en son extension, à «contenu variable». Que l’on en examine la teneur, l’origine, le fondement ou la finalité, ile ne livre qu’un «ensemble flou» dont la parfaite intelligibilité, que freinent ou occultent des dilemmes et des apories, demeure foncièrement incertaine et, en définitive, toujours problématique.” [letra negrita añadida] GOYARD-FABRE, Simone : Les embarras philosophiques du droit naturel. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2002. [Introduction] p. 8-9

<sup>10</sup> “La historia de la filosofía muestra en sus múltiples formas de manifestación que la filosofía siempre guarda algún tipo de relación con la cuestión de la concepción del mundo. Las diferencias y, por tanto, las posibles interpretaciones del tema se producen sólo en función de cómo está conectadas entre sí. Esto significa que, más allá de las diferencias concretas, **la filosofía y la concepción del mundo pueden ser o bien idéntica o bien no idénticas, pero [en cualquier caso] existe una conexión.** (...) la filosofía ya no podría ser considerada en rigor como una ciencia... en cuanto ciencia crítica de los valores basada en los actos fundamentales de la conciencia y de sus normas — muestra en su sistema una tendencia última y necesaria hacia una concepción de mundo. (...) la paradoja es nuestro verdadero problema (...) a la filosofía, que ella misma constituye un fenómeno extraño a la filosofía, esta demostración debe evidenciar la radical alteridad de la **«concepción del mundo en general y en cuanto tal — y no esta o aquella constitución determinada**). La esencia de la concepción del mundo deviene un problema, en el sentido de que su interpretación se realiza a partir de un horizonte de sentido más amplio.” [letra negrita añadida] HEIDEGGER, Martin: La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo. Traducción

**Método científico I –**

**crítica y propedéutica de la filosofía del hombre paradoja.**

**Una proposición para la filosofía de hoy.**

La metodología de la crítica y de la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja es inédita y novedosa. Su axioma científico es que la condición del hombre en torno al sentido de su mundo y vida no está en la Metafísica, si se lleva en cuenta que ésta es la condición de la ciencia filosófica como estatuto y, luego, de la dimensión dicha moral del hombre, como su presunto quehacer.

En absoluto, la base científica es que la condición del hombre ante el sentido del mundo y la situación del hombre ante el sentido de la vida es siempre paradoja.

La condición paradoja del hombre es el hecho de que se plantea teleológicamente Uno (Civilización: lo sobrenatural y lo sobrehumano), se proyecta naturalmente Dos (Hombre: lo natural y lo moral) y se desarrolla moralmente Tres (Humanidad: padre, hijo y espíritu), a la condición de que «Uno» sólo lo es si coherentes «Dos ante Tres».

Respecto a la condición Uno, es que el hombre siempre se toma como copula del mundo, o sea, el fin del hombre es consagrar su Civilización, en torno a criterios universales de hombre y humanidad – o sea, la Civilización de lo humano.

Sobre la condición Dos, es que el hombre acredita que esta función paradoja se le está facilitada por el encuentro divino entre su mente, - un regalo de la naturaleza humana concertada por Dios -, que conlleva el *more geométrico* de lo jurídico en vista de lo político (el Orden de su mundo: la razón); y, su cuerpo, un regalo profano desde su libertad y libre albedrío, que conlleva a la lógica deducible de lo jurídico (el ordenamiento sobre la vida).

Y, por último, la condición Tres, desde el ordenamiento de la vida, se cierra el sentido del derecho como principio cristocéntrico y trinitario, bajo el intento constante de secularizarlos hacia el acuerdo entre lo moral y lo natural.

No obstante, el sentido de lo jurídico no está sólo en Dos, es decir, no se basta desde el ordenamiento de la vida desde el principio trinitario (cosmopolita) y

---

Jesús Adrián Escudero. Herder: Barcelona, 2005. [§ 1. Filosofía y concepción del mundo. c) La paradoja del problema de la concepción del mundo. Incompatibilidad entre filosofía y concepción del mundo] p. 12-13



crisocéntrico (evolutivo) de pragmática (teoría) y *praxis* (práctica) humana, pues que el sentido del derecho positivo moderno está en la incondicionalidad de engendrar el criterio de lo universal, entre el Orden del mundo y el ordenamiento de la vida, o sea, el sentido del derecho no está en la «Justicia», tampoco en «lo justo o la naturaleza de la cosa justa», así que supera los límites y posibilidades de este último.

El entendimiento sobre Filosofía y Derecho no se pone y, luego, se encierra desde Dos (historia de la Filosofía del Derecho tradicional), sino que desde las formas del engranaje entre “Uno, Dos y Tres” (revisión y reforma de la filosofía del hombre paradoja): la comunicación filosofía y derecho no está en la confrontación «*nomos versus physis*».

Aparte, si se toma en serio esta versión secular moderna — además de su exégesis historicista y positivista como marco cero de hombre y (*animalitas* versus *humanitas* hacia *Humanitas*) y humanidad (*Humanitas* versus *Hybris*), — resulta que el *nomos* es el reino de la Filosofía (altura, límites, mente: el «deber ser»), así que la *physis* es el reino del Derecho (tamaño, posibilidades, cuerpo: el ser).

Dicho de otro modo, la nueva ontología secular moderna, si es inédita y novedosa, es sólo a la raíz de esta inversión, así que ignorarla resulta un abordaje sesgado o el error de Nietzsche, sobre el cual toda la revisión contemporánea se cementa para afrontar su falso diagnóstico sobre la crisis del derecho.

En fin, si hay crisis, sólo se la puede tomar en serio desde lo ontológico. Por ende, ¿la Filosofía del Derecho es absolutamente «no existente: nada» o es «la nada»? La respuesta está pendiente tanto de la altura y del tamaño que se dé al universo de lo jurídico cuanto a los fines que se conforme como su objeto: Positivismo Jurídico y Filosofía del Derecho son sinónimos.

Ahora bien, ya aclarado el contenido, la metodología científica de este trabajo elabora un método filosófico para cuestionar, analizar y reflejar sobre los problemas y dilemas del recorrido iusfilosófico que, desde siempre, está condicionado por el hilo conductor del discurso secular moderno: la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja, la cual a causa que surge de los fallos iuscontemporáneos, es de concierto inédito y novedoso, como ya mencionado.

En esencia, es inédito porque propone como actual tarea iusfilosófica el esfuerzo de elaborar los conocimientos de mundo y del hombre, desde una perspectiva

iusfilosófica más allá del concierto metafísico tradicional, o sea, que metafísica y filosofía son incondicionales. Lo único que se la corresponde es la humanidad. Filosofía y Humanidad son incondicionales, así que el reto de la filosofía de hoy es elaborar métodos de racionalidad a partir del reconocimiento que la metafísica es siempre condicional a la filosofía, o sea, no hace falta a esta una metafísica para existir desde conocimientos y saberes.

En sustancia, es novedoso porque propone revisión y reforma iusfilosófica a pesar de las consecuencias del marco cero de la razón moderna: no existe naturaleza humana como fuente de la verdad científica y iusfilosófica del universo metafísico o natural. No existe evolución y desarrollo del género humano como fundación y fundamento de la verdad moral y jurídica del universo físico o moral.

En pocas palabras, revisar y reformar la filosofía y la iusfilosofía no significa revisar el discurso secular moderno, sino que revisar los motivos a través de los cuales él se ha puesto prioritario a respecto del hombre y su humanidad.

En vista de eso, esta tesis sigue el marco planetario que se dibuja en el presente, así que asume la absoluta falencia del exclusivismo del marco racional, lo que no significa apoyar la anarquía del modo de conocer y saberes, sino que plantearlos desde esta nueva tarea que la realidad del hombre ante su humanidad solicita como absoluta.

Para ilustrar basta echar un vistazo en las actuales tendencias de la toma del cristianismo más allá como fuerza esotérica y exotérica del hombre en torno a su condición y situación. O sea, como realidad mística encarnada en el amor y en las relaciones personales. Y, hasta mismo, la fuerza de la gnosis, en especial en la filosofía anglosajona, desde la recuperación de los trasfondos que elaboran la filosofía cuántica, a través del misterio del sentido de mundo y de la vida, más allá de un concierto absoluto por el marco del mundo y de la vida.

Desde el punto de vista de la filosofía contemporánea — ésta un paradigma iusfilosófico distinto del tiempo actual, pues que hoy la filosofía se define por la falta de sedimentación científica para aclarar los problemas y dilemas del hombre actual — y, luego, aclarar, los motivos de esta curiosa pérdida de paradigmas. Pero no a través de la Filosofía del Derecho como categoría iusfilosófica absolutamente incontestable. Y, tampoco, desde la historia del Derecho Natural a través de sus autores consensuados “filósofos del derecho”. Desde la presunción de que su estatuto científico y quehacer jurisprudencial son categorías absolutas e incólumes

a toda crítica. El planteamiento, por claro, es por la búsqueda de las razones a través del cual el descrédito de la Filosofía del Derecho se torna cuestión consensuada por la comunidad científica.

En fin, la crítica y propedéutica de la «filosofía del hombre paradoja» revisa, mientras que reforma, la versión secular moderna respecto al fenómeno Filosofía del Derecho, desde el marco cero del derecho positivo y su ordenamiento jurídico. Ordenamiento jurídico suele ser la altura de todo universo jurídico a lo largo del recorrido iusfilosófico. El Derecho positivo, lo que incluye iuspositivismo y iusnaturalismo, es el tamaño sobre este universo jurídico, a través del Positivismo Jurídico.■

## **Método científico II – dificultades científicas y de manejo bibliográfico y barreras interdisciplinarias.**

El desafío de plantear *¿qué es Filosofía del Derecho?* desde criterios concertados a partir del sentido del mundo y el sentido de la vida, a partir de la condición del hombre paradoja<sup>11</sup>, significa comprender el sentido de lo jurídico a través de los «versos de una canción», por supuesto. Pero se trata de una canción que ha perdido su melodía, así que la condición de canción es algo inexistente.

Respecto a los «versos de una canción» se refiere a toda la exégesis sobre la herencia de los conciertos del hombre de orden teórico y práctico que hoy, curiosamente, no más se encajan coherentes desde el origen del discurso secular moderno sobre el hombre, humanidad y civilización. Y, luego, la melodía es, justamente, la crisis de este discurso como justificante de los sentidos de mundo y vida de este hombre y humanidad que, él mismo, ha categorizado y consagrado en el correr de los años, hasta hoy.

En síntesis, los versos de la «canción» surgen del marco cero de la razón moderna, así que la «melodía» es la historiografía e interpretación de los sentidos del mundo y de la vida, desde el cerco científico de lo universal aplicado al concierto de hombre y humanidad en vista de la concreción de la civilización en

---

<sup>11</sup> La condición del hombre paradoja es el origen de toda propedéutica y búsqueda del criterio de lo universal y lo eterno como medida y regla del mundo y de la vida, la cual se ensaya como trasfondo de todo el recorrido filosófico, incluso lo iusfilosófico. Se lo cita en Kant, — pues que fue él que sistematizó la filosofía desde un régimen científico y práctico, es decir, él expresa el sentido de estatuto y quehacer filosóficos, más allá de toda filosofía — “Pero la creencia meramente doctrinal posee en sí misma inseguridad. **A menudo nos vemos privados de ella debido a las dificultades que se presentan en la especulación, aunque indefectiblemente volvamos siempre a la misma. (...) El fin está aquí ineludiblemente fijado y, según mi conocimiento entero, sólo hay una condición bajo la cual ese fin coincida con todo el conjunto de fines y posea, con ello, validez práctica, a saber, que haya un Dios y que haya una vida futura.** Sé con toda certeza que nadie conoce otras condiciones que conduzcan a la misma unidad de fines bajo la ley moral. Consiguientemente, dado que el precepto moral es, a la vez, mi máxima (tal como la razón ordena que lo sea), creeré indefectiblemente en la existencia de Dios y una vida futura. Estoy seguro, además, de que nada podrá hacer vacilar esa creencia, porque ello haría tambalear mis propios principios morales, de los que no puedo abdicar sin convertirme en algo aborrecible a mis propios ojos.” [letra negrita añadida] De antemano, el argumento de este trabajo es que el sentido del mundo y de la vida del hombre ante su humanidad está en los fines de unidad a partir de la concordia de los principios cristocéntricos convertidos en principio de evolución de la presunta naturaleza humana y, luego, principios trinitarios convertidos en principio cosmopolita de humanidad, en torno a la civilización de lo humano, o sea, la medida y regla universal para toda naturaleza y libertad del hombre bajo su propia concertación en vista de su humanidad. KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [EL CANON DE LA RAZÓN PURA. Sección tercera. “La opinión, el saber y la creencia.”, A 828/ B 856], p. 644

torno al universo de lo humano, o sea, la unidad o síntesis del alma y espíritu del hombre desde su práctica y pragmática.

En definitiva, la crítica y propedéutica del hombre paradoja desafía elaborar un nuevo arreglo respecto al archivo y orden de la letra de la canción sobre el hombre ante su humanidad, en este caso, desde lo jurídico, o sea, más allá de la idea de derecho.

Resulta que la iusfilosofía contemporánea, desde el punto de vista de revisora del recorrido iusfilosófico, se limita a tocar la misma melodía, pero desde el manejo de instrumentos y conciertos hasta entonces no experimentado.

Dicho de otro modo, el dilema de la iusfilosofía no es poner coto a las vicisitudes actuales desde las fundaciones y fundamentos de la tradicional razón y racionalidad iuscientífica, sino que poner coto a la comprensión de su misión a pesar de la innovación e ineditismo que ellas se la prometió hace mucho.

### • **Dificultades científicas: orden general y particular**

Desde el marco de esta situación, la primera dificultad científica, de orden general, es acercar las ramas de Filosofía y Derecho, las cuales, a pesar de la construcción nombrada “Filosofía del Derecho”, operan desde valores, objetos y fines completamente distintos.

Desde esta constatación, resulta al descubierto el propio dilema de que tratar de Filosofía del Derecho, al menos desde la proposición de este trabajo, se resigna a acceder a un marco interdisciplinar que, absolutamente, aún no existe, tampoco sus criterios de examen se han esbozado nunca, excepto como síntesis de crisis del derecho hoy.

A lo sumo, se propone el análisis de un tema donde las herramientas de crítica, análisis y comprensión no se ponen al manejo, así que las ponderaciones y argumentaciones se construyen, al menos desde este punto de vista, de modo precario, si se considera la exigencia de verdades iuscientíficas consagradas desde la historiografía filosófica. De todos modos, de modo precario no significa sin rigor científico y metodológico.

Dicho de otro modo, el reto de la filosofía del hoy es tratar no solamente de su problema y dilema en torno a la crisis del derecho, sino que, — a la vez que no

aporta un método o métodos científicos seguros para tanto —, hace falta que se lo elabore y, luego, se lo aporte su tarea y misión principal. Desde ahí es que se pone el argumento de la condición del hombre paradoja, sin duda, una proposición y tarea de reforma de la perspectiva de Orden y ordenamiento del hombre ante su mundo.

Por ende, como ya dicho, si la tarea y la misión no es revisar el discurso secular moderno como melodía, sino que como letra de la canción sobre el hombre y su humanidad, por evidente, que la dificultad bibliográfica no está en el hecho de recoger la literatura filosófica y iusfilosófica, al modo de rigurosamente concertarla en torno a la finalidad de cuestionar y, luego, contestar los problemas y dilemas de la Filosofía del Derecho, respecto a su definición y sentido hoy.

En realidad, hace falta tomar en serio que todo el recorrido iusfilosófico está en torno a la noción de Derecho natural, desde el marco civil y político del pacto civil y social por la construcción de una civilización cosmopolita e histórica.

De un lado, ésta es la melodía, es decir, la historiografía en torno a la idea de derecho como altura y tamaño de la propia Filosofía del Derecho.

Por otro lado, ésta también es la melodía que se ha perdido como marco científico respecto al sentido de lo jurídico o, a lo mejor, a la idea del derecho. Es decir, *¿cómo entender filosofía y derecho sin estos marcos?*

Para aclarar la dimensión del problema, significa tomársela en serio desde la canción sin la melodía. Así decirlo, sin la melodía de la interpretación de autores dichos clásicos universales, como Tomás Hobbes y John Locke, en torno la construcción de la idea del derecho como marco de transición entre el Derecho de la naturaleza para el Derecho Natural (estado de naturaleza) y, luego, desde el Derecho Natural para el Derecho Positivo (pacto civil y social).

A partir de entonces está el problema de la filosofía de hoy, que, con ahinco, este trabajo propone sugerir como principio de labor filosófico y iusfilosófico, mientras que trae a la colación y afronta los dilemas en torno a la conservación y perpetuación del marco cero de la razón moderna. Entonces, de modo particular, la dificultad científica, por fuerza de resumen, así se resume:

1. El Derecho Natural no significa una conformación histórica o antropológica sobre lo jurídico, si se considera este desde la concertación de los cuatro criterios científicos que fundan toda la indagación de este trabajo, es

decir, lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo natural y lo moral. Luego, la dificultad científica está en el propio ámbito del interrogante, es decir, cómo entender el derecho, sus temas y dilemas hoy, sin la melodía del discurso secular moderno, es decir, sin la estructura y consecuencias de los grados históricos y sus marcos de evolución de hombre y humanidad.

2. El Derecho natural se lo apunta conformado en torno a los siglos XVI y XVIII, no sólo como respuesta a la insuficiencia del método escolástico, sino que como semillas de la noción de que la idea del derecho se realiza desde las relaciones entre gobernados y gobernantes, así que, para esto, hace falta un marco de codificación y metodología de los principios, reglas y normas en torno a la realización del derecho como cosa universal.<sup>12</sup> El marco del derecho natural está en concordia con el marco del derecho positivo, así que ambos juegan en torno al sentido de lo universal como idea del derecho. Por lo tanto, ¿cómo es posible reducir la Filosofía del Derecho al estudio del Derecho natural, desde el marco cero moderno? O sea, ¿el sentido de lo jurídico está integralmente enganchado a las consecuencias del fenómeno objetivo nombrado Estado, del fenómeno subjetivo nombrado persona y, luego, de la relación entre ambos, nombrado democracia y justicia, a modo de ejemplo? ¿Toda la idea de hombre y humanidad por lo jurídico se constituye por fundación del marco cero de la razón moderna?

---

<sup>12</sup> "(...) Systématisé par les juristes, adapté par eux aux besoins de la société moderne, le droit enseigné dans les universités depuis l'époque des postglossateurs s'est écarté de plus en plus du droit de Justinien, **pour devenir un droit systématique, fondé sur la raison, ayant de ce fait vocation à être appliqué de façon universelle.** Le souci de respecter le droit romain a fait place de plus en plus, dans les universités, à celui de découvrir et enseigner les principes d'un droit pleinement rationnel. Une école nouvelle, dite du droit naturel, triomphe dans les universités aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. L'école du droit naturel, qui vient à dominer la scène aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, s'écarte, à différents points de vue importants, de celle des postglossateurs. Abandonnant la méthode scolastique, elle porte à un haut degré la systématisation du droit, qu'elle conçoit de façon axiomatique, éminemment logique, à l'imitation des sciences. S'éloignant de l'idée d'un ordre social sur la considération de l'homme ; elle exalte les «droits naturels» de l'individu, dérivant de la personnalité même de chaque sujet. L'idée de droit subjectif va désormais dominer la pensée juridique. Récusant la conception classique d'un ordre tenant à la volonté divine et à la nature même *de choses*, rapportant toutes règles à l'homme considéré comme seule réalité existante, l'École du droit naturel, mal nommée, ne voit plus dans le droit un donné naturel, mais une oeuvre de raison. La raison de l'homme est appelée, désormais, à devenir le seul guide ; au temps de la philosophie des lumières, les juristes, s'inspirant d'un idéal d'universalisme, chercheront à proclamer les règles de justice d'un droit universel, immuable, commun à tous les temps et à tous les peuples. **Ces conceptions renforceront la tendance à un amalgame des coutumes locales et régionales; l'exaltation de la raison, le rôle nouveau reconnu à la loi par les doctrines volontaristes prépareront la voie à la codification.**" [letra negrita añadida] DAVID, René: Les grands systèmes de droit contemporains. 10 ed. Paris: Dalloz, 1992. p. 34-35

Efectivamente salta a la vista las dificultades científicas y metodológicas, a condición que son esos dos tópicos, en líneas generales, que definen las bases científicas sobre la investigación en torno a la comunicación entre filosofía y derecho hoy, a pesar del entrecruce monográfico y temático en torno a temas típicamente contemporáneos, como los métodos de derecho comparado ante la cooperación doctrinal de familias de fuentes distintas (*common law*, *civil law* y *socialista*) dada la fuerza del valor económico desde el punto de vista de la efectividad de la aplicación jurídica.<sup>13</sup>

Por oportuno, sobre los temas típicamente contemporáneos, se cita el tema de la Justicia ante el acercamiento del derecho y el moral desde la razón práctica facilitada por el neoconstitucionalismo. Los desafíos en torno a la concertación de ordenamiento jurídico comunitario, cuya centro de gravitación es un espacio de integración que, indudablemente, más allá del derecho tradicional, ha significado constante esfuerzo por el devenir del sentido de lo juicio que, en el presente, por su parte suele desafiar a no se realizarse desde las primeras expectativas políticas, además de otros temas.

Por ende, este trabajo no trata de concertar la interpretación de los autores clásicos en torno a la recuperación de la letra de la melodía de lo jurídico, desde el hombre ante su humanidad, por el apelo de los sentidos de mundo y de la vida y, luego, el aprisionamiento de ambos a través de los misterios que se revelan hacia el saber y conocer de la comunicación entre filosofía y derecho, a pesar de conceptos de Derecho Natural o Derecho Positivo. En suma, esos postulados científicos no sirven para basar la indagación. Hace falta provocar nuevas salidas y ensayar nuevas melodías (teorías, según Hokheimer), pero sin reprochar las letras de esta canción (documentos, según Hokheimer).■

---

<sup>13</sup> "La economía ha cambiado la naturaleza de los estudios legales, el entendimiento común de las reglas y las instituciones legales, e incluso la práctica del derecho. (...) la economía ofreció una teoría científica para pronosticar los efectos de las sanciones legales sobre el comportamiento. (...) la economía ofrece una teoría del comportamiento para pronosticar cómo responderán los individuos ante los cambios de las leyes. Esta teoría rebasa a la intuición, así como la ciencia rebasa al sentido común. Además de una teoría científica del comportamiento, la economía ofrece un criterio normativo útil para la evaluación del derecho y de las políticas públicas. Las leyes no son sólo argumentos arcanos técnicos: son instrumentos para lograr importantes metas sociales. A fin de conocer los efectos de las leyes en estas metas, los jueces y otros legisladores deben poseer un método para evaluar los efectos de las leyes sobre importantes valores sociales. La economía pronostica los efectos de las políticas sobre la eficiencia, la cual es siempre relevante para la elaboración a un costo menor. Los funcionarios públicos nunca defienden el dispendio del dinero. Además de la eficiencia, la economía pronostica los efectos de las políticas sobre otro valor importante: la *distribución*." COOLER, Robert; ULEN, Thomas: Derecho y economía. Trad. Eduardo L. Suárez. México: Fondo de Cultura Económica, 1998. p. 12-14



## • De las barreras interdisciplinarias

Pues bien, sobre las barreras interdisciplinarias, este trabajo asume el desafío de acercar los razonamientos sobre la comunicación entre filosofía y derecho, de modo a compaginar, en único golpe, tanto la investigación filosófica como la investigación iusfilosófica. Pero hace falta un principio de petición de base común que las una desde el un supuesto marco de origen.

Desde otras palabras, el punto de inflexión está en los elementos o sentidos a través del cual filosofía y derecho, en muchos momentos, ofrecen posibilidades de concierto y entendimiento, o sea, el sentido de mundo y el sentido de la vida, desde la condición del hombre paradoja, más allá del marco cero de la razón moderna.

El marco cero de la razón moderna, como adelante se entera, conformó la distinción disciplinaria entre Filosofía y Filosofía del Derecho, al modo que cada una, a partir de ahí, se constituye científicamente por valores, medios y fines que se las alejan, aunque se lleva en cuenta el problema de la Justicia, a modo de citación, que, en realidad, es una referencia débil de intento interdisciplinario bajo el punto de vista de la autonomía y autenticidad de un concierto iusfilosófico en torno a principios, causas y elementos reales.

De modo general, el principal motivo de este suceso, confirma la fundación y fundamentación científica de este trabajo. Para así decirlo, el marco cero de la razón moderna crea el sentido de autonomía y autenticidad científica de cada una de estas disciplinas, desde la exposición de la condición paradoja del hombre, esta simplificada por una idea de alma y cuerpo que, luego, se ven reducidas al uso de la razón humana desde la vía del juego entre naturaleza y libertad, por disposición teórico en vista de la ciencia y, al mismo tiempo, por disposición práctica en vista de la política y prudencia, así que todo concierto y realidad se principia y se reanuda desde el marco cero racional del hombre, ahora, marco de la historia y existencia de la altura y tamaño de los sentidos de mundo y vida terrenos.

Resumiendo, otra vez sobre el caso de la Justicia. Éste pone al descubierto el tópico que se aborda aquí.

En efecto, desde la naturaleza, a partir del punto de vista del uso especulativo se apropia la labor de la Filosofía, así que, a modo de ejemplo, aunque se cuestione el

problema de la Justicia, desde métodos y fundamentos desde episodios prácticos, al final, siempre resulta la cuestión *¿qué es Justicia?*

Aparte, desde la libertad o ética, a partir del punto de vista del uso práctico se apropia la Filosofía del Derecho. Así que, a modo de ejemplo, aunque sobre el problema de la Justicia, desde métodos y fundamentos desde episodios prácticos, todo suele estar en torno a la cuestión *¿Qué Justicia? ¿A qué sirve la Justicia? Al fin, ¿cómo entender el sentido de la Justicia por la Filosofía del Derecho?*

Al fin y al cabo, la respuesta es que, a pesar de la coherencia del desarrollo de ideas, todo resultado suele ser precario y efímero — en única palabra, *¿De hecho, existe Filosofía del Derecho?*

A propósito, el distanciamiento o desconcierto disciplinario — barrera disciplinaria — se debe no sólo al dilema interdisciplinario de no se constituir un marco de comunicación inicial para la posibilidad de diálogo y comunicación disciplinarios y científicos, además del marco cero ficcional de la razón o el marco persistente de la condición del hombre paradoja.

Para así decirlo, las personas que operan desde el ámbito de la Filosofía, sobre la Filosofía del Derecho — y, luego, desde el Derecho, aún sobre la Filosofía del Derecho —, no suelen entablar diálogos de misma propiedad y lenguaje, tampoco de misma autoridad, según el juzgamiento que ellos mismos aportan respecto a su propio obrar, a pesar de que comparten problemas prácticos, como la cuestión de la Justicia.

Lo que pasa es que el primer grupo, los filósofos, suelen mirar con arrogancia a los segundos, en razón de que ellos manejan sus decisiones desde el ámbito de sus labores prácticas y las crisis de sus conceptos, así que muchas veces suelen contradecir los criterios científicos que solían manipular de antemano.

Respecto al segundo grupo, los filósofos de derecho, por igual, suelen mirar aquéllos no sólo con arrogancia, sino con desmerecimiento a la labor de fondo iusfilosófica que producen, a condición de que producen textos que no sirven a cuestiones prácticas, a pesar de los parámetros de científicidad en vista de la doctrina iusfilosófica. Es decir, no contestan problemas forenses reales, así que se los tiene enclausurados en el orden del vacío y de la contemplación retrógrada.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> “No se trata aquí de poner una vez más en pie la polémica profesional que en ocasiones ha enfrentado a los «filósofos» y a los «filósofos del Derecho». La especulación filosófica no es patrimonio de grupos ni admite

En revancha, lo que se propone en este trabajo es evidenciar que el problema no está en uno u otro grupo desde un punto de vista ético, tampoco en la dicha cisión disciplinaria provocada por la razón secular moderna y, mucho menos, en alguna clase de ruptura del pensamiento vivo, etcétera.

Hace falta decir que el problema está en la toma en serio del sentido de lo jurídico por el marco del Derecho Natural como historia y ciencia de hombre y humanidad, desde modo absoluto: el problema se ponen desde la melodía (teoría), no de la canción (documentos).

En lo que respecta, la barrera interdisciplinaria se principia desmoronar, a la condición de que se considera aceptado la labor de estudiar Filosofía y Derecho más allá del marco cero de la razón moderna. Este es el reto de esto trabajo, así que, sobre el resultado, se asume el riesgo de un planteamiento insólito desde la mirada de uno u otro grupo. Del contrario, se tornaría imposible realizarlo.

Sin embargo, la toma en serio de este riesgo no figura ninguna arrogancia implícita en esta faena, tampoco, por parte de la autora, sino que una exigencia íntima del ámbito del dilema del objeto que se afronta. Es decir, es urgente que se concierte la condición y situación filosófica del presente, incluso la iusfilosófica, a partir de sus propios juzgamientos y necesidades: nadie está preso a un marco condicionante de designios de hombre y de humanidad en vista de un destino civilizacional.

En otras palabras, no se desea un apelo interdisciplinar, sino el apelo por la lucidez del sentido de lo jurídico, más allá de sus conformaciones que, a causa de dichas universales, luego, se fijaron tradicionalmente insuperables. El precepto de rigor científico, por lo tanto, desde el punto de vista filosófico o iusfilosófico, no exige sólo cambio de mentalidades en torno al trato de las consecuencias y conceptos desde los universos de los grados históricos modernos, sino que valentía por hacerlo y concretarlo desde ahora.

---

monopolios; consistiendo en un modo de conocer y siendo el conocimiento una actitud natural, la filosofía se ofrece como tarea a todo hombre, pues todos están potenciados para ella, con tal que satisfagan los requisitos mínimos que tal tipo de conocimiento exige." FERNÁNDEZ-GALIANO, Antonio: Relativismo gnoseológico y relativismo jurídico. Separata. En: Revista General de Legislación y jurisprudencia, enero de 1968. p.6

## •Dificultades bibliográficas

Desde lo anterior, la dificultad bibliográfica en torno a la fundamentación del tema y problema de este trabajo se refiere a la propia noción de llevar en serio la condición y situación paradójica del hombre que, hasta hoy, está pendiente de reconocimiento y ensayo literario y filosófico, más allá de su relación con el sentido de lo jurídico, desde un postulado ontológico; y, luego, con la idea de derecho, desde un postulado epistemológico.

Para así decirlo, no existen, al menos de modo evidente y palmario, literaturas que traten del tema y problema de la comunicación del estatuto y quehacer común entre filosofía y derecho aún. Hace falta construir la historia y la filosofía de hoy.

En el fondo, se plantea la idea de que la humildad filosófica no está en recibir la enseñanza de los clásicos como destino y documento de única vía de evolución y cosmopolitismo.

Consecuentemente, esto significa que en este trabajo nada se echa accidental. No se trata del uso de laxismo filosófico o iusfilosófico impensado o falta de rigor metodológico y científico: no se investiga textos y autores filosóficos y iusfilosóficos. Tampoco se concentra en tejer nuevas tesis en torno a sus concepciones de Derecho natural, Pacto civil y social y Derecho Positivo en torno a la Filosofía del Derecho. Mucho menos se pretende revisar y reformar ese recorrido historiográfico, al modo de que se resulte el “debe ser” la lectura de la Filosofía del Derecho.

Además, no se comparte con el marco cero de la razón moderna, así que, tampoco con un tránsito o ruptura de una idea de derecho que pasa de un estado primitivo de derecho de naturaleza, para derecho natural y, luego, para derecho positivo, al modo que en este *íter*, el hombre se plantea nuevos valores en torno a su supuesta esencia y existencia que, luego, a la razón que se alejan de una cierta “animalidad” natural, se consagra, por fin, una cierta “civilidad” según su libre arbitrio y albedrío en el correr de los años. El trato de “escuelas” o “teorías” o “doctrinas” sobre lo jurídico no se hacen al modo tradicional, lo que no significa, más una vez, falta de rigor científico, intelectual o fallo de manejo de contenidos filosóficos, desde sus planes tradicionales, por igual.

A decir verdad, el hilo conductor del desarrollo del tema es evidenciar el dilema de la crisis del derecho, desde la crisis de la Filosofía del Derecho, al punto que esta se confirma sinonimia de Positivismo Jurídico desde su marco de origen, a la

vez que de ahí se pone al descubierto la razón de los sentidos de lo jurídico, es decir, de la idea del derecho.

En suma, en este trabajo, todo se pone más allá de la historiografía y categorías consagradas por el discurso secular moderno y, luego, manejadas por la revisión y reforma iuscontemporáneas.

Sustancialmente, la dedicación está en torno a la proposición ontológica de tomar en serio los documentos filosóficos a partir del origen de la condición del hombre paradoja del hombre, así que distante de la versión tradicional de la Filosofía primera o Metafísica desde el marco cero de la razón moderna, como designio y destino de hombre y humanidad, se pretende evidenciar los problemas de formación del sentido de lo jurídico, desde la idea de derecho orientada según el marco moderno, en especial en torno a la persona como sujeto de pretensiones jurídicas jurisdiciables.<sup>15</sup>

Ya expuesto este plan, sobre las dificultades de manejo bibliográfico, desde el punto de vista metodológico, el problema es que este trabajo manipula el recorrido filosófico y iusfilosófico desde la condición del hombre paradoja a través de su cuatro criterios, todo a pretexto del sentido de lo jurídico en torno al acercamiento entre Filosofía y Derecho.

Desde ese modo, las presentaciones de los apartados se manejan en función de estas circunstancias y problemas. Entonces, se da relieve al hecho de que, lo que podría ser considerado como ignorancia en términos de interpretación filosófica y/o

---

<sup>15</sup> Tradicionalmente la idea del derecho se funda y se fundamenta en la idea de persona. Desde este enfoque, - que es epistemológico, si se considera el objeto de este trabajo-, la posibilidad de un ordenamiento jurídico sólo se manifiesta desde el marco cero de la razón, justamente porque es, a través de ello que el discurso de secularización moderno consagra el marco cero de la persona como sujeto de derechos y deberes en un universo ilustrado y civilizado por una regla de derecho. Ésta, a su parte, también es medida de derecho a través de la razón del hombre, es decir, un marco racional que se apoya tanto en la condición de la naturaleza humana dicha ilustrada, volcaca al progreso personal, como situada a la condición de libre, desde el uso de la libertad por la medida de la regla del derecho, desde valores positivados al ámbito cultural, moral y social, todo volcado a la evolución del género humano. Así que la idea de derecho sólo existe desde la conformación de esta de este sujeto de pretensiones jurídicas jurisdiciables, así que desde el antaño, se la aporta inexistente o aún un prototipo primitivo de persona. A ver, "(...) compete a la filosofía del derecho analizar el sujeto de la relación jurídica o de justicia, que es la vez, el destinatario de la norma. **Se trata, en definitiva, de estudiar al protagonista y – en otro aspecto al antagonista – de las relaciones propias del orden jurídico. Hemos de hablar del hombre, pues sólo del hombre es predicable el derecho y únicamente en el mundo humano se da la realidad jurídica. Pero al hablar del hombre en lo que al orden jurídico se refiere usamos el término persona, como palabra que evoca una dimensión o condición del hombre. Si en lugar de hombre utilizamos el vocablo persona es para dar a entender algo de lo que es el hombre y por lo cual es el centro del orden jurídico.**" HERVADA, Javier: Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1992. [LECCIÓN IX, « La persona »], p. 425

iusfilosófica, o, hasta mismo, franco equivocación de la apropiación de teorías o doctrinas filosóficas, desde los grados históricos-filosóficos tradicionales, nada más es que el movimiento de la argumentación en torno al hecho de que la filosofía y, luego, la iusfilosofía, no se resumen tampoco se agotan en el marco cero del discurso secular moderno y sus consecuencias historiográficas y científicas. El estudio en caso parte de la condición y situación del hombre paradoja tradicional. No del marco cero de la razón moderna.

Dicho de otro modo, a costa de mucho trabajo, la topología en torno a la revisión y reforma iusfilosóficas es mero pretexto para la búsqueda de la tipología del sentido de lo jurídico desde la comunicación entre filosofía y derecho<sup>16</sup>, a partir de cuatro criterios ya mencionados, así decirlo, lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo moral y lo natural, todo desde el marco de la condición del hombre paradoja, éste más allá del marco cero de la razón doble:

1. Las características que atribuyen a los autores clásicos o los conceptos cuya la universalidad se les reseña al modo de las épocas históricas que, mientras tanto, se les encasilla, de cierto no revela, como regla, el orden armónico respecto a la idea de mundo y de vida como rasgo propio de ellos y sus escritos.
2. Los textos filosóficos y iusfilosóficos deben ser conocidos a través y desde la condición y situación del hombre paradoja, tal cual se revela. Así que los criterios de análisis, — al menos como propuesta de desafiar ¿qué es Filosofía del Derecho hoy? — implica entender que es lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo natural y lo moral como sentido de mundo y vida, a partir de un

---

<sup>16</sup> “En suivant les chemins de la cosmologie, de la théologie et de l’humanisme qu’a empruntés la pensée pour comprendre le droit naturel, nous pourrions voir qu’en cette topographie s’est dessinée la typologie de son concept. Plus qu’une imposante chronologie, c’est une vaste cartographie qu’une telle démarche offre au regard. En l’occurrence, l’histoire des philosophies et des doctrines n’est pas une fin en soi ; elle apparaît comme l’atelier où se sont forgés, nonobstant des rémanences, des interférences ou des surcharges sémantiques, les divers modèles de l’idée tenace et multiforme de droit naturel. Dans ce long itinéraire, explorons les lieux de naissance que la tradition a assignés au droit naturel. Nous pourrions capter en eux, au-delà de l’intuition originaire qui en a fiat naître l’idée, les motivations et les contenus qui la caractérisent. Nous verrons que ceux-ci déterminent, plutôt que des stéréotypes, des horizons de signification aux tonalités normatives enchevêtrées. En des styles et en des tournures polymorphes, s’affirme de la sorte, au fil des discussions et des controverses parfois vives qui accompagnent comme leur ombre les analyses philosophiques pénétrantes qui en ont sondé le concept, la reconnaissance quasiment institutionnelle, pourtant embarrassée et lourde d’ambiguïté, de la norme jusnaturaliste.” [letra negrita añadida] GOYARD-FABRE, Simone : Les embarras philosophiques du droit naturel. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2002. [De la topologie à la typologie du droit naturel], p. 8-9

problema y dilema que asoma el conflicto que es, ya en sí misma, la existencia humana.

Hechas estas consideraciones, de modo práctico, desde el punto de vista filosófico, este trabajo se ha orientado desde el análisis de textos filosóficos clásicos, de modo a contemplar la exposición de los criterios citados y, al mismo tiempo, en vista del problema y dilema del encuentro entre filosofía y derecho.

Por ende, no es fortuito que, de manera sobrecogida, de golpe se presente un orden de argumentos de nociones y versiones distintas de la interpretación clásica de la filosofía y de la exegesis profesional de la iusfilosofía. Hace falta atender al tema y sus dilemas, mientras que, hace falta entender el sentido de lo jurídico desde un origen que se extienda posible el diálogo entre filósofos académicos y filósofos profesionales del derecho.

En concreto, la búsqueda no es por la reproducción filosófica original tampoco por la producción iusfilosófica inédita. El reto es entender y aclarar el escenario, dilemas y problemas, para empezar una nueva era de esclarecimiento del hombre en torno a su humanidad, desde el esfuerzo e influjo de muchas mentes y muchas manos, sobre todo desde lo jurídico, a la razón que en lo jurídico está la evidencia ontológica de la condición paradójica del hombre y, de modo más palmario, la constatación epistemológica de la situación de esta condición, desde la persona como idea de derecho, consonante el diagrama a continuación.

Para concluir, se lo cree que este modo, de momento, es lo único modo lúcido respecto al problema y dilema de la Filosofía del Derecho. Pero no desde una proposición interdisciplinar, por casualidad, sino que, por destinación, del propio enlace y acercamiento entre las dos ramas que fingen preformar este fenómeno de mundo y vida del hombre y su humanidad, nombrado sencillamente derecho. ■

## **Plan de entendimiento interdisciplinario entre Filosofía y Derecho.**

**El hombre paradoja: plan ontológico del sentido de lo jurídico.**

**La persona: plan epistemológico de la idea del derecho.**

En esa conjetura, se presenta claro que el plan ontológico de este trabajo se elabora desde la condición y situación paradoja del hombre con la finalidad de entender la dicha crisis de autonomía del estatuto y autenticidad del quehacer de la Filosofía del Derecho, en torno a la crisis del derecho hoy, sobre todo desde los pronósticos y diagnósticos de la iusfilosofía contemporánea.

Desde entonces, para revelar el plan interdisciplinario entre Filosofía y Derecho, al modo de facilitar el entendimiento de este trabajo de antemano, el punto de partida es el argumento de que el sentido de lo jurídico, desde el plan ontológico y, al mismo tiempo, la idea de derecho (altura y tamaño del universo jurídico), desde el plan ontológico, está pendiente de la concertación de la noción de persona.

Por consecuencia, si el derecho, según el discurso secular moderno, aporta su marco de origen en la Modernidad, no es en razón de la fuerza de la racionalidad política y científica que esta esboza desde la autonomía del estatuto y la autenticidad del quehacer jurídicos, sino que en razón de la consagración de persona y sus consecuencias.

Aparte, si este mismo derecho significa una historiografía de hombre y humanidad, en torno a una búsqueda propia de civilización, se debe al desarrollo de la idea de persona, más allá de la supuesta evolución de los usos de la razón del hombre, sus consecuencias y justificantes.

No obstante, el sentido de la persona o, hasta mismo, la probable concertación conceptual no está en función de la razón, sino que en vista de los criterios de lo sobrenatural, de lo sobrehumano, de lo moral y de lo natural. Hipótesis ésta que desbarata la regla del “nomos versus physis”<sup>17</sup>, en virtud de que el marco cero de

---

<sup>17</sup> “The contrast between NOMOS is variable, impermanent, and artificial, and PHYSIS as necessary, universal, and permanent was a common place. In arguing for his thesis that “by nature all people, foreigners and Greeks alike, are naturally similar in all respects... Things that are “by nature” are necessary; also PHYSIS, in the sense of the nature of something, implies that some features of that thing are necessary, those it has by virtue of being the type of thing it is. For example, Socrates has some features by virtue of being a human. Being a human, he has human nature, the nature of a human being. As a result, he has characteristics, for example, breathing



hombre y humanidad no se sostiene en el marco cero de la razón, sino que en el marco cero de la persona que, desde el punto de vista ontológico, significa la conformación de la condición y situación de las consecuencias del hombre como incondicionalmente paradoja.

Pues bien. Para aclarar, resulta que el punto de inflexión entre filosofía y derecho esta en el reconocimiento del marco del hombre paradoja, pues que el marco racional o la razón moderna es insuficiente para entender y examinar la comunicación entre ambas ramas.

A partir de esta situación, desde el objeto de plantearse el sentido de lo jurídico, de acuerdo con el material que se puede bien manejar y fácilmente comprender, la sentencia pedagógica es que, desde el plan ontológico el sentido de lo jurídico se establece a partir de la condición paradoja del hombre. De tal modo que, desde el plan epistemológico, esta condición paradoja se pone al descubierto a partir del contexto de persona que, en cada época, se entabla a través de la idea del derecho, es decir, la altura y tamaño del universo jurídico como regla y medida de lo jurídico.

---

through the mouth and nostrils, that he shares with all other humans. These features are universal and permanent — they belong to all humans whenever and wherever they may live. The nature of the contrast between NOMOS and PHYSIS can be construed variously. It is related to the contrast between the prescriptive (how things ought to be) and the descriptive (how things are), though it is not the same, since some attributed a prescriptive dimension to PHYSIS as well as to NOMOS (if things are such-and-such by nature, that is how they ought to be). Among other aspects of the NOMOS-PHYSIS antithesis is the contrast between appearance (how things seem to someone) and reality (how things are in fact). Another is the opposition between the artificial, or man-made, and the natural. Yet another is that between the contingent, or accidental and the necessary. **In addition, the interplay of NOMOS and PHYSIS was conceived in different ways. Some saw them as hostile to one another, each prescribing situations and behavior the other proscribes. Others saw them as complementing one another. PHYSIS providing a range of options and NOMOS determining which of these to adopt. Still others claimed that NOMOS is based on PHYSIS, thus employing the terms of the debate while undermining the dichotomy between them. We even find the phrase “NOMOS OF PHYSIS,” “law of nature”, in the sense of “what nature prescribes,” as opposed to the NOMOS which humans establish. Finally, different writers expressed different evaluations and preferences. Some held it best to follow NOMOS because it permits us to live in civilized society; without NOMOS we would be reduced to a state of nature where life is, in the memorable words of the seventeenth-century philosopher Thomas Hobbes, solitary, poor, nasty, brutish, and short. Others saw NOMOS as a conspiracy of the weaker to defeat the naturally stronger who have a natural right to rule and do what they wish. A superior person should follow the dictates of PHYSIS rather than those of NOMOS. Again, the view was expressed that we should follow NOMOS when others are looking, and PHYSIS when they are not. And some “realists” believed that as PHYSIS is necessary are inevitable, considerations of NOMOS are simply irrelevant.** The rest of the chapter will show how the NOMOS-PHYSIS debate was explored and exploited in the fifth and fourth centuries.” [letra negrita añadida] MCKIRAHAN, Richard D.: Philosophy before Socrates: an introduction with texts and commentary. Indiana: Hackett Publishing, 1994. [19. The Nomos-Physis Debate] p. 392-393

Ahora bien, en el trasfondo de la condición y situación del hombre paradoja está el «cristianismo más allá» como precepto de hombre y humanidad. Cristianismo más allá significa comprender la noción de cristianismo más allá de aportaciones teológicas y científicas, con el propósito de situarlo como tesis metafísica en torno a la condición paradoja del hombre.

La clave de bóveda de la comprensión de la condición del hombre paradoja, la cual se revela como situación desde el hombre como persona, está en esta aportación metafísica que, aquí, se la trata como el marco planetario. Sin duda es muy difícil comprenderla y dimensionarla debido el hecho de que, además de que el hombre se ha cultivado desde el marco cero de la razón, lo que sucede es que resulta dificultoso concebir a sí mismo, de modo a cambiar el marco cero de entendimiento sobre el mundo y la vida tradicional a favor de un viejo conocido que, ahora, hace falta revelar.

Para así decirlo, el cristianismo es tesis fundante de hombre y su humanidad, no lo contrario. La razón, que luego se explana, es que el sentido de cristianismo significa el propio sentido y misterio sobre el mundo y la vida desde la concertación de la persona en el correr de la existencia conciente del hombre en la Tierra.

En adelante, la revisión y la reforma de la comunicación entre Filosofía y Derecho se debe elaborar a través de la condición y de la situación del hombre paradoja tradicional, cuya evidencia más inmediata, al menos desde el ámbito de lo jurídico, es la condición de poseer naturaleza a la imagen de lo divino o Dios; y, luego, en función de esta constatación, la situación de detener la libertad en función de esta naturaleza, así que la libertad está para el cumplimiento de designios y destinos peculiares a la condición de imagen de Dios, o sea, el hombre es copula del mundo terrenal. En síntesis, la búsqueda por una Civilización del hombre, en especial la jurídica, se hace desde el juego entre naturaleza y libertad, un marco que es absolutamente autónomo en relación a todo marco ontológico y epistemológico, en especial la razón moderna.

En lo que respecta a esta paradoja «naturaleza versus libertad», desde la propedéutica del hombre paradoja, a través de los cuatro criterios de apoyo filosófico, la noción de sentido de lo jurídico en el correr de los años se decanta por la evidencia de la persona, como ya dicho. Persona se establece, luego, según la era del Hijo, del Padre y del Espíritu que, de modo general, se conforman desde categorías científicas demostrables, respectivamente, a través de los conocidos

Renacimiento, Modernidad y Contemporaneidad, incluso los ensayos iusfilosóficos de la Antigüedad y el Medievo.

Por lo tanto, en la era del Hijo el hombre da énfasis a la condición *imago Dei* de su naturaleza a favor de la construcción de la dignidad de la persona como fuente de lo universal en torno a la idea del derecho. Por esto se trata de la era del Hijo, es decir, la naturaleza es la condición de su empeño por la construcción de su mundo, así que el hombre aún se queda pendiente de lo sobrenatural y lo sobrehumano como fuente de su existir y reflexionar: su mundo y su vida está a propósito de la idea de Dios. La fuente del derecho se establece desde la persona. El fundamento del derecho, a su turno, es la condición de fijación de la dignidad de la persona, es decir, la regla del derecho concebida de acuerdo con un determinado *more geométrico* sobre el sentido de mundo (altura o límite) y, al mismo tiempo, un determinado discurso lógico-matematizable sobre el sentido de la vida (tamaño o posibilidad).

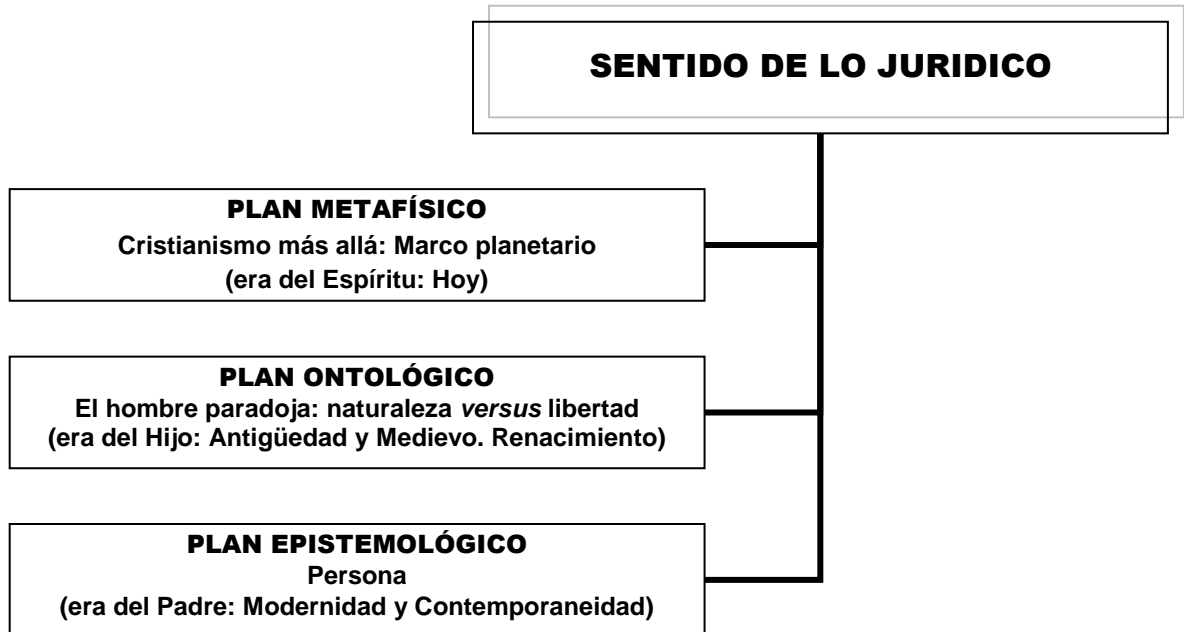
Enseguida, en la era del Padre el hombre da énfasis a su libertad, la cual se construye a pesar de que se tenga la prueba de la existencia de lo sobrenatural y de lo sobrehumano. Es el marco cero de la razón que se le torna autónomo en vista de su condición anterior, es decir, el sentido de dignidad se extiende más allá de la simple naturaleza donada en torno a fines a cumplir, así que el hombre se da a sí mismo sus fines, a pesar del hecho de la idea de la existencia de Dios. Desde este escenario lo sobrenatural y lo sobrehumano se torna el Estado como legitimación de la concretación de la situación existencial de la persona, desde lo jurídico.

Finalmente, hoy, en la era del Espíritu el hombre da énfasis a la persona como marco del sentido de mundo y de vida, así que la efectiva existencia de lo sobrenatural y lo sobrehumano, o hasta mismo, la prueba de la idea de Dios pierde importancia, a la vez que la persona ya es el centro y epifenómeno de los límites y posibilidades de lo sobrenatural, lo sobrehumano y lo moral y lo natural. Desde esta situación, el sentido de lo derecho se pone al descubierto desde muchas facetas y tintes.

A continuación, se expone el plan de este trabajo, desde el orden metafísico, ontológico y epistemológico, tal cual se lo considera. Y, además, el plan del análisis de filosofía y derecho tanto desde el marco cero de la razón moderna (el abordaje tradicional) como del marco planetario de la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja, de modo a exponerlos en confrontación desde el comienzo. ■

## DIAGRAMA-SINOPSIS I

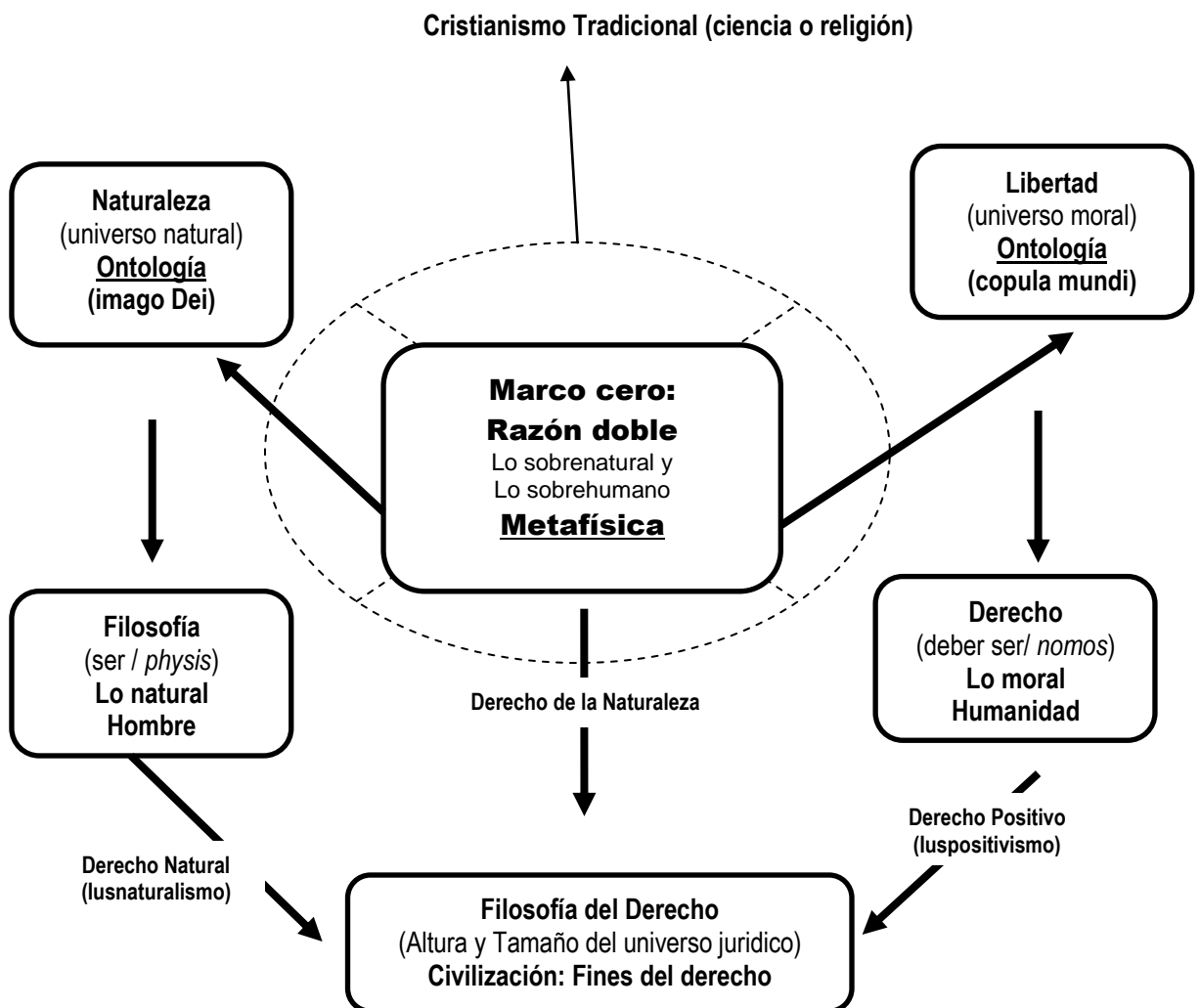
Planes de entendimiento interdisciplinario. Filosofía y Derecho según la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja.



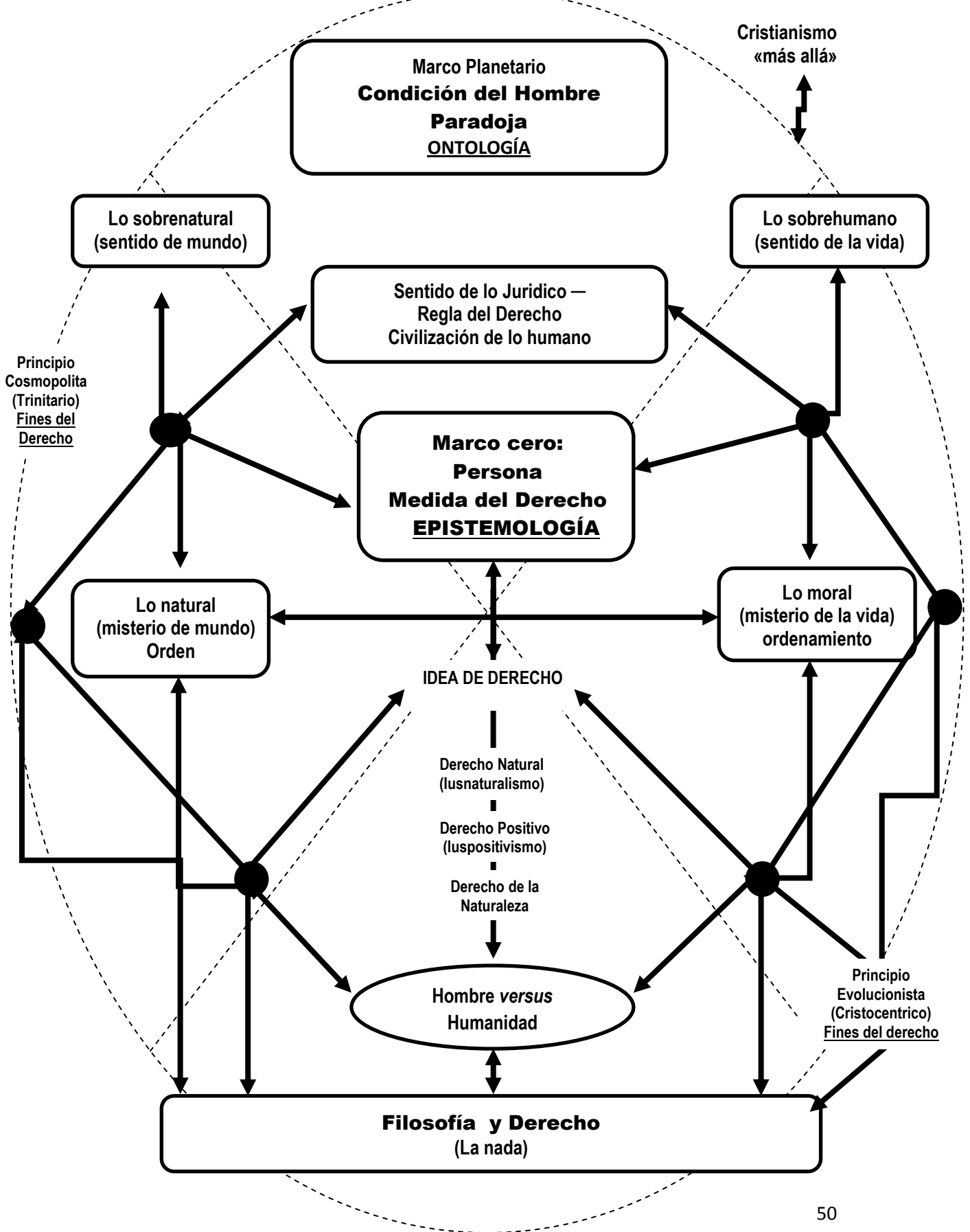
## DIAGRAMA-SINOPSIS II

Planes de entendimiento de abordaje iusfilosófico.  
Marco cero de la razón moderna y marco planetario de la  
propedéutica de la filosofía del hombre paradoja.

### Marco cero razón - discurso secular moderno: «Civilización lusfilosófica»



Marco planetario– propedéutica de la filosofía del hombre paradoja



## Esquematización de la tesis doctoral

Esta tesis doctoral está repartida en dos grandes partes, desde tres volúmenes.

La primera parte se nombra «**¿Qué es Filosofía del Derecho?: Temas, Problemas y Dilemas**».

En ella se expone la propedéutica del análisis iusfilosófico y, luego, se presenta todos los matices del objeto a través del cual se decanta el problema y el tema del trabajo, es decir, *¿Qué es Filosofía del Derecho hoy?*

En esta instancia, la crítica de la filosofía del hombre paradoja cuestiona el tema y dilema de la Filosofía del Derecho que, hoy, se la pone en crisis de autonomía y autenticidad, desde su carácter triple. O sea, como ciencia sobre el sentido de derecho (estatuto); como saber prudencial sobre los criterios de aplicación del derecho (quehacer); y, aún, como conformación de los fines del derecho en vista del resultado jurídico en torno a la resolución de los conflictos jurisdiciables.

En líneas generales, el planteamiento es aclarar *¿Qué es Filosofía del Derecho?* a partir de su origen y desarrollo hasta el presente.

La hipótesis de trabajo es cuestionar si la Filosofía del Derecho posee una verdad u objeto científico o prudencial o teleológico que se le impute el carácter de poseer criterios de autonomía y autenticidad propios.

Desde este caso se formula los problemas y principales temas que serán tratados en el segundo apartado a través de los principales personajes que dibujan criterios de comunicación entre filosofía y derecho, a propósito del concierto del mundo y vida del hombre.

Ahora bien, la segunda parte se nombra «**Filosofía del derecho: reforma y revisión iusfilosófica de la Antigüedad hasta Hoy.**»

Desde ahí se hace la revisión y, mientras, la reforma de la interpretación del recorrido iusfilosófico tradicional sobre la comunicación entre filosofía y derecho, desde la Antigüedad hasta hoy, de acuerdo con las problemáticas (tema, problema y dilema) expuestas en la primera parte.

El objetivo es desplegar la falsa idea de que el sentido del derecho es puramente epistemológico y tecnológico y, aún, que su finalidad es la Justicia, la cual se concierta de acuerdo con el contexto y contingencia histórica.

La historia de la Filosofía del Derecho no es la historia del Derecho natural tampoco de una idea del derecho a través de la Justicia. Todo lo contrario. La historia de la Filosofía ante el Derecho, es la historia de la comunicación y concertación del criterio jurídico y político en torno el Orden del mundo y ordenamiento de la vida de la condición paradójica del hombre, así que para cada criterio en torno a lo político ante lo jurídico, se manifiesta una forma particular de concebir la conformación de los sentidos de lo jurídico y, luego, de la relación filosofía y derecho.

En fin, Filosofía del Derecho y Positivismo Jurídico suelen ser la misma cosa desde un abanico de perspectivas distintas a lo largo de la historia del hombre que peticiona su humanidad, a propósito de la civilización de lo humano.■



## Plan de la tesis doctoral

Esta tesis doctoral se reparte en tres volúmenes:

### ► PRIMER VOLUMEN — [pp. 17/ 548]

**Introducción**

**Prolegómenos**

**Primer Bloque:**

«¿Qué es Filosofía del Derecho?»

- Temas
- Problemas
- Dilemas

### ► SEGUNDO VOLUMEN — [pp. 550/1022]

**Segundo Bloque:**

«Filosofía del derecho: revisión y reforma iusfilosófica de la Antigüedad hasta Hoy.»

- Revisión y Reforma iusfilosófica: Antigüedad.
- Revisión y Reforma iusfilosófica: Medievo.
- Primer Epílogo
- Revisión y Reforma iusfilosófica: Medievo.

### ► TERCER VOLUMEN — [pp. 1024/1471]

**Segundo Bloque:** (continuación)

«Filosofía del derecho: revisión y reforma iusfilosófica de la Antigüedad hasta Hoy.»

- Revisión y Reforma iusfilosófica: Modernidad.
- Revisión y Reforma iusfilosófica: Contemporaneidad.
- Epílogo final
- Glosario
- Índice remisivo
- Índice onomástico
- Fuentes generales
- Fuentes específicas
- Bibliografía general
- Revistas científicas
- Documentos electrónicos
- Índice de gráficos, tablas y cuadros ■

# PROLEGÓMENOS

## El tema y dilema de la Filosofía del Derecho es salir de su historia. Pero sin suicidarse.

Pourquoi le terme «philosophie du droit»? Mais parce que notre office propre es d'employer les termes justes. Et tel est le cas. On me conseille d'y substituer, comme agréable au ministère, celui de sociologie du droit: mais je ne veux pas d'une science qui commence par un gros mensonge. Pourquoi «philosophie du droit»? Mais parce que vous n'en voulez pas. Déjà le terme est plein de sens, il est un programme, une victoire. Il est la seule chose qui peut-être, parviendra jusqu'au gros public, infatué de science, de technique, de mécanisme, et qui jamais ne pénètre au-delà des mots, des emblèmes, des étiquettes. Si ce drapeau n'est point déployé, qu'est-ce qui reste de la bataille? Michel Villey<sup>18</sup>

Hoy la Filosofía del Derecho señala su principal obligación como el dilema de salir de su propia historia, pero sin suicidarse. De esta manera, el problema cardinal de esta tesis doctoral es ¿Qué es Filosofía del Derecho hoy?

El recorrido iusfilosófico suele ser el recorrido de las ideas iusfilosóficas en torno al hombre y su humanidad, desde la historia como «producto secular moderno», que es el conocido historicismo.

Historicismo como exégesis de hombre y humanidad<sup>19</sup>: es la plataforma del discurso de la secularización moderna respecto a su propio inventario, así como

---

<sup>18</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 3. Le premier livre», p. 2

<sup>19</sup> «Hombre y humanidad» son categorías ya elaboradas antes del suceso secular moderno y, conforme la tesis de la filosofía del hombre paradójica, reflejan el progreso y la evolución del hombre desde la comprensión del universo terrenal como extensión de su labor teórica y práctica, es decir, extensión de su alma y cuerpo. La perspectiva metafísica alma y cuerpo es lo que se nombra, en esta instancia, «razón doble», desde el punto de vista ontológico. (...) Si estudiamos las obras clásicas de la ética griega, por ejemplo la *Ética nicomaquea* de Aristóteles, encontramos un análisis claro y sistemático de las distintas virtudes: de la magnanimidad, la templanza, la Justicia, el valor y la liberalidad, pero *no* encontramos la **virtud general llamada “humanidad” (humanitas)**. El término mismo no parece que se halle en el lenguaje y la literatura griegos. El ideal de la *humanitas* se formó primeramente en Roma; y fue particularmente el círculo aristocrático de Escipión el Joven el que lo estableció en la cultura romana. La fuerza formativa en la vida privada de Roma y en la pública. **Significaba no sólo un ideal moral, sino también estético; era la exigencia de un cierto tipo de vida que tenía que mostrar su influencia en la vida entera del hombre, en su conducta moral así como su lenguaje, en su estilo literario y en su gusto.** Gracias a autores posteriores como Cicerón o Séneca, este ideal de la *humanitas* quedó firmemente establecido en la filosofía romana y la literatura latina. **Este enlace del pensamiento político y el filosófico fue un hecho de la mayor importancia. Estaba destinado a cambiar toda la concepción de la vida social.** Al principio, el estoicismo no se ocupaba especialmente de problemas sociales. La mayor parte de los pensadores estoicos era decididamente individualista. Para que el sabio se libre de toda ligazón externa, tiene que empezar emancipándose de todas las

respecto al inventario del antaño que se la antecedió. Y, aún respecto a lo contemporáneo que, de algún modo, se lo implica método de su particular inventario y procedimiento sobre su hodierna crisis,<sup>20</sup> con el objeto de concertar sus peticiones filosóficas y jurídicas que exigen, pues, ajustes.<sup>21</sup>

En definitiva, la Filosofía del Derecho o la Filosofía Jurídica es fruto de acopio de inventarios de autores y sus ideas en torno a la naturaleza de la razón teórica y la libertad de la razón práctica.<sup>22</sup> Por lo tanto, lo que sucede es que la idea de derecho

---

convenciones y obligaciones sociales. ¿Cómo podía mantener el sabio estoico su independencia de pensamiento, la confianza en sí mismo, su juicio firme e imperturbable, en medio del tumulto de las pasiones políticas y en el campo de las luchas políticas? **Pero los escritores romanos, hombres como Cicerón, Séneca o Marco Aurelio, no entendieron e interpretaron de ese modo el ideal estoico. No admitieron que existiera ninguna división entre la esfera individual y la política.** Pues estaban convencidos de que la realidad, considerada como un todo, lo mismo la realidad física que la vida moral, constituía una gran “república”. **Esta república es la misma para todas las naciones**, la misma para dioses y para hombres. Todos los seres racionales son miembros de la misma comunidad. *Universus hic mundus*, dijo Cicerón, una *civitas communis deorum atque hominum existimanda est*. Quien vive en armonía consigo mismo, con su “demonio”, dice Marco Aurelio, vive en armonía con el universo. **El orden personal y el orden universal no son más que diferentes manifestaciones de un principio básico común.** Que esta opinión está preñada de consecuencias prácticas de la mayor importancia, es algo que se evidencia en el enfoque el problema de la esclavitud. Ningún pensador estoico podía aceptar el dicho de Aristóteles de que haya esclavos “por naturaleza”. “Naturaleza” significa libertad ética, no servidumbre social.” [letra negrita añadida] CASSIRER, Ernest: El mito del Estado. Trad. Eduardo Nicol. Fondo de Cultura Económica: México, 1982. p. 122-123

<sup>20</sup> “La modernidad frente a toda respuesta definitiva, frente a todo sujeto como único lugar de la verdad, del bien y del recto gusto, se ofrece como perpetua convulsión crítica y como ámbito de una crisis que no cierra (que no pretende ni quiere cerrarse). La modernidad se caracteriza, en su más alto nivel de consciencia, como afirmación de esa crisis, como juicio afirmativo y positivo acerca de la crisis que ella es y encarna. Propone, pues, un ámbito de ser, sentir, decir y convivir que asuma y afirme esa crisis que protagoniza: su propuesta es hacer que la crisis, es decir, lo crítico, sea habitable. Lo que sucede hoy, aquí, en esta época que descubro como mi propia época, en este mundo que reconozco como mi propio mundo histórico, es la revelación de algo, por lo demás, inherente a la idea misma de modernidad: la crisis.” TRÍAS, Eugenio: Los límites del mundo. Barcelona: Editorial Ariel, 1985. p. 120

<sup>21</sup> “Según el proceso lineal de histórico, la secularización se redime y se exalta completa respecto sus bases, desde del siglo XVIII. Este proceso enmarca la «humanidad» así que continuarlo es tomar en serio la razón según «racionalidad científica, técnica e industrial». Si hubo crisis de todo orden, hubo porque el “espíritu ilustrado” no ha tenido espacio y grado suficiente respecto a las peticiones de la realidad, para desarrollar sus posibilidades: “quien se sabe comprometido con la tradición de la Ilustración y del pensamiento crítico puede esperar con tranquilidad el desarrollo de esta controversia.” ALBERT, Hans: Tratado sobre la razón crítica. Trad. Rafael Gutiérrez Girardot. Buenos Aires: Sur, 1973. p. 182.

<sup>22</sup> “Mi intención es criticar la teoría de que la tarea de las ciencias sociales es proponer profecías históricas y de que éstas son necesarias si deseamos conducir la política de una manera racional. Llamaré a esta doctrina ‘historicismo’ (...) Las afirmaciones del historicismo -que es tarea de las ciencias sociales proponer profecías históricas y que estas profecías históricas son necesarias para elaborar una teoría racional- son comunes en la actualidad porque constituyen una parte muy importante de esa filosofía que gusta llamarse a sí misma ‘socialismo científico’ o ‘marxismo’. Mi análisis del papel de la predicción y la profecía, por lo tanto, puede ser considerado como una crítica del método histórico del marxismo. Pero, en realidad, no se limita a la variante económica del historicismo conocida como marxismo pues aspira a criticar la doctrina historicista en general.” POPPER, Karl: Predicción y profecía en las ciencias sociales. En: POPPER, Karl: Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico. Trad. Nestor Mínguez. Barcelona: Paidós, 1989, p. 403. Aún, “la búsqueda de una ley que determine el ‘orden invariable’ de la evolución no puede de ninguna forma caer dentro del campo del método científico, ya sea en biología, ya en sociología. Mis razones para ello son muy simples. La evolución

o deber ser o *nomos* (desde lo antiguo hasta lo moderno) es insuficiente para engendrar el estatuto iusfilosófico. El enfoque en la creación del derecho o ser o *physis*<sup>23</sup> (lo contemporáneo) tampoco define la relación filosofía y derecho.

En el sentido amplio de la palabra, ésta nomenclatura moderna es la síntesis del «sujeto-objeto» ilustrado respecto al universo jurídico, es decir, un concierto moral y científico llamado «Orden u Ordenamiento jurídico»; o, más sencillo, la altura del universo jurídico para todos los modos de hombre y humanidad.

Desde luego, cuando este «Orden u Ordenamiento»<sup>24</sup> se ha evidenciado insuficiente para cumplir sus promesas e injerencias jurídicas, los contemporáneos se lo proclama enfermo. Y, por consecuencia, reducen todo su labor en recuperarlo sano. Pero, al mismo tiempo, confieren que el universo jurídico contemporáneo no se lo basta, como lo moderno.

Al fin y al cabo, el dilema iusfilosófico contemporáneo explota desde que se lo cree que «si la Filosofía del Derecho sólo hace sentido desde este «Orden», — pues

---

de la vida sobre la tierra, o la de la sociedad humana, es un proceso histórico único.” POPPER, Karl: La miseria del historicismo. Trad. Pedro Schwartz. 3 ed. Madrid: Alianza, 1984. p. 122

<sup>23</sup> (...) la idea de contraposición entre lo inmutable y lo históricamente variable en el Derecho nace con la distinción sofisticada entre *physis* y *nomos*, y con ello, por consiguiente tanto la idea de Derecho “natural” como la de pluralidad de los *nomos* políticos (de las polis) y su validez relativa. A una tal distinción pudo llegar la sofisticada al centrar su reflexión, más que sobre el ser en general, sobre el hombre y su existencia concreta, y al formularse, no tanto la pregunta del ser, cuanto la pregunta sobre lo que debe ser.” RODRÍGUEZ MOLINERO, Marcelino: Derecho Natural e Historia en el pensamiento contemporáneo europeo. Madrid: Editorial Revista de Derecho privado, 1973. p. 30-31

<sup>24</sup> “Se trata, ante todo, de distinguir el derecho del no derecho, de delimitar el campo del derecho y de reducir el ordenamiento jurídico a un sistema autónomo. En la vida, el derecho se presenta inserto en el conjunto de la actividad social de la comunidad organizada. Influyen en su formación las relaciones y opiniones económico-políticas, y también las concepciones de la costumbre y de la moralidad, de manera que todo ello está genéticamente unido con el no derecho. Pero también funcionalmente el **orden jurídico está ligado con el orden social no jurídico**: junto al ordenamiento del derecho está el ordenamiento de la costumbre y de la moral, aquel recinto de obligaciones extrajurídicas, que precisamente en el mundo romano tiene tanta importancia para la vida del derecho, y que forma el contenido predominante de la palabra *officium*. En la juventud de los pueblos, derecho, moral y costumbre está siempre enlazados entre sí. Mientras que algunos pueblos — entre ellos... también el griego y el germánico — se decidieron con dificultad, y no sin retrocesos, a la separación entre las distintas normas, los romanos comenzaron muy pronto a ponerla en práctica. La ley de las XII Tablas contiene exclusivamente normas jurídicas y la jurisprudencia sucesiva continuó con la separación, con rigor romano, incluso en las materias no reguladas por las leyes... Pero la tendencia de los juristas en esta delimitación no puede ser desconocida: la necesidad romana de libertad exige parsimonia en la creación y en el reconocimiento de las normas jurídicas. **Confianza en la riqueza y en la tenacidad de los vínculos extrajurídicos, se desea que las normas de derecho dejen libre un amplio espacio. El hombre romano está encerrado en una red de vínculos, de cuyo espesor y solidez el hombre aislado de la civilización moderna logra difícilmente hacerse una idea exacta.** Depende en gran medida de parientes y afines, de amigos y de patronos, y en general, de la opinión pública, cuya presión le vincula muchas veces más estrechamente que la sentencia del juez. Por otra parte, el fino sentido que los romanos tienen de los límites del derecho excluye de la regulación jurídica ciertas materias, como la posición de la persona en la familia: el romano se entiende, por su exaltado sentido del decoro y de la decencia, de exponer ante un tribunal los interna de la vida conyugal y de la familia.” [letra negrita añadida] SCHULZ, Fritz: Principios del Derecho Romano. Trad. Manuel Abellán Velasco. Madrid: Civitas, 1990. p. 40-41

es él que dibuja sus límites y posibilidades, incluso respecto sus lagunas y antinomias» —, recuperarla en su existencia, por supuesto, se la sujeta a la condición de, por igual, volverla en sí, o sea, rescatar su esencia.

La solución de esta sentencia es que si el Orden y Ordenamiento jurídico es «inservible», la Filosofía del Derecho se condiciona igualmente «inservible». La causa, en esta situación, es que la altura (límites) y el tamaño (posibilidades) del universo jurídico se concentra desde la noción de «Orden u Ordenamiento jurídico».

Consecuentemente, el tema iusfilosófico contemporáneo es que el hecho del universo jurídico u ordenamiento jurídico ser del tamaño de su altura, luego, convierte la Filosofía del Derecho en absolutamente nada: la carencia absoluta de todo ser o deber ser. Las consecuencias son obvias. Si ella no se manifiesta «ser», tampoco puede elaborarse «estatuto».

En el fondo, ciencia, doctrina y cátedra o este estatuto no aporta la autonomía como rama propia de conocimiento iusfilosófico. Por consiguiente, si no es «deber ser», ella no puede elaborarse como «quehacer», es decir, «método, proceso y procedimiento» de aplicación de «estatuto», o sea, no aporta autenticidad como rama particular de entre otras ramas jurídicas. El primero es el «problema de autonomía». El segundo es «el problema de autenticidad».

Específicamente, sobre el tema y el dilema, la iusfilosofía contemporánea, entonces, sólo osa interrogar: ¿A qué sirve el Derecho? Sin embargo, la interrogación de este trabajo es ¿A qué sirve la Filosofía del Derecho? Para abreviar, no basta revisar las relaciones entre Filosofía y Derecho desde su Orden u Ordenamiento jurídico. Hace falta revisar las causas de esta relación incondicional y, mientras tanto, sus consecuencias abarcadoras e influencia en la idea de derecho. Mejor aún, la consecución de la idea de hombre y humanidad desde el concierto de lo jurídico como universo o Civilización jurídica tal cual, donde ésta construye el discurso secular moderno y se lo enreda según su labor por encima de ellos mismos, lo resulta en el pretexto de la iusfilosofía contemporánea.

En otros términos, el tema y dilema de la Filosofía del Derecho no es salir de la historia, sino que salir de su historia. O sea, los límites y las posibilidades de la relación filosofía y derecho se la supera, pues. El enlace entre éstos dos dimensiones de saberes no se hace desde la idea de derecho, sino que del embate del «hombre ante su humanidad misma» consonante el pretexto de «lo jurídico».

Sin embargo ¿qué es hombre?, ¿qué es humanidad desde de lo jurídico? O aún, ¿qué es lo jurídico? Evidentemente, el desafío de la labor iusfilosófica hoy es

revisar la exégesis que engendró Filosofía de Derecho. Y, a partir, hace falta alcanzar, — quizá aclarar, o hasta reformar —, los matices de la relación filosofía y derecho, no sólo de momento, sino que respecto a todo su recorrido que, aún pende de real narración histórica.

Ocurre que la relación entre filosofía y derecho suele ser confeccionada según perspectivas sobre la naturaleza y la libertad del hombre, éstas ajustadas de acuerdo con lo jurídico tal cual se manifiesta y se aprehende, consonante el historicismo ya citado.<sup>25</sup> Si hombre y humanidad es el eje toda esta conmoción por la idea o ideal de derecho, luego, la tarea se reduce, o se concentra, desde el interior de dos caminos.

Si la interrogación es si el hombre puede disponer libremente sobre el derecho, más allá del ordenamiento jurídico. O, inmediatamente, a través de lo que éste perfila como los contenidos y preceptos de Derecho Natural, se lo encarga el iusnaturalismo.<sup>26</sup>

Del contrario, si el hombre debe respetar límites para la conformación de derecho, se lo encarga el iuspositivismo. El entrecruce iusnaturalismo y iuspositivismo preforma tanto la idea del derecho (Derecho Natural o deber ser)<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> La Historia puede ser imaginada como un gran torrente encauzado: el cauce está determinado por normas de conducta, religiosas, morales, jurídicas, sociales, que han contenido la corriente de las pasiones, de los intereses, de los instintos dentro de ciertos límites, y que han permitido la formación de aquella sociedad estable, con sus instituciones y ordenamientos, que llamamos **«civilización»**. Indudablemente hay un punto de vista normativo en el estudio en la comprensión de la historia humana: es el punto de vista según el cual las civilizaciones se caracterizan por **los ordenamientos de reglas dentro de los cuales se desarrolla el comportamiento humano que la hace.** [letra negrita añadida] BOBBIO, Norberto: Teoría general del derecho. Trad. Eduardo Roza Acuña. Madrid: Debate, 1993. p. 16

<sup>26</sup> En líneas generales, tradicionalmente, “el ius naturalismo consiste en afirmar que el derecho existe en la naturaleza del hombre, que es su propia naturaleza, que es la tendencia que lo mueve a actuar en una forma determinada para lograr la perfección de su ser. Ahora bien, como el hombre no se ha creado a sí mismo, esto es, no se ha dado su naturaleza sino que la ha recibido de otro, es necesario ascender al autor o creador del hombre y éste es Dios; por lo tanto, el ius naturalismo trascendente afirma que en último término el derecho natural está en su origen en Dios, en su razón operativa, quién, como autor de la naturaleza humana, lo promulga en ésta, por lo que puede decirse que derecho natural y naturaleza humana se identifican y que ambos manifiestan la razón operativa de Dios. La visión que tiene el ius naturalismo del derecho positivo consiste en que lo acepta, más aún, lo considera indispensable, pues es el medio a través del cual el derecho natural puede ser conocido y aplicado, además de cumplir la función insustituible de determinar cuantitativamente lo cualitativo del derecho natural, indicando cantidades o montos, fijando plazos y señalando penas.” TAGLE MARTINEZ, Hugo: ius naturalismo y ius positivismo. En: Revista de Ciencias Sociales. Positivismo jurídico y doctrinas del derecho natural. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, n. 41 (pp.15-24), Valparaíso: Universidad de Valparaíso, 1996, p. 17-18.

<sup>27</sup> “No todo lo que los sentidos de la realidad externa llaman naturaleza es “naturaleza” en sentido teleológico. La naturaleza teleológica es, más bien, una realidad predeterminada según puntos de vista axiológicos. “Lo natural hay que verlo en las cosas que se hallan en su estado natural, no en aquellas que han degenerado.” Lo natural es siempre el mejor estado de una cosa. **El concepto teleológico de naturaleza es, pues una función del concepto de valor, mientras que, al contrario, el concepto de valor no es una función del concepto teleológico de naturaleza. Sin embargo, con el concepto teleológico de naturaleza se introduce un**

como su efectiva creación (derecho positivo o ser) desde la apropiación «teleológica de la naturaleza o lo natural».<sup>28</sup>

Por consecuencia, la Filosofía del Derecho aporta su autonomía científica, lo que se la convierte estatuto, no sólo a causa de que ahí tiene todo su origen. Sino por el hecho de que todo su quehacer se relaciona con su origen; y, luego, su autenticidad, el sello de distinción de otras ramas del conocimiento jurídico, se rellena plena.

En otras palabras, el certificado de autenticidad y autonomía de la Filosofía del Derecho está en el hecho de que su estatuto y su quehacer tienen validez y legitimidad mutuas y simultáneas, desde que están resguardados por el universo jurídico (teoría jurídica) o Civilización jurídica (práctica jurídica) desde el Orden u Ordenamiento jurídicos.<sup>29</sup>

---

peligroso doble sentido en el concepto de “naturaleza”. Como el concepto de naturaleza en el sentido de la realidad externa, la cual abarca lo mismo lo conforme que lo contrario a un fin, igual lo pleno que lo carente de sentido, est más amplio y más independiente respecto el concepto teleológico de naturaleza, puede parecer como si el concepto de lo “natural” fuera también algo independiente y nuevo respecto al concepto de valor y como si la determinación del contenido del concepto de valor fuera una función del concepto de naturaleza. De esta suerte se cae en el círculo vicioso de definir como “natural” lo que se tiene como bueno o deseable, y extraer después lo bueno de este algo “natural”. Lo natural, que, en realidad, es solo una función de lo bueno se convierte así aparentemente en fundamento real y base del conocimiento de lo bueno. Lo natural que es determinado solo partiendo de lo bueno, se transforma en aparente fundamento de determinación de lo bueno. **Esta *petitio principii* ha hecho posible, a la teoría ideal del Derecho natural, determinar materialmente en cada caso, lo bueno apelando a lo natural. La base para ello se encuentra en la metafísica aristotélica con su identificación de naturaleza, fin y valor.** [letra negrita añadida] WELZEL, Hans: Introducción a la filosofía del derecho. Derecho natural y Justicia material. 2 ed. Trad. Felipe González Vicén. Madrid, 1974. p. 26

<sup>28</sup> Las conexiones «deber ser e idea de derecho» así como «ser e creación de derecho» no demuestra equívoco, ya que la perspectiva de la Filosofía del Derecho, contempla el mundo de ser como iusnaturalismo y el mundo del deber ser como iuspositivismo. Lo que ocurre es que el problema iusfilosófico que es la Filosofía del Derecho según el discurso secular moderno, bajo la interpretación de la propedéutica de la «filosofía del hombre paradójica», ha creado un espacio de justificación del mundo o ontología, cuya base es, exactamente, esta conversión o traspaso de universo del ser, tradicionalmente, la «*physis*» y el universo del deber ser, tradicionalmente, el «*nomos*». A través de esta conversión o traspaso, es «la nada», mundo de límites y posibilidades a través de lo cual se conduce hombre y humanidad y, por supuesto, lo iusfilosófico.

<sup>29</sup> “La Historia se nos presenta como un conjunto de ordenamientos normativos que se suceden, se sobreponen, se contraponen y se integran. Estudiar una **civilización desde el punto de vista normativo** significa, en últimas, preguntarse cuáles acciones en esa determinada sociedad fueron prohibidas, cuáles obligatorias, cuáles permitidas; significa, en otras palabras, descubrir la dirección o las direcciones fundamentales hacia las cuales se dirigió la vida de cada individuo. Preguntas como las siguientes: ¿en determinado pueblo los sacrificios humanos estaban permitidos o prohibidos?; ¿la poligamia, la propiedad de los bienes inmuebles, la esclavitud estaban prohibidas o permitidas?; ¿cómo se regulaban las relaciones familiares, qué podía el padre ordenar a sus hijos y qué le estaba prohibido?; ¿cómo se regulaba el ejercicio del poder, cuáles eran los deberes y derechos de los súbditos en relación con el jefe y cuáles los deberes y derechos del jefe frente a los súbditos?, son preguntas que presuponen el conocimiento de la función que caracteriza un sistema normativo en una sociedad dada; y no pueden tener respuesta sino por medio del estudio de las reglas de conducta que han moldeado la vida de aquellos hombres distinguiéndola de la de otros pertenecientes a otra sociedad con diferente sistema normativo.” [letra negrita añadida] BOBBIO, Norberto: Teoría general del derecho. Trad. Eduardo Roza Acuña. Madrid: Debate, 1993. p. 16

Esto muestra que el problema de autonomía respecta a la posibilidad tradicional filosófica de «poner a sí mismo», a través de representaciones de autonomía, persuasión, justificación, exclusividad, universalidad, necesidad, atemporalidad que, a su turno, reubican la consensuada historia de la filosofía respecto a la determinada metafísica y/o ontología. Dicho de otra manera, el eje de la autonomía se lo plantea desde que se asume que no “hay en filosofía — y esto naturalmente vale también para la Filosofía del Derecho — nada que no pueda ser problemático, sin excluir su propia naturaleza.”<sup>30</sup>

Por supuesto que el «problema de autenticidad» se conduce desde ahí. Así que se concreta a través del «poner al otro», lo que se trata de defender verdades filosóficas, tanto sobre objetos metafísicos como sobre objetos del orden de los conocimientos que se fragmentan o se construyen al diario.

Para el discurso secular moderno, el pensamiento iusfilosófico sólo se configura si se pone a sí mismo, mientras que si pone al otro. En efecto, la práctica se queda justificada por la teoría, así que todo el desconcierto entre ambas es alerta de crisis o desajuste de método, procedimiento o proceso que se los conecta. Se identifica pues, autenticidad o «poner al otro» y, luego, la “Filosofía del Derecho no se diferencia, pues, de otras ramas de la filosofía en razón de ser más especial, sino en que son principios jurídicos básicos, problemas jurídicos fundamentales lo que refleja, discute y, en la medida de lo posible, responde de modo filosófico.”<sup>31</sup>

A decir verdad, el enlace entre teoría y práctica jurídicas — la sinonimia entre «estatuto y quehacer», o «autonomía y autenticidad», o «iusnaturalismo y iuspositivismo» — se hace desde los «métodos, procedimientos y procesos» elaborados para que lo jurídico cumpla el papel que le atribuye determinada positividad e historicidad. A este respecto, la Filosofía del Derecho se determina como la ciencia que investiga la conciencia de formación de la idea del derecho. Y, aún, de forma crítica, se la concierta, la idea de derecho, de acuerdo con las peticiones de principio de la relación entre los hombres hacia el progreso de su género, éste consonante con la evolución de su humanidad, desde el proyecto humanista social y político, llamado Modernidad.

---

<sup>30</sup> KAUFMANN, Arthur: Filosofía del derecho. 2 ed. Trad. Luis Villar Borda y Ana María Montoya. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2002. p. 41

<sup>31</sup> KAUFMANN, Arthur: Filosofía del derecho. 2 ed. Trad. Luis Villar Borda y Ana María Montoya. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2002. p. 40



A grandes rasgos, la «idea o ideal de derecho» es aún la idea de orden del mundo cristiano, a pesar de su retórica secular moderna y además de la oposición de su discurso secular. La razón es que humanidad y hombre existen como expresión terrenal porque el cristianismo se los cuadra existentes.

No obstante, en contra el discurso secular moderno, la tesis es que «el cristianismo no es termo derivado de hombre y humanidad, sino que el «cristianismo es termo fundador de hombre y humanidad. Lo que pasa es que historia y cristianismo simplifican las nociones de hombre y humanidad desde términos absolutos, así que los elementos que dimensionan lo jurídico se quedan influenciados, hacia al punto de ser efectivamente determinados.<sup>32</sup>

Al correr de los años, el hecho de ubicarse la idea del derecho en la época de los totalitarismos, como suele pasar en la edad contemporánea, también influencia la noción de lo jurídico.<sup>33</sup> Dicho de otra manera, la historia sobre la Filosofía del Derecho es el reparto de las ideas que mueven el discurso de la secularización moderna en torno a lo jurídico. Mejor dicho, la Filosofía del Derecho es, desde el punto de vista jurídico, la «filosofía del progreso aplicada a lo jurídico».

Así que hombre y humanidad, los tradicionales conciertos de fe, luego, son convertidos en categorías suprahistóricas debido al cumplimiento del designio del progreso de la naturaleza humana y del destino de la evolución del género humano desde la humanidad. Filosofía del Derecho resulta la idea del derecho de un modo propio de historicismo. Alain Touraine enseña sobre el tema que “el historicismo se ha desembarazado del dios moral del cristianismo. Lo ha sustituido ante todo por la simple voluntad de reunir el progreso y el orden (...) El historicismo es

---

<sup>32</sup> “(Absolutheit) proviene de la moderna apologética evolucionista y sólo tiene un sentido concreto a partir de sus presupuestos, en la medida en que incluye el horizonte de la historia universal de las religiones, el reconocimiento de todas las religiones no cristianas como verdades relativas en la forma absoluta y acabada de religión. La expresión, sus supuestos y sus contenidos, está pues, totalmente condicionado por modernos conceptos de escuela y por la nivelación de todo acontecer histórico que tiene lugar en la historia moderna... asegurar la validez normativa del pensamiento religioso-cristiano, lo cual resulta completamente natural para la teología, que, en cualquier circunstancia, no se limita a ser una historia general de las religiones, sino que se esfuerza por obtener conocimientos religiosos de carácter normativo.” TROELTSCH, Ernst: El carácter absoluto del cristianismo. Trad. Emilio Saura. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1979. p.49-50

<sup>33</sup> “El hombre moderno está constantemente amenazado por el poder absoluto de la sociedad, y por eso nuestro siglo ha sido ensombrecido por el totalitarismo que se llevado de forma más directa que los anteriores, a reconocer la idea de sujeto como principio central de resistencia al poder autoritario.” TOURAINE, Alain: Crítica de la modernidad. Trad. Mauro Armijo. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1993. p. 277

subordinación de la Historia a una filosofía de la Historia, de lo social a lo no-social, ya se defina éste como razón, ya lo sea como espíritu, ya como naturaleza.”<sup>34</sup>

Para así decirlo, hombre y humanidad se hacen aportaciones morales. Sobre este hecho, la propedéutica de la «filosofía del hombre paradoja» se lo reprocha y se lo desconcierta. Se lo reprocha, a causa de que el sentido de secular no se reduce al discurso de secularización moderno, al mismo tiempo que, tampoco la relación filosofía y derecho se colma a la Filosofía del Derecho y sus contextos. Se lo desconcierta a la vez que, ante esta crítica, propone ella la toma filosófica más allá de la razón moderna, es decir, a partir de racionalidades oriundas del marco terrenal actual: el marco planetario, no el marco racional moderno, el supuesto año cero de hombre y humanidad.

Al final de cuentas, si el tema y dilema de la Filosofía del Derecho es el objeto de este trabajo, es decir, el problema iusfilosófico, por supuesto que, el método de desarrollo es al mismo tiempo «retrospección» y «prospección», según la propedéutica de la «filosofía del hombre paradoja».

La «retrospección» se trata del análisis crítico y descriptivo de las principales acotaciones en torno al iusfilosófico, así que es la «revisión de la historia del pensamiento iusfilosófico» desde sus principales acotaciones por autores.

Mientras tanto, la «prospección» es la invitación para que se profundice los rasgos y huellas de la crítica y análisis realizados en esta instancia, o sea, es la proposición por repensar los elementos que conectan filosofía y derecho, más allá de la Filosofía del Derecho o de la historia del Derecho Natural.

Por consecuencia, este trabajo «revisa mientras que reprocha». En único golpe, desconcierta cuestiones consensuadas y, luego, conlleva a la proposición por la reforma del propio concierto iusfilosófico, más allá de la Filosofía del Derecho, así que su condición y, en verdad, lo único que aspira es ser inacabado e incompleto, a final, contemplar la actitud de filosofar, es decir, “la pensée est un vol d’oiseau, qu’un autre oiseau peut surplomber.”<sup>35</sup>

No se encontrará respuestas hechas científicamente o listas para inmediata aplicación en este texto filosófico, pues que, si el actual momento es el reino de las

---

<sup>34</sup> TOURAINE, Alain: Crítica de la modernidad. Trad. Mauro Armíño. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1993. p. 112

<sup>35</sup> “Réflexion sur de la réflexion — pensée sur de la pensée — tel est notre l’étrange pouvoir qu’à la pensée de se dépasser elle-même, de s’englober, de surveiller ses propres mouvements. Tandis que la passion s’arrête, par exemple, au culte de la légalité, fixe un point d’arrêt, tandis qu’il fallait provisoirement adopter, mais qui ne sont point le chemin. La pensée est un vol d’oiseau, qu’un autre oiseau peut surplomber.” VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 7. Le premier livre », p. 3

incertidumbres materiales y espirituales, lo jurídico, más allá de toda idea de derecho, no se lo puede dibujar desde métodos científicos e filosóficos que recuperen doctrinas de antaño, con el fin de explicar lo que se pasa hoy. Hoy es una esfera de constitución de lo humano que exige el aprecio de nuevos marcos de constitución del sentido de la vida y del mundo, más allá de paradigmas. Así que este es el desafío de todo pensamiento humano, lo que atraviesa lo jurídico, es decir, hace falta fundar la filosofía de hoy, bajo la condición del abandono del marco cero de la razón moderna y sus consecuencias positivistas e historicistas. El broche de oro no es revisar el discurso secular moderno, sino que abandonarlo como discurso sobre el hombre y la humanidad y sus fines. Es decir, aunque su historial documentario sea tremendo, su teoría nada vale si sigue aprisionada en los valores condicionados por verdades ficcionales por ello mismo construido en vista de su tiempo y en torno a todo el recorrido del hombre.

Ahora bien. Como esquema de desarrollo del trabajo, entonces, esta tesis se reparte a través de dos bloques principales: «nada», en sentido negativo, es la primera hipótesis de trabajo. El argumento es que la relación entre derecho y filosofía no se ha establecido bajo el quehacer auténtico y estatuto autónomo, según la crítica de la filosofía del hombre paradoja. Y, enseguida, «la nada» surge como la segunda hipótesis de trabajo. El argumento que se plantea son los primeros rasgos del quehacer y estatuto tal cual, según la proposición de la «filosofía del hombre paradoja».

Desde el interior de este esquema, la primera aportación es confrontar los principales argumentos sobre la Filosofía del Derecho hasta el siglo XX, cultivándose el trasfondo de que la Filosofía del Derecho padece de configuración epistemológica, desde los intentos de que se la reduce a la idea de Derecho Natural y/o Positivism Jurídico.<sup>36</sup> La segunda aportación, resultante de ésta, se configura a

---

<sup>36</sup> "Iusnaturalistas y iuspositivistas, pues, incorren en este terreno en una insalvable ambigüedad ontológica: tanto el derecho positivo como el derecho (o la moral) poseen intrínsecamente una naturaleza dual, sea de orden temporal, sea de fundamentación. Pese a esta dualidad admitida, se sigue hablando de derecho como de un objeto ontológicamente unitario. Es sabido que estas formas de pensar dualistas han sido caracterizadas, por Heidegger entre otros, como la manera heredada de hacer metafísica. Semejantes dualismos, en cambio, han sido atacados sistemáticamente por quienes pretenden deshacerse de tales resabios tradicionales en el discurso científico. Kelsen ha sido ejemplos en ese respecto en el campo de la jurisprudencia. (...) Cf. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis, Gesamtausgabe*, Band 65. V. Klostermann, 1989, p. 218. Para este autor, tanto positivistas como iusnaturalistas (metafísicos cristianos) son platónicos. Mantienen algún dualismo radical: ser/ente (sollen), realidad/valor, derecho natural/derecho positivo, etc. Una versión reciente de ese platonismo es la distinción sustentada por quienes creen que corresponde distinguir las cosas mencionadas en los lenguajes naturales con una ontología ingenua en que cosas y hechos son "cosas en el mundo", de las cosas en su ser verdadero que no siempre son designables en un lenguaje ingenuo, sino que deben ser accesibles por otras vías." VERNEGO, Roberto J.: Derecho natural y derecho positivo: sus estructuras teóricas.

medida que se intenta coser los primeros borradores de la Filosofía del Derecho tal cual se presenta hoy, a pesar de la continuidad o discontinuidad de la razón moderna y su discurso secular como marco cero de hombre y humanidad.

Al pie de la letra, la condición es que para lograr lo propuesto, no hace falta nuevos planteamientos sobre el hombre en torno a la naturaleza tampoco nuevos intentos respecto los dogmas sobre la fundación y el fundamento de lo jurídico y, luego, conformación del iusfilosófico. Hace falta construir criterios desde el abandono del marco cero de la razón secular moderna y su misión de evolución de la naturaleza del hombre desde el principio cristocéntrico secularizado, en torno a una idea categórica de hombre propiamente dicha. Y, al mismo tiempo, la misión de cosmopolita del hombre respecto a crear y dimensionar la civilización de lo humano, como condición copula terrenal que se le atribuye. O sea, el reto de la Civilización de lo humano, histórica y universal, desde el principio trinitario debidamente secularizado, en torno a una idea categórica de humanidad.

Como corresponde, el marco del conocimiento iusfilosófico es terrenal o planetario, aparte de la razón dicha moderna. El universo humano tal cual se lo conoce, experimenta y existe hoy está involucrado en una determinada unidad<sup>37</sup> de humanidad, lo que no significa «homogeneidad» sobre la concepción de lo humano o su humanidad.

---

En: *Revista de Ciencias Sociales. Positivismo jurídico y doctrinas del derecho natural. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*, n. 41 (pp. 25-40), Valparaíso: Universidad de Valparaíso, 1996, p. 35-36.

<sup>37</sup> El sentido de unidad está para el sentido de universal. Hasta hoy, a pesar de distintos tintes, la noción de universal, unidad o uno está en torno al sentido paradoja del hombre, así que éste en vista de este tema, se lo tiene bien teorizado por Aristóteles. A ver, "Qué «Uno» tiene varios sentidos quedó dicho anteriormente, en nuestras disquisiciones sobre los distintos significados de algunas palabras (...) Uno significa unas veces lo que es continuo o un todo; otras, aquello cuyo enunciado es uno, y lo es el de aquello cuya intelección es una, es decir, indivisible, y es indivisible la de lo indivisible en especie o en número; es indivisible en número lo que lo es individualmente, y en especie, lo que lo es en cuanto al conocimiento y en cuanto a la ciencia; de suerte que será primariamente uno lo que es para las substancias causa de la unidad. Así, pues, Uno tiene todos estos setridos: lo continuo por naturaleza y lo que es un todo, el singular y el universal; y todo esto es «uno» y qué es el ser de lo uno y cuál su enunciado. «Uno», en efecto, se dice en todos los sentidos indicados, y será «una» toda cosa en la que se dé alguno de tales modos; pero el «ser de lo uno» se dará a veces en alguna de estas cosas, a veces en otra que está también más próxima a la palabra, mientras que la potencia están más próximas aquéllas, como sucedería también si fuese preciso hablar del elemento y de la causa definiendo a base de las cosas y dando la definición del nombre. Pues en un sentido es elemento el Fuego (y lo es quizá también de suyo lo Indeterminado o alguna otra cosa semejante); pero, en otro sentido, no; pues no es lo mismo el ser del Fuego que el del Elemento, sino que el Fuego es un elemento como una cosa determinada y como naturaleza, pero el nombre de elemento significa que se le añade accidentalmente el hecho de que algo procede de él como constituyente primario. Esto mismo se aplica a la causa y al Uno y a Todas las cosas semejantes; por eso el ser del Uno es el ser de lo indivisible, el ser precisamente esto y separado en particular, o en cuanto al lugar o en cuanto a la especie o en cuanto al pensamiento, o también el ser un todo e indivisible, y, sobre todo, el ser la medida primera de cada género y, principalmente, de la cantidad; pues de aquí ha pasado a las demás cosas." ARISTÓTELES: *Metafísica de Aristóteles*. 2 ed. Trad. Trilingüe (greco-latino-española) Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998. [*Metaphysicorum liber IV*, 2, 1052a-15/ 1052b-20] p. 480-484

Mucho menos está unidad está en función de la «heterogeneidad» de la idea y moralidad respecto al hombre, la cual no respecta al discurso de secularización moderno tampoco se lo justifica desde la lectura de secularización que, a su parte, éste formula respecto al hombre, sus acciones y su entorno, o sea, el sentido común de hombre, vida y derecho.

Hace falta señalar que la actitud de filosofar es más rica, al menos en este momento, que la tradicional comprobación filosófica: asumir riesgos es la impronta, exactamente porque nada hay efectivamente consensuado sobre el tema de lo jurídico, excepto que la idea del derecho desde la Justicia y sus consecuencias no más sirve a la condición y situación del hombre presente. Lo que pasa es que “philosopher, n’est-ce pas trouver un système de catégories pour penser le monde ! Mais que ces catégories soient justes, et vraies, c’est-à-dire assez souples pour laisser sa part au mystère. Le système qui prétend tout embrasser, avec certitude est un système faux, et qui échoue. Comme une bonne politique laisse du jeu aux libertés individuelles, prévoit des soupapes, una bonne philosophie sera remplie d’ouverture. Et dès le principe elle prévoira des ouvertures. Ainsi c’est une excellente chose de mettre au principe du droit l’idée vague, transcendante, du juste. Tandis que le rationalisme est mauvais dès le point de départ.”<sup>38</sup>

Como es debido, la Filosofía del Derecho no puede ser «causa, proceso y consecuencia» de un sistema de pensamiento que es enemigo del propio hombre en cuanto pensamiento y acción.<sup>39</sup> La comprensión y entendimiento de la naturaleza<sup>40</sup> como sinónimo de la razón pura moderna. Y luego, la libertad como

---

<sup>38</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 10. Le premier livre», p. 3-4 [letra negrita añadida]

<sup>39</sup> “En una civilización científica, la idea de Verdad convoca al punto las de objetividad, comunicabilidad y unidad. Para nosotros, la verdad puede definirse a dos niveles: por una parte, conformidad con unos principios lógicos; por otra, conformidad con lo real, y es por eso inseparable de las ideas de demostración, verificación y experimentación. Entre las nociones que transmite el sentido común, la verdad es, sin duda, una de las que parecen haber existido siempre, sin haber sufrido ningún cambio; una de las que parecen también relativamente simples. Sin embargo, basta considerar que la experimentación, por ejemplo, en la que se apoya nuestra imagen de lo verdadero, no se ha transformado en una exigencia, sino en una sociedad donde era una técnica tradicional, es decir, en una sociedad donde la física y la química han conquistado un importante lugar. Es posible, pues, preguntarse si la verdad, en tanto en categoría mental, no es solidaria de todos un sistema de pensamiento, si no es también solidaria de la vida material y de la vida social.” DETIENNE, Marcel: Los maestros de verdad en la Grecia arcaica. Trad. Juan José Herrera. Madrid: Taurus, 1981. p. 15

<sup>40</sup> “Poco términos habrá en el léxico filosófico más cargados de significaciones distintas que la palabra *naturaleza*, debido a las múltiples interpretaciones que del concepto se han dado a lo largo de la historia del pensamiento. Lo cual hace especialmente espinoso el tratar de fijar un concepto del derecho natural, puesto que el sentido que esta expresión tenga habrá de ser forzosamente diferente según el concepto de naturaleza que en cada caso se maneje. Con toda razón aludía un iusnaturalista de los siglos XVII-XVIII. Cristian Tomasio, a la *difficilis quaestio de natura naturae*. Por lo pronto, pueden señalarse una serie de significados de «naturaleza»

desarrollo de esta naturaleza es concertación insuficiente para entender el hombre y la filosofía, así como es exigua para entender la relación de ambos, con uno de sus expresiones, que es el derecho, como causa, proceso o consecuencia de lo existente, es decir, de la persona tomada hoy como el hombre terreno tal cual.

El compromiso secular moderno hace con que la historia que informa la relación filosofía y derecho posea el carácter tanto formador cuanto legitimador respecto a ésta misma relación. Sobre el carácter formador se mueve en el sentido de que la iusfilosofía debería aportar, como proposición primera, la revisión continua y constante de los preceptos y lazos que basan y desarrollan este encuentro que, — para lo bien o para lo mal —, asume «cuidar del hombre».

No obstante, el «cuidar del hombre» significa promover seguridad material y certeza respecto a su condición espiritual. Desde aquí se conlleva el establecimiento de un estatuto científico y un quehacer jurídico que facilite este modo de hombre y humanidad. Los dos surgen en concordia con valores de «la tradición, el carisma y la racionalidad».<sup>41</sup> Es cierto que hoy ya no se disfruta de éste paradigma de felicidad o, al menos, de bienestar.

De un modo u otro, la primera y la última petición de la propedéutica y método de este trabajo es la «filosofía del hombre paradoja», o sea, Humanidad y Tierra es la clave de bóveda de toda revisión y reforma iusfilosófica, lo que exige, por supuesto, criticar los modelos de racionalidad iusfilosóficos distendidos hasta hoy. Pero no a través de la crítica de exégesis que se suele practicar en torno a ellos, sino que a partir del problema concreto que la filosofía del hombre paradoja asume como pretexto para su método y, luego, como propedéutica para esta lectura.

---

que aparecen al contraponer ésta a otras naciones. Así, si contraponemos naturaleza a *sobrenaturaleza*, natural significará todo aquello en cuya producción o desarrollo no intervienen factores extrahumanos; naturaleza como opuesto a *cultura* representa un sentido de lo primario y espontáneo (tal como lo concibió, por ejemplo, Rousseau); cuando naturaleza se enfrenta a *espíritu*, lo natural se circunscribe al mundo de la materia; si consideramos la naturaleza como opuesto a *libertad*, aquella comprenderá la zona de la necesidad y la causalidad, siendo libre lo contingente y lo que es consecuencia de un obrar finalista; puede entenderse lo natural como lo contrario de *artificial*, es decir, como aquello que tiene existencia independiente de la transformación operada por la actividad humana; por último, decimos de un suceso o conducta que es natural contraponiéndolo a *extraño* o *anómalo*, cuando se produce de modo normal y en el sentido que cabía esperar. Ya en el terreno estrictamente filosófico — alguna de las acepciones a que hemos hecho referencia pertenecen el lenguaje vulgar —, autores y escuelas de todos los siglos han ofrecido variadísimos conceptos de naturaleza. Dos obras capitales sobre la materia — las de Collingwood y de Pániker... evidencian cómo se cuentan por decenas en la historia del pensamiento las concepciones formuladas, originando la acusada dificultad a que Tomasio aludiera.” FERNÁNDEZ-GALIANO, Antonio: Derecho Natural: introducción filosófica al derecho. 5 ed. Madrid: Ceura, 1986. p. 76

<sup>41</sup> Véase: WEBER, Max: Sociología del derecho. Trad. José Luis Monereo Pérez. Granada: Comares, 2001. 349 p.

En virtud de esto es que para cuestionar «qué es Filosofía del Derecho hoy», el método es revisar el discurso de secularización moderno. Pero no a través de su racionalidad crítica, como se lo ha hecho Nietzsche y Heidegger<sup>42</sup>, sino que a través de la crítica a esta racionalidad falsamente crítica. Si hay crisis iusfilosófica es de aportación ontológica, no epistemológica tampoco metodológica.

Por lo tanto, el sentido de revisión no es colmar la Filosofía del Derecho como conexión de la fuente de todo universo jurídico según el movimiento Civilización jurídica., como intenta, aún, el quehacer iusfilosófico contemporáneo.

De modo vehemente, la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja es inmediata recusa del quehacer filosófico contemporáneo que, a su turno, toma la razón según el concepto mundanal, así que se la intenta ampliar para salvarla. Resulta, desde ahí, que la reforma de la razón se confunde con la reforma de la filosofía. Mejor dicho, la revisión y la reforma se hacen al modo de «concepto de escuela».<sup>43</sup>

De una vez para siempre, lo único que importa respecto a la revisión y reforma de la Filosofía del Derecho es que su «sistema de conocimiento» mantenga su unidad sistemática a través de la sinonimia entre su estatuto y quehacer jurídicos, desde el Orden u ordenamiento jurídico.

Por consecuencia, los criterios de autenticidad y de autonomía no son sinónimos de un objeto científicamente determinado, sino la coherencia de métodos,

---

<sup>42</sup> El error de Nietzsche y, también de Heidegger, es la hipótesis problema planteada a continuación: **¿cómo romper con las categorías de la filosofía moderna sin provocar la erosión de la propia filosofía, ya que implica esto, no sólo el conocimiento del hombre respecto a sí y su alrededor, sino que la propia posibilidad de producción de conocimiento desde una ontología o metafísica, en que el mismo está, en naturaleza y entendimiento, desde siempre anticipadamente incluido?** Con simplicidad teórica, tanto uno como el otro se fijan en la idea de «desmoronamiento del mundo suprasensible» como razón del nihilismo. **El nihilismo no es resultado positivo o negativo del discurso moderno, sino que su condición, pues que el cristianismo no se ha reducido a los valores cristianos, sino que sostiene toda la perspectiva y expectativa del hombre ilustrado hacia la humanidad emancipada, según designios y destinos que se valen en Dios, ahora secularizado por Cristo, en amor y acción racionales.**

<sup>43</sup> “Mientras tanto, el concepto de filosofía sólo constituye un **concepto de escuela**, a saber, el de un sistema de conocimientos que sólo se buscan como ciencia, sin otro objetivo que la unidad sistemática de ese saber y, consiguientemente, que la perfección *lógica* del conocimiento. Pero hay también un **concepto cósmico (conceptus cosmicus)** de la filosofía que siempre ha servido de fundamento a esta denominación, especialmente cuando se lo personificó, por así decirlo, y se lo representó como arquetipo en *el ideal del filósofo*. Desde este punto de vista, la filosofía es la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana (*teleología rationis humanae*), y el filósofo es un legislador de esa misma razón, no un artífice de ella. En tal sentido demostraría gran arrogancia el llamarse a sí mismo filósofo y pretender igualarse a un prototipo que sólo se halla en la idea.” [letra negrita añadida] KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL MÉTODO, Capítulo III, “La arquitectónica de la razón pura”, A 839/ B 867], p. 651

procedimientos y procesos en torno a la ciencia que pone a la conciencia tan pronto demandada.

De modo absoluto, el planteamiento es desplegar los elementos que conducen al entendimiento de que la Filosofía del Derecho es la historia de las ideas del Derecho Natural y, en efecto, el proceso histórico de la «filosofía del progreso» en torno al hombre y su humanidad.

Aquí está la verdadera ruptura ensayada por la propedéutica de la «filosofía del hombre paradoja», o sea, “la evolución del conocimiento científico no es sólo de aumento y extensión del saber. También es de transformaciones, de rupturas, de paso de unas teorías a otras”<sup>44</sup>. Por consiguiente, desgarrarse de la herencia ilustrada como expediente de defensa y de acusación, no es sólo ampliar o reformar la razón, sino que superarla como centro de planteamiento filosófico, hacia el modelo metafísico que no suplique a la propia razón como designio y justificación absolutos de hombre y humanidad. Hace falta sistematizar nuevas herramientas y constituir nuevos argumentos, así que esto es lo que conlleva a la reforma de la filosofía.

En serio, el reto es superar la falsa ruptura epistemológica iusfilosófica contemporánea,<sup>45</sup> desde los ecos del discurso de secularización moderno, así como la labor que, a pretexto de ello, busca fundamentar filosofía y derecho a través del replanteamiento de las mismas huellas modernas.

En pocas palabras, la Filosofía de Derecho según la altura y el tamaño del modelo del «Orden u ordenamiento jurídico». En concreto, la Filosofía del Derecho no resigna una idea de derecho universal respecto al hombre y su humanidad, tampoco su origen es concierto sobre lo natural desde lo consuetudinario y lo moral que, a su vez, se han logrado trascender a todo lo que se los detenía, incluso el plan de lo divino.

En última instancia, si la Filosofía del Derecho es la única semilla para el cultivo de la revisión del pensamiento iusfilosófico, no obstante, no lo es para entender lo

---

<sup>44</sup> MORIN, Edgar: Ciencia con consciencia. Trad. Ana Sánchez. Barcelona: Editorial del Hombre, 1982. p. 39

<sup>45</sup> “Se reconoce hoy de forma unánime que «el comienzo del siglo XX fue algo más que el fin de un periodo de cien años y la iniciación de otro». «Existió una verdadera reorientación de los puntos de vista aun antes que se efectuara la transición política entre una centuria de paz y el medio siglo de guerras por el que acabamos de pasar. Este cambio se manifestó quizá primeramente en la ciencia.» Este cambio implicaba la modificación del modo de concebir el mundo que había imperado en Europa durante los tres siglos anteriores de acuerdo con los principios de la física galileiano-newtoniana, es decir, primacía de la geometría, determinismo y mecanicismo. Frente a tales notas, la física y en general la ciencia del siglo se va a caracterizar por su realismo, su contingentismo, y su recuperación del sentido de lo personal.” BALLESTEROS, Jesús: Sobre el sentido del derecho: Introducción a la filosofía jurídica. Madrid: Tecnos, 1984. p. 65



jurídico y su concertación iusfilosófica en torno al hombre y su humanidad. Así que reformar la relación filosofía y derecho no es la promesa de salvar el pensamiento jurídico-crítico de su hodierna bancarrota desde el marco fijo de la razón. Por lo tanto para todos los casos que se busca la reforma de la Filosofía del Derecho desde lo jurídico y su entorno iusfilosófico, tan pronto se pronunciará en la filosofía paradoja y, por obvio, su propedéutica que, aquí, es cardinal proposición de este trabajo. A continuación, el «Diagrama-sinopsis» de este apartado.■

## DIAGRAMA-SINOPSIS III

El engranaje de la Reforma y Revisión de la Filosofía del Derecho:  
La propedéutica de la «filosofía del hombre paradoja».



## A. PLANTEAMIENTO

### I. Tema y dilema — *¿Si el universo jurídico no es del tamaño de su altura, la Filosofía del Derecho es (la) nada?*

La philosophie est l'ennemie de tous les systèmes ; elle nous apprend à reconnaître qu'il est des points de vue multiples pour juger et percevoir ; non pas un système de catégories, comme les catégories kantienne de la prétendue raison pure; mais pluralité de points de vue et géométries. Démocratie, monarchie, égalitarisme, nationalisme, cosmopolitisme, tous ces points de vue ont raison d'être. Si l'on veut elle nous apprend le scepticisme ; mais encore en le purifiant de l'isme qui est système unilatéral ; elle nous apprend la tolérance ; elle montre du doigt, souriante, les limites de l'action, parce que toute action est bornée et systématique ; mais elle s'élève à reconnaître les limites aussi de la pensée. Elle nous apprend Dieu. Elle est pressentiment de Dieu.

Michel Villey<sup>46</sup>

El universo jurídico (Orden) y la Civilización jurídica (ordenamiento) es el concierto moderno<sup>47</sup> de la Civilización cristiana. En efecto, Orden y ordenamiento es expresión del fenómeno secular moderno como la arqueología del mundo y arquitectura de la vida que conciertan, respectivamente, las tareas y los fines de la comunicación entre filosofía y derecho. Dicho de modo similar, toda construcción metafísica, ontológica y epistemológica moderna sufre el influjo de la esencia y de la existencia cristiana como fuente de lo sagrado y de lo secular, a través del juego de hombre ante su humanidad.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 26. Le premier livre », p. 9

<sup>47</sup> “Desde la aparición misma del término, lo “moderno” va íntimamente unido a la exigencia de exactitud, de medida rigurosa. Esta exigencia va acompañar a la Modernidad a lo largo de los siglos, constituyendo la clave de su horizonte epistemológico. En efecto, la expresión aparece por vez primera... en la obra del gran pintor e historiador del arte Giorgio Vasari (1511-1574) para designar la nueva manera de pintar, representada paradigmáticamente por León Battista Alberti (1404-1472) y por Leonardo da Vinci (1452-1519), caracterizada por su cientificidad, frente a la *maniera antica* de los clásicos, y la *vecchia* de los bizantinos.” BALLESTEROS, Jesús: Postmodernidad: decadencia o resistencia. Madrid: Tecnos, 1994. p. 17

<sup>48</sup> “Y lo sagrado al fondo, como poder organizador que coloca a cada uno en su sitio, en este sitio donde los hombres (los que han conseguido organizar su fuerza) han puesto a cada uno. Este sagrado puede tener mil nombres, pero es el ídolo, la deformación humana de la trascendencia. El ídolo puede tener mil figuras, pero su rostro verdadero es el del sacrificio. Es decir, la justificación teológica de la mentira, la violencia y la muerte.” GARCÍA MARTÍNEZ, Francisco: La humanidad re-encontrada en Cristo: propuesta de soteriología cristiana a la luz de la antropología de René Girard. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006. p. 195

En todos los aspectos, iusnaturalismo y iuspositivismo suelen significar el universo o Civilización jurídica dicha occidental, desde el punto de vista de lo secular, así que los dos son ambas dimensiones ontológicas y epistemológicas respecto al desarrollo histórico de «lo jurídico».<sup>49</sup>

Debido a esta concertación, iusnaturalismo y iuspositivismo toman en serio la resolución sobre la altura y el tamaño de los límites y posibilidades del dibujo de la iusfilosofía.<sup>50</sup> Consecuentemente, todo que, aparte, se lo es foráneo, simplemente no se puede conformar tampoco se concretar como medida y regla del derecho, pues que la altura y el tamaño suele ser el patrón universal de la efectiva ausencia o preliminar existencia respecto a lo jurídico.

La historia de la relación filosofía y derecho desde su fundación, — que es el estatuto iusfilosófico; o, como fundamento, — que es el quehacer iusfilosófico —, suele inspirarse y conspirarse por el trazo de esa pareja, iusnaturalismo y iuspositivismo. Desde modo filosófico, ella se relaciona según la naturaleza como

---

<sup>49</sup> “(...) la atención al mundo de lo normativo, uno de los motivos que más causa asombro es que este mundo es extraordinariamente amplio y múltiple. Las normas jurídicas... representan sólo una parte de la experiencia normativa. Además de las normas jurídicas, hay preceptos religiosos, reglas morales, sociales de costumbre, reglas de aquella ética menor que es la etiqueta, reglas de buena educación, etc. Además de las normas sociales, que regulan la vida del individuo en cuanto coexiste con otros individuos, hay normas que regulan las relaciones del hombre con la divinidad o también del hombre consigo mismo. Todo individuo pertenece a diversos grupos sociales: la Iglesia, el Estado, la familia, las asociaciones que tienen fines económicos, culturales, políticos o simplemente recreativos: cada una de estas asociaciones se constituye o se desarrolla a través de un conjunto ordenado de reglas de conducta. Además, toda persona sin consideración a la sociedad a que pertenece, adopta programas individuales de acción para la dirección de su propia vida: estos programas son también conjuntos de reglas. Todo grupo humano, todo individuo particular, en cuanto se fija objetivos por lograr prevé también los medios más adecuados o los considera más adecuados para su logro. La relación medio-fin generalmente origina reglas de conducta del tipo: «Si quieres obtener el objetivo A, debes cumplir la acción B». Son reglas de conducta tanto los diez mandamientos cuanto las fórmulas médicas; tanto los artículos de la Constitución cuanto las reglas del ajedrez o del bridge; tanto las normas de derecho internacional, que establecen cómo se deben comportar los Estados en sus relaciones recíprocas, cuanto un reglamento de copropiedad; tanto las llamadas normas sociales, cuanto las reglas de la gramática o de la sintaxis de una lengua; tanto las normas religiosas para nuestro buen comportamiento en esta vida, cuanto las reglas del tráfico urbano para circular sin accidentes. Todas estas reglas son muy diversas por los fines que persiguen, por el contenido, por el tipo de obligación que hacen surgir, por el ámbito de su validez, por los sujetos a quienes está dirigidas. Pero todas ellas tienen un elemento común característico que consiste... en ser proposiciones que tienen como fin influir en el comportamiento de los individuos y de los grupos, de dirigir la acción de aquéllos y de éstos hacia ciertos objetivos antes que a otros. El número de reglas que cotidianamente encontramos en nuestro camino, como seres que actuamos hacia fines, es incalculable; es tal que enumeradas sería tan fatigoso como vano contar los granos de arena de una playa. El *iter* de toda acción nuestra, por modesta que sea, está contramarcado por un gran número de proposiciones normativas que resulta difícilmente imaginable para quien actúa sin darse cuenta de las condiciones en las que lo hace.” BOBBIO, Norberto: Teoría general del derecho. Trad. Eduardo Roza Acuña. Madrid: Debate, 1993. p. 17-18

<sup>50</sup> El problema de las posibilidades y límites “es el que se pregunta si el sujeto cognoscente puede trascenderse a sí mismo en el acto de la cognición, si puede trascender sus propios límites, ante las posibilidades que se lo condicionan, de orden natural y moral.” AJDUKIEWICZ, Kazimierz: Introducción a la filosofía: epistemología y metafísica. Trad. Alina Długobaska. Madrid: Ediciones Cátedra, 1986. p. 63

aportación o designio de hombre y destino de humanidad. Y, desde el modo jurídico, ella se pone de acuerdo con el pretexto de encajar derecho y filosofía desde el Orden y ordenamiento jurídicos.

Consecuentemente, lo jurídico es hombre y humanidad en torno al cumplimiento del progreso del género humano y emancipación de la naturaleza humana, desde el interior de la sociedad. Entre paréntesis, la sociedad, por lo tanto, es donde está el espíritu evolucionado de toda autonomía y autenticidad de la racionalidad ilustrada del hombre. La clave de bóveda es que lo jurídico tanto determina lo iusfilosófico, como por él es determinado. La altura de la conformación iusfilosófica es, en efecto, el tamaño de lo primero. Para abreviar, desde el discurso secular moderno, entonces, la relación filosofía y derecho se ve fundada por el estatuto como la altura o regla de lo jurídico y, a su vez, fundamentada por el quehacer de lo jurídico, como tamaño o medida de lo jurídico.

Esto demuestra que, para el argumento secular moderno, la noción de estatuto funda la Filosofía del Derecho, así que éste es su fuente u origen, así que la regla iusfilosófica está, al menos en el ámbito de este trabajo, en la «ciencia, cátedra, disciplina». El espectáculo de esta elaboración fue que, en único golpe, se ha elaborado tanto el estatuto iusfilosófico como los principios abstractos de su desarrollo en el mundo existente. Desde entonces, respecto al tema del quehacer iusfilosófico, es cierto que el discurso secular moderno se los torna análogos, al estatuto, o sea, los conceptos de fundación significan la dimensión del estatuto o la altura de la regla de lo jurídico, a la vez que el quehacer se torna la medida de ésta regla o el fundamento de lo jurídico.

El quehacer moderno, entonces, se concierta a través de la primacía del «método, procedimiento y proceso»,<sup>51</sup> como intermedio entre el hombre y su mundo, debido al hecho de él corrobora a través del ideal del quehacer como el estatuto en *praxis*. Por consiguiente, la *praxis* saca su validez tanto del contexto de lo jurídico como jurisprudencia y dinámica (Orden), como del texto de ello, como ciencia y estática (ordenamiento).

---

<sup>51</sup> La historia de la filosofía asevera que la Edad Moderna, — el marco de la modernidad y de la secularización en el sentido histórico —, ha sido un periodo en que se ha rebatido la posibilidad de acceder a Dios a través de un método legitimado por un conocimiento racional, lo que ha resultado en el rechazo por la posibilidad de una «metafísica» y, luego, de la filosofía natural «greco-latina». Se esboza equivocada esta versión, especial ante el desarrollo de este trabajo y sus tesis. El advenimiento de la filosofía no implica el rechazo de la teología o de sus valores diseminados en torno a la vida y pensamiento humanos. Todo lo contrario. La admisión de la existencia según «algo» que la mueve, independiente de las manos humanas, nombrado «religión o culto o fe ciega», es un hecho «primitivo». «Primitivo» no como significación de retrasado, sino que «primero acto incondicional».

Inmediatamente, la concordia trascendencia e inmanencia en torno a lo jurídico se ve garantizada por este intermedio ontológico, a saber, el juego del universo normativo como tamaño de Orden, cuya dinámica conlleva a la altura del ordenamiento que, a su parte, es el justificante de este Orden.<sup>52</sup>

Obviamente no es gratuita la formación de dos clases tradicionales de conceptos filosóficos respecto a la Filosofía del Derecho, si se lleva en cuenta esta concertación iusfilosófica moderna, es decir, desde el marco cero de la Filosofía del Derecho se establece el modo universal entre filosofía y derecho y, en efecto, se entabla todos los métodos científicos para revisiones del presente y del futuro, sobre lo pasado o problemas y dilemas reales de adaptación de esta disciplina desde los nuevos tiempos.

A continuación, según Gregorio Robles, la comunicación entre filosofía y derecho asume rasgos amplios y estrictos. Sobre el tema de la acepción amplia, Filosofía de Derecho es “toda forma de especulación teórico-cognoscitiva sobre el Derecho con pretensiones de incardinar el tema jurídico en un contexto de cosmovisión; en cuanto que, sobre el tópico de su acepción estricta, la Filosofía del Derecho se reduce a la especulación filosófica sobre el Derecho que tiene por base los planteamientos intelectuales del positivismo y del historicismo.”<sup>53</sup>

Para el caso, lo jurídico como Orden es la acepción amplia, a saber, se trata de la regla o la altura o los límites de la idea de derecho en vista de la arqueología del mundo. La acepción amplia se refiere al estatuto iusfilosófico. Desde luego, el estatuto filosófico toca a la preocupación de dibujar ¿qué filosofía? para la actualidad. Para este fin, en torno al estatuto está la interrogación, conforme el discurso de secularización moderno, sobre la posibilidad de componer doctrina y

---

<sup>52</sup> Para los modernos, la «inmanencia» se constituye y se preforma la «*praxis*» del conocimiento que trasciende la experiencia diaria, así que el éxtasis de vivir respecta resignarse la experiencia «normativa» de la existencia «objetivada». Entonces, conformarse según los caminos que conllevan «progreso» de «género humano» y evolución de la «humanidad», más que componente suprahistórico, en el fondo se mantiene como «metafísico», si se abandona la lectura de la secularización como «accidente superficial». Por lo tanto, es mito la dicha distancia entre la creación de una metafísica desde la «experiencia» o desde las «esencias» respecto la cotidianidad: una u otra son perspectivas epistemológicas o ontológicas, así que ambas se compaginan paso a paso, incluso porque una depende de la otra para existir, ante la «razón doble» como supremo y absoluto fundamento metafísico y, lógico, filosófico. De ahí el hombre poseer todas las herramientas para dar sentido a su mundo y las cosas que ese mundo se lo presenta, aunque no toque su trasfondo, lo cual se evidencia en múltiples metafísicas, en verdad, la necesidad de «apropiación» de «sí propio» a través una «unidad», es decir, un gran arquitecto por detrás de todas las cosas y el hombre como su obra de creación. Ante lo expuesto, no causa sorpresa la interpretación del movimiento ilustrado y sus «modernidades» bajo la bandera de la «negación de Dios y sus circunstancias», desde que se considere, de cierto modo, el intento del hombre en «hacerse Dios» o, sencillamente, el intento de buscarse a «sí propio».

<sup>53</sup> ROBLES, Gregorio: Introducción a la teoría del derecho. Madrid: Debate, 1998. p. 23

ciencia, y, luego, conocimiento jurídico; o, más sencillo, sobre la conformación mínima entre conocer y saber jurídicos, de acuerdo con los criterios de rigor tanto intelectual cuanto intelectualivo.

Para continuar, lo jurídico como «ordenamiento» es la acepción estricta, a saber, la regla del derecho o el tamaño o las posibilidades de la idea del derecho para la arquitectura de la vida y relación entre las personas en lo existente. La acepción estricta se digna de la aplicación del estatuto, así que se trata del quehacer.

A propósito, para la iusfilosofía contemporánea, el principal problema respecto a la acepción amplia es resignar la Filosofía del Derecho como rama de la Filosofía, a causa que se le falta autonomía para conformarse como estatuto, así como autenticidad sobre su objeto para avalar su quehacer. Como solución, la labor iusfilosófica contemporánea se preforma a través de la búsqueda por nuevos fundamentos jurídicos, es decir, revisar significa buscar nuevos fundamentos, los cuales a la vez establecidos, logran la Filosofía del Derecho reformada a través de sus métodos, procesos y procedimientos.

Para no decir más, la labor de la iusfilosofía contemporánea se concentra exclusivamente en uno de los aportados del problema, así que elige su objeto de modo seccionado respecto a lo jurídico. Consecuentemente, ésta hace encargo de la revisión histórica de la razón moderna, o sea, la revisión contemporánea de la filosofía cartesiana pasa, entonces, pasa por dos líneas. La línea tradicional dualista que “es considerada como tradicional en cuanto ha venido inspirando la mayoría de las exposiciones de los manuales de Historia de la Filosofía. Para la «línea contemporánea trascendental», [a través del cual] Descartes es fundador de la Filosofía *trascendental*, pues — a su juicio — el *auténtico* pensamiento trascendental, lejos de reducirse a un mero formalismo logicista que considere al *cogito* como «pura actividad pensante y relacional», muestra un carácter eminentemente *realista* por cuanto implica la superación del precario y nefasto esquema «subjetivo-objetivo.»<sup>54</sup>

Por comparación, la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja toca a la constitución de la relación entre «lo jurídico como Orden, acepción amplia» (tradicionalmente es el iusnaturalismo: problema de autonomía) y «lo jurídico como ordenamiento, acepción estricta» (tradicionalmente, es el iuspositivismo: problema de autenticidad). Desde entonces, la comunicación filosofía y derecho nunca se la

---

<sup>54</sup> LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso: Cinco grandes temas de la filosofía actual: la ampliación de la experiencia filosófica. Madrid: Editorial Gredos, 1977. p. 143-153 [paréntesis añadido]

trata desde la idea de derecho, sino que desde instancias de lo jurídico que, aisladas o correlacionadas, demuestran las tendencias sobre la «altura y tamaño» de lo jurídico, pero no una idea universal del derecho tal cual.

A continuación, en cuanto la acepción estricta, — a la vez que permeada por la amplia —, si la Filosofía del Derecho señala por finalidad la investigación y la aclaración del comportamiento del derecho ante cosmovisiones plurales, o sea, la definición y concepto de las racionalidades jurídicas plurales. Sin duda que éstas sólo tienen sentido se llevadas en cuenta desde el «Orden u ordenamiento jurídico». En verdad, no se trata de abarcar, en este caso, sólo los límites y posibilidades de la comprensión del «iusnaturalismo y iuspositivismo», sino se trata de puntear el resumen de la «Civilización jurídica desde el universo de lo jurídico», lo que justifica la labor iusfilosófica contemporánea, es decir, todo lo que se cuestiona, se rechaza o se busca sobre la cosecha iusfilosófica, a menudo, suele empezar, intermediar y aportar término desde ellos.

En otras palabras, sobre el problema de la acepción estricta, por lo tanto, el eje es la cuestión de racionalidades o problema de autenticidad. La racionalidad real y plural del quehacer, la experiencia cotidiana de lo jurídico no se cuadra a la racionalidad monista o dualista del universo jurídico presente en el ordenamiento jurídico. Para remate, el problema entonces es que el Orden no se conforma en el caso concreto, así que el quiebre o fallo de coherencia ante el ordenamiento, conlleva a la crisis del derecho o del sentido de lo jurídico.<sup>55</sup>

A partir de ahí, el enunciado parece lógico. Si lo jurídico está en crisis y si el objeto de la Filosofía del Derecho es lo jurídico; y aún, si esta crisis es fallo de coherencia<sup>56</sup> entre Orden y ordenamiento», resulta que la Filosofía del Derecho

---

<sup>55</sup> La crisis se plantea desde fuera de la razón, conforme la «paradoja del hombre», de cuño cultural y moral. Según el recorrido contemporáneo, filosofía sólo es si universal, o sea, donada de especial grado de abstracción epistemológico y cognitivo que sostenga los criterios legítimos de verdad consentidos «ciencia y doctrina»; y, además, total, es decir, que en único golpe, sepa bien del proceso de conocer que pone «a sí misma» y del conocimiento que pone «el otro».», porque se pone al otro.

<sup>56</sup> «Ahora bien, la idea de coherencia cobra una especial fuerza desde los planteamientos emergentes de la ciencia jurídica moderna, cuyo fundamento se encuentra bajo la construcción conceptual que proviene del racionalismo (ss. XVII y XVIII) y que culmina con el formalismo (ss. XIX y XX). Se trataba de un fenómeno nuevo en la historia del pensamiento jurídico, que surgió como reacción frente a un derecho vigente constituido por un conjunto heterogéneo de disposiciones asistemáticas, dispersas, incompletas, contradictorias e imprecisas, sin una ordenación clara entre las mismas. El espíritu racionalista atendía básicamente a dos causas: al proyecto iluminista de reforma y progreso para un «futuro mejor» de la sociedad, así como a la urgencia por concentrar los fragmentados y confusos materiales y fuentes jurídicas existentes. Dos son, pues, las necesidades perentorias para los racionalistas: tanto un cambio cualitativo en la legislación positivista como una modificación radical en la propia actitud del jurista. De ahí la pretensión inicial es encontrar un derecho con validez universal, *more geométrico*, y al mismo tiempo producto o manifestación de un orden de conducta dependiente de la voluntad de los hombres y de las circunstancias históricas. Por ello, el racionalismo jurídicos acabará por



está en crisis. Así que su solución pasa por reorientar lo que origina la incoherencia, es decir, se debe revisar el uso de sus métodos, procedimientos y procesos, los cuales solían conectar estatuto y quehacer, de acuerdo con la «altura y tamaño» de lo jurídico que, a su turno, preforman la idea de derecho.

Por esta razón, además del problema práctico sobre lo teórico, si el problema es de orden epistemológico, y si este orden epistemológico está en el seno de la Modernidad, por conclusión, toda la revisión debe orientarse, pues, desde el positivismo y el historicismo, desde la revisión del discurso secular moderno respecto lo jurídico a través de su mediación metodológica — de modo general, éste es el entendimiento de los iusfilósofos contemporáneos.

Por extenso, la mediación metodológica debe saber driblar la situación plural que se manifiesta desde la experiencia jurídica diaria, hacia la concordia con la altura del «universo jurídico», para que su tamaño o «Civilización» jurídica se exprese regular. Luego hace falta revisar el sentido de lo primitivo del hombre y de su humanidad. Es decir, hace falta dar nuevos fundamentos a la razón moderna o, en este caso, ***pensar por contrastes***, que, en realidad, se trata de cultivar el error filosófico de la clase «materialismo-idealismo», «historicismo-formalismo», «sociologismo-inividualismo». El procedimiento de pensar por vía de contrastes puede ser en casos brillante y contundente, pero, examinado a fondo, muestra en seguida su precariedad, porque la contraposición que expresan tales esquemas se basa en una concepción borrosa de los términos que los integran. La investigación filosófica nos muestra de continuo que, al clarificar con suficiente radicalidad determinados términos, más de una supuesta *oposición de contrariedad* se

---

concebir al derecho como un sistema formal que posee una estructura lógica inmanente, y en el que las proposiciones jurídicas que componen los ordenamientos positivos se encuentran condicionadas reciprocamente; esto es, que a partir de unas reglas básicas siempre es posible deducir otras reglas derivadas de las primeras. Así, ha de presuponerse una total y armónica ordenación del material jurídico (de conceptos generales a particulares) en un sistema lógico y cerrado. Pero este modelo de coherencia jurídica no sólo conforma un presupuesto del formalismo metodológico en su expresión más pura, sino que al mismo tiempo se manifiesta como evidente condición ideológica de la modernidad. Se convierte en un ideal cuyo punto de partida es la búsqueda de cohesión entre conceptos y proposiciones encadenadas lógicamente entre sí en una unidad inmanente, perfecta y acabada, lo cual culmina en un modo de expresión material definitivo llevado a la práctica por el movimiento codificador a lo largo del siglo XX. Desde el palteamiento ilustrado que da lugar a los códigos, el Derecho acaba por ser visto y formulado como un sistema cerrado de verdades de razón, un sistema de normas derivado de una construcción lógica que parte de unas reglas generales deducidas del raciocinio de un «legislador» que se presupone universal y omnicomprensivo, omnisciente y omnipotente, entre otras características cuasidivinas. Lo que en un principio significaba el ideal de coherencia para los racionalistas, pasa más tarde a concebirse e incluso a identificarse con la ausencia de contradicciones normativas para los codificadores y los intérpretes «exegetas» de los textos jurídicos. De esta manera, surge de forma manifiesta el principio o criterio de coherencia aplicable al ordenamiento jurídico, ya que las leyes deben quedar exentas de contradicciones, han de ser formuladas claramente y no deben dar lugar a equívocos.” RUIZ SANZ, Mario: La construcción coherente del derecho. Madrid: Dykinson, 2009. p. 24-26

convierte en complementación por vía de *contrasteidad*. Así cabe observar cómo es posible: 1) que una realidad se muestre autónoma y envolvente respecto al hombre y sea al mismo tiempo en parte fruto del esfuerzo creador humano; 2) que el hombre sea personalmente autónomo y esté atento a las realidades y acontecimientos del entorno; 3) que el lenguaje constituya una instancia envolvente que nutre a los mismos que han contribuido a crearlo, y que la inmersión en tal instancia no se traduzca en «enajenación», sino en el adentramiento en lo mejor de uno mismo.<sup>57</sup>

Si revisar significa buscar nuevos fundamentos que, a la vez establecidos, inmediatamente logren reformar la Filosofía del Derecho, deben ellos estar en concordia con el reconocimiento de otros derechos conformados más allá del tradicional postulado civil y político. O sea, el estrato social y económico se los debe llevar en serio.

Desde aquí, si la Filosofía del Derecho se queda reformada es porque acepta nuevas racionalidades dentro de su «universo y Civilización jurídicos tradicionales», de modo que, al fin, la coherencia se restablece, aunque precaria. Y, luego, la dicha autenticidad y autonomía se las mantienen robustas.

Por implicación, la razón es que el ajuste de los métodos, procedimientos y procesos está de acuerdo con lo que es extraído de la experiencia de las relaciones jurídicas, ahora nombradas novedosas, pues que son un elemento que se añade a la altura y al tamaño de lo jurídico, desde el punto de vista del conocimiento. Es decir, la razón o justificante para el beneplácito o la obediencia al derecho, está más allá del acuerdo del hombre con su naturaleza. Ocurre que la ley civil es reflejo moral de la ley natural.

Por lo demás, resulta que la crisis es el reconocimiento del nihilismo jurídico,<sup>58</sup> luego, se preforma una nueva categoría de pretensiones que se torna parte de lo

---

<sup>57</sup> LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso: Cinco grandes temas de la filosofía actual: la ampliación de la experiencia filosófica. Madrid: Editorial Gredos, 1977. p. 288

<sup>58</sup> "El derecho es un orden de naturaleza histórico-social condicionado por factores ideológico y de hecho, y sólo este punto de vista puede ser entendido adecuadamente. Un punto de vista nos dice que, en tanto que fenómeno de la dialéctica social (...) no hay obligación en el sentido ético de obediencia al Derecho. Ni por su estructura formal ni por sus contenidos materiales el Derecho puede fundamentar éticamente la exigencia de su cumplimiento. El esquema de conducta exigido en norma jurídica lo que nos dice son las consecuencias que tiene para la persona o para el patrimonio su infracción, pero no, en un sentido ético, que debemos cumplirlo. Lo que puede exigirse según el Derecho es una responsabilidad, mientras que obligación es algo que hay que observar por "razones morales". Se trata de una verdad a la que ha querido salirse al paso diciendo que conduce al *nihilismo jurídico*. Y, sin embargo, lo que con esta verdad se afirma es algo muy distinto. No que no hay fundamentos para obedecer el Derecho, sino que esta obediencia no constituye una obligación ética. Una razón para obedecer el Derecho se encuentra en que por **su estructura formal — lo que modernamente ha**

jurídico y, desde el punto de vista del trasfondo del conocimiento o, lo dicho ontológico, todo se pone más allá de los fundamentos teóricos y prácticos de la razón filosófica tradicional, cuyo modelo más influyente es lo kantiano y, oblicuamente, para la rama iusfilosófica, lo kelseniano.

Por lo visto, el hombre y la humanidad se involucran como consecuencias del discurso de secularización. Así que reformar la filosofía es revisar el inventario de la razón a lo largo de los tiempos, desde el positivismo y el historicismo que se la avala. O sea, la revisión iusfilosófica contemporánea es la restitución del tribunal kantiano en torno a lo jurídico, desde los fines o promesas del manejo de la razón para el universo terrenal.<sup>59</sup>

---

**llamado la “moralidad del Derecho” — hace posible la certeza de la relaciones humanas en convivencia,** como es también una razón, que si gozamos de las ventajas de una sociedad organizada, debemos también cumplir sus exigencias. Pero nada de eso se halla aquí a debate, sino el problema tan sólo de si hay una obligación en sentido ético de obedecer el Derecho. También hay un fundamento para obedecer, por ejemplo, ciertos usos y convencionalismos sociales, ya que hacen posible ciertas expectativas de comportamiento necesarias para la vida colectiva, y a nadie se le ha ocurrido, por eso, hablar de una obligación ética de cumplir los usos sociales. La obligatoriedad ética no se encuentra en los órdenes sociales, sino sólo en la autonomía de la individualidad moral, es decir, en los imperativos de la conciencia. Con ellos desembocamos en el gran problema de los límites de la obediencia jurídica. **Si no hay más obligación que la obligación en el sentido ético, el fundamento de la obediencia del Derecho basado en el aseguramiento de las relaciones sociales o en otras razones análogas, es sólo, por así decirlo, un fundamento presuntivo o condicionado; un fundamento que sólo puede serlo en el pleno sentido de la palabra si el Derecho no contradice el mundo autónomo de los imperativos éticos. Si un Derecho entra en colisión con la exigencia absoluta de la obligación moral, este Derecho carece de vinculatoriedad y debe ser obedecido.** O dicho con otras palabras: ***mientras que no hay fundamento ético para la obediencia al Derecho, si hay un fundamento ético absoluto para su desobediencia.*** [letra negrita añadida] GONZÁLEZ VICEN, Felipe: Estudios de filosofía del derecho. Tenerife: Universidad de la Laguna, 1979. p. 386-388

<sup>59</sup> La razón posee una estructuración del sentido de mundo del hombre, donde el estatuto, como postulado de petición universal, significa conocer el procedimiento y método según el cual el sentido de este mundo se torna narración del misterio del mundo, éste desde el rasgo científico y universal. Mientras tanto, la razón también posee una aspiración por el sentido de la vida, desde un punto de vista muchísimo más práctico, propio del quehacer, donde el postulado por lo universal es saber el sentido ético del modo en que se entabla los misterios de la vida. Respecto al primero, la estructura es del orden “more geométrico”, mientras que, lo segundo, a su parte, corresponde a una estructura sobre el orden lógico-discursivo, una lógica matemática. Resumiendo, Orden y ordenamiento tal cual, o sea, límite y posibilidad de saber y conocer según los fines de evolución y cosmopolitismo propios del discurso del hombre sobre sí mismo. De todos modos, lo importante en el orden de argumentación de este trabajo, es que la unidad no está en la estructura de la razón, sino que en sus fines, a saber, la condición del hombre paradoja, desde la manifestación de los principios y directrices evolucionista y cosmopolita. A ver, “esa tentativa de transformar el procedimiento hasta ahora empleado por la metafísica, efectuando en ella una completa revolución de acuerdo con el ejemplo de los geómetras y los físicos, constituye la tarea de esta crítica de la razón pura especulativa. Es un tratado sobre el método, no un sistema sobre la ciencia misma. Traza, sin embargo, el perfil entero de ésta, tanto respecto de sus límites como respecto de toda su articulación interna. Pues lo propio de la razón pura especulativa consiste en que puede y debe medir su capacidad según sus diferentes modos de elegir objetos de pensamiento, en que puede y debe enumerar exhaustivamente las distintas formas de proponerse tareas y bosquejar así globalmente un sistema de metafísica. Por lo que toca a lo primero, en efecto, nada puede añadirse a los objetos, en el conocimiento *a priori*, fuera de lo que el sujeto pensante toma de sí mismo. Por lo que se refiere a lo segundo, la razón constituye, con respecto a los principios del conocimiento, una unidad en la que como ocurre en un cuerpo organizado, cada miembro trabaja a favor de todos los demás y éstos, a su vez, a favor de los primeros; ningún principio puede tomarse con seguridad desde *un único* aspecto sin haber investigado, a la vez, su relación

Finalmente, si se lleva en cuenta la altura y el tamaño de la idea de derecho, desde la preforma de lo jurídico, el riesgo es que la Filosofía del Derecho se torna absolutamente nada: sólo existe como una ficción discursiva del universo secular moderno. A propósito, es a partir de ésta ficción que los iuscontemporáneos ruegan por lo interdisciplinario hacia lo trasdisciplinario, a partir de la razón que se convierte «discursiva»<sup>60</sup>, incluso «lo jurídico», éste bajo su crisis de validez, eficacia y fines.■

---

global con todo el uso puro de la razón. A este respecto, la metafísica tiene una suerte singular, no otorgada a ninguna de las otras ciencias racionales que se ocupan de objetos (pues la lógica sólo estudia la forma del pensamiento en general). Esta suerte consiste en lo siguiente: si, mediante la presente crítica, la metafísica se inserta en el camino seguro de la ciencia, puede abarcar perfectamente todo el campo de los conocimientos que le pertenecen; con ello terminaría su obra y la dejaría, para uso de la posteridad, como patrimonio al que nada podría añadirse, ya que sólo se ocupa de principios y de las limitaciones de su uso, limitaciones que vienen determinadas por esos mismos principios. Por consiguiente, está también obligada, como ciencia fundamental, a esa completud y de ella ha de poder decirse: *nil actum reputans, si quid superesset agendum.*” KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [PRÓLOGO DE LA SEGUNDA EDICIÓN, B XXIII], p. 23

<sup>60</sup> La razón discursiva es la alternativa según la cual el establecimiento de verdades solamente se justifican desde el criterio de universalización que, desde una razón práctica, se manifiesta por la aceptación de todos los envueltos en ella. Así que las verdades y justificantes se establecen a través de la comunicación. El problema de la filosofía contemporánea es el problema de comunicación entre los que interactúan para elaborar sus principios fundantes y paradigmas científicos, es decir, el fallo está en la tentativa de fundamentar de manera argumentativa sus principios, lo que se la conlleva a la crisis. Es decir, “Esto no excluye, sin embargo, una comunicación que pueda superar los límites de los mundos de la vida particulares. Podemos superar reflexivamente nuestras diferentes situaciones hermenéuticas de partida y llegar a concepciones intersubjetivamente compartidas sobre la materia discutida. Es lo que Gadamer describe como «fusión de horizontes».” HABERMAS, Jürgen: Acción comunicativa y razón sin trascendencia. Trad. Pere Fabra Abat. Barcelona: Paidós, 2002. p.44

# TABLA I – UNIVERSO Y CIVILIZACIÓN IUSFILOSÓFICA

La altura y el tamaño de la Filosofía del Derecho según el discurso de secularización moderno respecto a lo jurídico.

FILOSOFÍA DEL DERECHO	
<p><b>ORIGEN o “ALMA”</b> «Estatuto» «Universo del deber ser, <i>nomos</i>»</p>	<p><b>Designio.</b> Metafísica y Ontológica: razón moderna. Institución de «lo jurídico» en la Modernidad, según los principios, elementos y causas del proyecto humanista secular moderno.</p> <p><b>Estatuto:</b> «disciplina, cátedra y doctrina». Problema de fundación o problema de la validez o problema del criterio de autonomía.</p>
<p><b>FUNDAMENTO o “CUERPO”</b> «Quehacer» «Universo del ser, <i>physis</i>»</p>	<p><b>Destino.</b> Epistemológica: racionalidades modernas. Estatuto científico elaborado para garantizar la coherencia entre el mundo de la experiencia jurídica<sup>61</sup> y el mundo de la lógica jurídica. La coherencia es dada por la capacidad de ella vaticinar ajustes y defectos respecto la validez y legitimidad de la aplicación de la norma jurídica, de acuerdo con el ordenamiento jurídico.</p> <p><b>Quehacer:</b> el encuentro del estatuto con los casos concretos.</p>
<p><b>ALTURA</b> «Orden natural» Iusnaturalismo Universo jurídico</p>	<p><b>Altura:</b> los límites de asunción de la experiencia jurídica. Lo jurídico es el resultado de la categoría de hombre y humanidad, de acuerdo con el historicismo secular moderno. Los límites, entonces, es el Orden de este mundo moderno, o sea, los designios de la razón moderna: progresar la naturaleza humana y, luego, el hombre a través de la ordenación social.</p> <p><b>Orden:</b> la altura de lo jurídico, universo del deber ser.</p>
<p><b>TAMAÑO</b> «Ordenamiento ficcional” Iuspositivismo Civilización jurídica</p>	<p><b>Tamaño:</b> las posibilidades de conformación de la experiencia jurídica, conforme su altura, en los casos concretos.</p> <p><b>Ordenamiento:</b> el tamaño de lo jurídico: universo del ser.</p>
<p><b>PLANTEAMIENTO Y OBJETO</b></p>	<p>Función <u>metafísica</u>: coherencia entre designio y destino. Función <u>ontológica</u>: coherencia entre altura y tamaño Función <u>epistemológica</u>: coherencia entre iusnaturalismo y iuspositivismo. Función <u>metodológica</u>: que la razón y la racionalidad de lo jurídico tengan concordia, es decir, preservar el sentido de derecho es su objeto. Luego, el <b>objeto</b> es mantener la concordia en torno a la coherencia del sentido de derecho.</p>

<sup>61</sup> El sentido de experiencia jurídica es la terminología oriunda de la ciencia jurídica positivista. “(...) el estudio del derecho es el *normativo*. Con esto entiendo que el mejor modo para acercarse a la experiencia jurídica es aprehender los rasgos característicos y considerar **el derecho como un sistema de normas, o reglas de conducta**. Partimos, por tanto, de una afirmación general de este tipo: **la experiencia jurídica es una experiencia normativa**.” BOBBIO, Norberto: Teoría general del derecho. Trad. Eduardo Roza Acuña. Madrid : Debate, 1993. p. 15

<p><b>CONDICIÓN SECULAR MODERNA</b></p>	<p>El proyecto humanista moderno sostiene la condición de que el hombre tiene por designio ilustrarse a través del uso de la razón teórica aplicado al contexto moral y cultural que, en caso, se le resigna al destino de evolucionar lo social, desde racionalidades fundamentadas de acuerdo con esta razón, a su turno, el uso práctico, moral, jurídico y político de la razón.</p> <p><b>Orden teórica y ordenamiento prácticos deben estar en coherencia</b>, así que se elabora estatutos científicos y quehaceres prudentiales que, en concordia, cumplen la misión, en caso, el encargo de la Filosofía del Derecho ante «lo político».</p>
<p><b>DEFINICIÓN “DOBLE”</b></p>	<p><b>Acepción amplia:</b> se acerca de la Filosofía, desde el iusnaturalismo. Especulación teórico-cognoscitiva sobre el derecho en torno al problema de autonomía científica, o sea, que el estatuto expresa la cosmovisión de la experiencia jurídica.</p> <p><b>Acepción estricta:</b> se acerca del Derecho, desde el iuspositivismo. Especulación práctica sobre las posibilidades de normatización del derecho frente a casos concretos. Problema de autenticidad ante otras ramas jurídicas.</p>
<p><b>DILEMA</b></p>	<p>Estatuto y quehacer iusfilosóficos dependen de la concordia de la Orden y Ordenamiento con el sentido de derecho. Si uno de ellos se pone en crisis o desajuste, la Filosofía del Derecho, inmediatamente, sufre el riesgo de convertirse en nada, un carente de sentido y existencia.</p>
<p><b>PROPOSICIÓN DE LA IUSFILOSOFÍA DEL HOMBRE PARADOJA</b></p>	<p>Investigar la relación que constituye filosofía y derecho, más allá de sus designios y destinos positivistas e historicistas.</p> <p>La propuesta no es salvar la Filosofía del Derecho, sino que comprenderla más allá del Orden y Ordenamiento, más allá del embate «iusnaturalismo <i>versus</i> iuspositivismo» para dar apertura a su verdadero entendimiento.</p>
<p><b>REVISIÓN DE LA IUSFILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>● <b>Retorno a la fundación iusfilosófica.</b> «Revisar es rescatar e incrementar la razón» <ul style="list-style-type: none"> <li>- Revisar el discurso de secularización moderno para encajar alternativas al uso de las racionalidades jurídicas, desde la concordia de la “nueva Orden” y el tradicional “ordenamiento”.</li> <li>- Rescatar fundación es rescatar tradición de hombre y humanidad, así que revisar la naturaleza en torno a lo jurídico a lo largo del recorrido iusfilosófico es la meta. El reto es extraer lo que tenga valía para lo presente.</li> </ul> </li> <li>● <b>Crisis de la Filosofía del Derecho es epistemológica.</b> «Reformar es problema de coherencia» <ul style="list-style-type: none"> <li>- Reforma de «métodos, procedimientos y procesos», sin tocar el Orden tampoco el ordenamiento. Lo más importante es mantener la coherencia, aunque esto le cueste la poca autonomía y autenticidad que le resta.■</li> </ul> </li> </ul>

## **II. Problemas-paradoja en torno a la revisión y reforma iusfilosófica. El quehacer y el estatuto de la Filosofía del Derecho según la crítica y proposición de la filosofía del hombre paradoja.**

Chasser, avec Bacon, Descartes les erreurs du raisonnement (mais aussi bien celles de Descartes et de Bacon). Les chasser du langage pratique, «valutatif» et «prescriptif» de la vie quotidienne de la politique et du droit. Démontrer l'abus des concepts, comme s'ils étaient choses, en omettant de vérifier leur rapport aux choses : source des systèmes idéalistes et rationalistes, et des malfaisants fanatismes ; jeu que j'observe chez un Le Pen dans sa campagne électorale, utilisant le concept de morts de la guerre, imprégné, à l'aide d'un exemple, de charge émotive, pour inférer subrepticement la condamnation du programme de ses adversaires. Mais dénoncer aussi l'erreur des empiristes, obnubilés par le prestige des sciences exactes, lesquels amputent l'expérience de son contenu le plus riche. Tâche de la philosophie du droit. Michel Villey<sup>62</sup>

El problema iusfilosófico como epistemológico<sup>63</sup>, — consonante el sesgado trato iuscontemporáneo —, es el problema de coherencia entre estatuto y quehacer jurídicos a favor del «Orden y ordenamiento» que condicionan, a su vez, «lo jurídico». En resumen, se trata del problema de los límites y de las posibilidades de «constitución, intermediación y resolución» de hechos y ajustes del sentido de lo jurídico o del derecho, desde la conformación a cargo de la Filosofía del Derecho.

Evidentemente, — a pesar del hecho de que se suele encargar consecuencias negativas a la Filosofía del Derecho, respecto a sus criterios de autonomía y autenticidad — estos límites (altura) y posibilidades (tamaño) sobre el sentido de lo jurídico, no tambalean la labor por la revisión y reforma del discurso secular moderno por los iuscontemporáneos, pues que rescatar el sentido de la coherencia desde la invención de nuevos elementos para fundar e incrementar la fundamentación sobre, a cargo de ésta misma Filosofía de Derecho, es el objeto.

---

<sup>62</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 56. Le premier livre», p. 17

<sup>63</sup> Desde ahí está el por qué de la toma en serio del camino de la salvación del universo moral «a la moderna» como axioma filosófico del quehacer contemporáneo: hombre «ilustrado» sigue «ilustrándose», o sea, progresa a «sí propio» y, por vía oblicua, evoluciona la sociedad, aunque desde «lo existente» y sus particularidad. De todas formas, se conserva el problema de la «nada» que no se abre al «acontecimiento», sino que se encierra «crisis» como espacio ontológico contemporáneo que se ha establecido, lo que reverbera en el evidente problema de «estatuto» científico y doctrinario: «la nada, *negativum*» no se la logra ultrapasar hacia la reforma filosófica seria. Primero, en razón de que no se despliega del «hombre paradoja tradicional». Segundo, porque y por rebote, la dicha «pérdida» del sentido filosófico se desemboca «crisis» difundida en todo los rincones. De ahí los esfuerzos contemporáneos se concentraren en el «disfraz» del manejo y maniobra de cuestiones epistemológicas como proposición a la «crisis filosófica»: la filosofía contemporánea se hace del rescate del «tiempo» de la historia, según el espacio de encuentro de «lo existente».

No obstante, ¿la Filosofía del Derecho debe cumplir la obligación de decir a qué sirve el derecho, a su propio coste?

A lo largo de la historia se supone que el recorrido iusfilosófico significa la formación y evolución del sentido de Derecho Natural. Por principio, la historia de la Filosofía del Derecho es la historia de las tentativas humanas “en pos de desentrañarse bajo el punto de vista de su contenido lo que acaso su desenvolvimiento etimológico deja ya traslucir.”<sup>64</sup> Para así decirlo, la historia de la Filosofía del derecho es la historia del hombre ante su humanidad, así que se supone que confundirla con la historia del Derecho Natural, resulta, solamente, tocar al modo de decir que, desde el universo jurídico secular moderno, se trata de la historia de los modos de criterios en torno a la coherencia entre Orden del mundo (desde la búsqueda del sentido de humanidad) y el ordenamiento de la vida (desde la búsqueda del sentido de hombre), bajo la contemplación del juego entre lo político y lo jurídico.

Por mejor decir, Orden y ordenamiento significan una «nueva ontología»<sup>65</sup> de hombre y humanidad; o, en sencillo, la ontología del hombre que exige a la Filosofía del Derecho, hacer cargo de la mediación del entendimiento y de la conformación entre lo político y lo jurídico.

Desde ahí, la Filosofía del Derecho o Filosofía jurídica — tal cual, cátedra, disciplina y ciencia (estatuto) o, a través de su obrar y manejo en el diario de la vida del hombre (quehacer) — es la conformación histórica del ideal de hombre ilustrado

---

<sup>64</sup> NAVARRETE, José F. Lorca: Fundamentos filosóficos del derecho. Madrid: Ediciones Pirámide, 1982. p. 11

<sup>65</sup> «Nueva ontología» se remete a la comprensión de la ontología propia de la condición paradójica del hombre, es decir, la creencia de entre sí y la petición de su humanidad, ensayar la hipótesis de un tercer elemento que, luego, da sentido a su existencia paradójica. De todas formas, hace falta aclarar que “etimológicamente, el término ««ontología»» se deriva de la palabra griega *on*, es decir, del participio presente del verbo *einai* que es equivalente al verbo ««ser»». Literalmente, por tanto, *on* es equivalente a ««siendo»»; el participio *on* procedido de un artículo (*to on*) toma la forma nominal ««lo que es»», en consecuencia ««algo»». Así, la ontología, etimológicamente hablando, es la ciencia de lo que es. Partiendo de la epistemología, la ontología debería ser la ciencia más general, y sus afirmaciones aplicables a todas las cosas que existen. Este era el modo por el que Aristóteles clasificaba las tareas de su primera filosofía, la disciplina filosófica posteriormente conocida como metafísica... Más recientemente, se utilizaba el término ««ontología»» en un sentido distinto, principalmente bajo la influencia de los fenomenólogos que denominan con esta palabra todas las investigaciones acerca de la esencia de las cosas que, según ellos, deben llevarse a cabo por medio de la intuición de las esencias (*Wesensschau*) (...) Entre los más célebres principios ontológicos están, por ejemplo, el principio de contradicción, que afirma que ningún objeto puede poseer una cierta propiedad y no poseerla a la vez; el principio del medio excluido, que afirma que todo objeto debe poseer una propiedad dada o no poseerla. Estos principios, a pesar de su aparente obviedad, provocaron una apasionada disputa.” AJDUKIEWICZ, Kazimierz: Introducción a la filosofía: epistemología y metafísica. Trad. Alina Długobaska. Madrid: Ediciones Cátedra, 1986. p. 89-93



desde el interior de un proyecto humanista que se captura a través del discurso de secularización moderno.

En otras palabras, lo único que se puede conquistar a través del obrar iusfilosófico contemporáneo es el desentrañamiento de «la nada», pero «la nada» que se ha hecho efectivamente «nada» (no existente), a medida que, desde el instante originario de codificación científica y pragmática, se pone adiestrada conforme las oleadas de la sabiduría de los influjos y demandas jurídicas, que, a la vez, se van construyendo a lo largo de la existencia del hombre.

La más clara evidencia de la falta de concordia de esa labor, — además de cuestionarse sobre la propia condición estatuto y quehacer de la Filosofía del Derecho —, está en la perspectiva secular moderna respecto a poner la Justicia (Orden por la perfección del hombre) o lo justo (ordenamiento por la perfección del Orden)<sup>66</sup> como conexión entre filosofía y derecho.

No obstante, es cierto que, en ningunas de las épocas históricas orientadas por la exegesis historiográfica elaborada por la Modernidad, se ha hecho posible definir el concepto de Justicia, como elaboración iuspositiva. Y, tampoco, la cosa justa, como elaboración iusnaturalista.

Además, el concepto o precepto de Justicia es un rasgo de la búsqueda por el sentido del derecho<sup>67</sup> y, por consecuencia, es el rasgo iusfilosófico, desde el sentido de la vida del hombre y humanidad a través de la ausencia o existencia de Dios.

---

<sup>66</sup> Si la sistematización del concepto de Justicia se debe a Platón, seguramente, el concepto de «justo» ha sido elaborado por Aristóteles. “El concepto aristotélico de Justicia general difiere profundamente del platónico. Clave principal de esta discrepancia es la idea de alteridad. En Platón, este tipo de Justicia procuraba exclusivamente la buena disposición intrínseca del ser, ya se trata del hombre, ya de la ciudad. Era una Justicia cara al interior, eminentemente interna, que el propio Aristóteles descalifica como verdadera y propia Justicia, al considerarla, con referencia al individuo, como Justicia... `metafóricamente y por semejanza`; y no de cualquier Justicia sino la del amo o doméstica... (la que a su vez es) sólo Justicia por analogía en relación a la Justicia de la ciudad. En el Estagirita, por el contrario, se afirma vigorosamente la alteridad. La Justicia es siempre, por esencia una virtud eterna y perfecta, de la virtud total, absolutamente hablando, precisamente por la alteridad, es decir por hacer referencia a otro, por ser virtud `pros heteron`.” MOIX MARTÍNEZ, Manuel. *Dike. Nuevas perspectivas de la Justicia clásica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1968. p. 214-215

<sup>67</sup> El sentido del derecho desde el juego por la ordenación de lo existente, es decir, desde la pragmática y práctica del hombre se presenta desde Hesiodo y Homero, a pesar de desarrollado por los sofistas, en vista de la mayéutica socrática. “Glaucón describe la Justicia como una imposición convencional y social a la naturaleza. Habla de que las personas comente y sufren injusticias antes de aceptar las restricciones que constituyen la Justicia, pero sería más correcto que dijera que, aunque las personas naturalmente hacen aquello que finalmente será considerado injusto, originalmente los individuos permanecen fuera de toda restricción moral, en una situación en que la que, como dice Hobbes “Los conceptos de... Justicia e injusticia no tiene cabida”. Si la moral es materia de acuerdo, antes de tal acuerdo nada es justo ni injusto. Para Glaucón, el hombre natural es presocial y premoral. Y desde el punto de vista de ese ser presocial y premoral la moral parece un mal necesario. Alasdair Macintyre afirma que la concepción de hombre natural “sufre de una falta incoherencia interna”. Los términos utilizados para caracterizar esa criatura supuestamente presocial, tales como “egoísta” y “agresiva”, “se definen atendiendo a normas establecidas de conducta”, y por lo tanto constituyen “un

En caso de lo jurídico, se trata él de término acorazado desde la moral cristiana, consonante la exégesis secular moderna. Sobre esta visión, tanto iusmoderna como iuscontemporánea, oblicuamente equivocada, se expone el error de Nietzsche, es decir, el cristianismo no es tesis fundadora de hombre y humanidad, pues que la Modernidad no es fundada desde la razón, sino que fundamentada a través de ella. Por lo tanto es equivocado plantear la crítica de la secularización moderna desde estos matices, a saber, que “(...) en el seno del ser, en lo no pasajero, en el Dios oculto, en la «cosa en sí» — ¡ahí es donde tiene que estar su fundamento, y en ninguna otra parte! — Este modo de juzgar constituye el prejuicio típico por el cual resultan reconocibles los metafísicos de todos los tiempos; esta especie de valoraciones se encuentra en el trasfondo de todos sus procedimientos lógicos: partiendo de ese «creer» suyo se esfuerzan por obtener su «saber», algo que al final es bautizado solemnemente con el nombre de «la verdad». La *creencia* básica de los metafísicos es la *creencia* en las *antítesis de los valores*. Ni siquiera los más previsores entre ellos se les ocurrió dudar ya aquí en el umbral, donde más necesario era, sin embargo: aun cuando se habían jurado de omnibus dubitandum [dudar de todas las cosas].”<sup>68</sup>

Sobre el tema, el contraargumento es que la filosofía y Derecho a través de la «historia, ciencia o teoría de Justicia», — está bien sistematizada por Platón y, enseguida, incluso hasta hoy, versión meramente adaptada a cada sitio y época<sup>69</sup>—,

---

vocabulario tomado de la vida social”. MacIntyre supone que Glaucón, y la tradición sofista en nombre de la cual habla Glaucón, confunde la sociedad homérica con la naturaleza y al héroe homérico, el *agathos*, con el hombre natural. Glaucón no evalúa la moral desde el punto de vista de la naturaleza, sino antes bien evalúa una moral, la de la *polis* del siglo V, desde el punto de vista de otro, del *agathos*... La condición para hacer una valoración social es simplemente no-tuista: el notuista no se interesa en absoluto por los intereses de aquellos con los cuales entra en interacción. (...) Los sofistas captaron, por primera vez en el pensamiento humano, el punto de vista de una persona que se mantiene fuera de la vida social, no en su capacidad, no en el sentido de poder vivir fuera de la vida social, sino en sus motivaciones, en el sentido de poder considerar la sociedad como un mero instrumento para alcanzar los objetivos que no necesitan de la vida social para ser formulados.” GAUTHIER, David Peter: La moral por acuerdo. Trad. Alcira Bixio. Barcelona: Gedisa, 1994. p. 406-408.

<sup>68</sup> NIETZSCHE, Friedrich: Más allá del bien y del mal. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Orbis, 1983. p. 22

<sup>69</sup> “El filósofo que planteó el problema de la Justicia y el derecho en todas sus dimensiones y volvió a considerarlo en conexión con el conjunto de la realidad como tal, fue Platón. También Platón acometió la empresa haciendo un análisis de la naturaleza humana. Inició su inquisición acerca de lo que realmente sea la Justicia, a la manera socrática, refiriéndola a la cuestión general de la virtud humana, de la *areté*. Pues la Justicia es una parte de la virtud humana, que en el sentido griego significa la perfección del hombre. Platón se remontó de la pregunta: “¿Qué es la Justicia?” a otra más fundamental “¿Qué es el bien?” Pero el bien no era para Platón una simple cualidad de la acción humana o del carácter del hombre: era también el principio supremo del ser, y por eso la Justicia, con cualquier otro aspecto de la conducta moral del hombre, enraza en la conexión del hombre con el ser. Un individuo, una comunidad política, son “justos” en la medida en que participan del ser verdadero. Más especialmente el hombre es justo si es verdaderamente hombre o, en otros términos, todo ser humano es justo si es realidad lo que “por su naturaleza” es. Claro está que Platón no emplea

desde «lo justo» (esencia/cosa en sí/ser) y de la «justicia» (existencia/concepto, definición, deber ser), no sirve para conllevar su estatuto, tarea y quehacer, hacia el estadio óptimo, de modo que la filosofía goce de un criterio de autonomía; y, al mismo tiempo, el Derecho, de un criterio de autenticidad, donde los dos se comunican en vista de la Filosofía del Derecho como estatuto y quehacer.

La razón es que el propio concepto de lo justo y de Justicia está en concordia con la exegesis historicista e iuspositivista, bajo el sentido epistemológico y ontológico. Por lo tanto, sobre la crítica de la «filosofía del hombre paradoja», ésta nomenclatura se dibuja de acuerdo con el concepto de «naturaleza humana» como origen de los lazos morales y culturales, así que refleja una forma de peticionar principios de vida y conocimiento desde el marco racional, donde éste demasiado reductor, a pesar del hecho de que parezca lo único o, a lo mejor, lo exclusivo respecto a la integración de un sentido homogéneo de vida y mundo.

Para ilustrar, “il concetto di natura umana non gode, ai nostri tempi, di una buona reputazione. Le varie correnti storicistiche lo hanno sottoposto, durante gli ultimi due secoli, ad una crítica tenace. L'uomo — è stato detto — è il risultato delle diverse situazioni storiche; sua propria natura è soltanto la «seconda natura» del mondo storico. E in modo più radicale altre correnti della filosofia contemporanea hanno negato anche questa forma di antropologia storica. Nel suo tentativo di pensare l'essere al di là della tradizione della «metafisica occidentale», Heidegger ha ritenuto, come si sa, di porre fuori causa ogni forma di antropologia. Con Foucault, l'uomo è invece una figura effimera, un «volto di sabbia» disegnato dalle scienze umane nell'intreccio di strategie di quello che egli in seguito ha chiamato il «potere-sapere».”<sup>70</sup> En pocas palabras, resulta que ésta «seconda natura» (“segunda naturaleza”) de la historia del mundo, o de la antropología histórica, se pone pretexto para justificar la crítica de la «filosofía del hombre paradoja». Por así decirlo, se trata, desde el punto de vista metafísico, de reprochar el marco de la razón secular moderna, a favor del marco planetario del el hombre y humanidad, así que justo y Justicia no hacen los criterios de la unión entre filosofía y derecho,

---

la palabra “naturaleza” en la acepción sofisticada, que la contrapone a la coerción de la ley positiva y la simple convención social (naturaleza sin pulir), sino como equivalente a la norma ideal o la condición normal de cada ser. En este sentido, Platón define **la Justicia como la misma “naturaleza” del hombre, entendiendo por ella la perfecta armonía de elementos del alma humana individual.** [letra negrita añadida] JAEGER, Werner: Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos. Trad. Antonio Truyol Serra. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1982. p. 54-56

<sup>70</sup> BODEI, Remo; DOMENICO, Corradini : Lupi, Genovese, Panella, Varnier. Tra scetticismo e nichilismo. Quattro studi. Pisa: ETS Editrice, 1985. p. 59

por lo menos no según un carácter esencial o incondicional.<sup>71</sup> Y, tampoco, la Filosofía del Derecho es el marco cero de la relación filosofía y derecho como concepto e historia del hombre y su humanidad.

Por lo general, la hipótesis de este trabajo se formula en torno al planteamiento por la revisión y luego por la reforma iusfilosófica, desde el calado iusfilosófico por la metáfora de «nada» o de «la nada».<sup>72</sup>

Por evidente, los retos son entablar filosofía y derecho más allá de sus límites y posibilidades del Orden y ordenamiento en torno a lo justo, desde la recuperación del movimiento de hombre y humanidad, éste más allá del hombre ilustrado, o sea, más allá del rasgo del proyecto humanista secular moderno y sus ecos en torno a la historiografía antropológica terrena.

Por igual, el esfuerzo iusfilosófico es criticar las funciones de los grados históricos que conforman el falso diálogo en torno a los consensos iusfilosóficos, con la finalidad de facilitar la apertura iusfilosófica sobre la constitución de una relación franca entre filosofía y derecho. Y, luego, posibilitar que el coste y los desafíos iusfilosóficos se queden al encargo del «Orden y el ordenamiento», ambos planteados desde la pugna del hombre ante su humanidad. Así que nunca al coste de versiones historiográficas del pensamiento iusfilosófico, desde el marco cero de la Filosofía del Derecho.

En efecto, la crítica y la propedéutica de la «filosofía del hombre paradoja» se pone a favor de la comunicación filosofía y derecho». Por supuesto, no pretende cometer los mismos errores de los iuscontemporáneos, respecto a desplegar el fundamento metafísico y sus consecuencias epistemológicas desde el marco cero de la Filosofía del Derecho, como estatuto y quehacer modernos.

---

<sup>71</sup> La crítica de la filosofía del «hombre paradoja» o la «filosofía de hoy» o la «filosofía de la nada» es la proposición por la reforma de la filosofía desde el «marco planetario», mucho más que «era planetaria»: se trata de un marco metafísico no suprahistórico. Si hay «crisis filosófica» no es respecto el desconcierto «hombre imago Dei versus hombre copula mundi» o la condición paradoja del hombre. La crisis filosofía no es epistemológica tampoco moral. La crisis de la filosofía es ontológica y se da a causa de la manutención del hombre simulacro de Dios como orientación metafísica de la razón, esta como aportación divina e instrumento del hombre según esta misma aportación divina, hacia el sentido homogéneo desde categorías sobre sí, sobre su humanidad y, luego, sobre su aportación teleológica respecto a la civilización de lo humano.

<sup>72</sup> Ante todo lo expuesto, el desplante de la «filosofía de hoy» o «filosofía de la nada» o «filosofía del hombre paradoja», no es reducir la institución propia de un estatuto filosófico único y soberano para todos los perfiles de ese embate, sino que ... poner la filosofía como ícono de «la nada». De ahí la importancia del movimiento «secular versus sagrado» que, desgraciadamente, la filosofía contemporánea no lo supo recuperar con integridad y acierto, aunque intente acercar «lo sagrado de lo secular» desde la aspiración por la «persona existentemente digna» en lo «mínimo existente», los cuales nada se relacionan con la «existencia» de la «filosofía de la existencia»: sobre todo porque el hombre no necesita de la libertad para «ser o deber ser» emancipado.

Ahora bien. Hace falta dar relieve a los motivos y justificantes de esta conformación presuntamente «incondicional» tal cual. Por decirlo, la proposición se trata en no “incurrir en el generalizado “prejuicio cronolátrico” que hace culto a lo nuevo, cualquiera sea su valor...” bajo “... una actitud inversa de “cronofobia”, es decir, bajo el “similar riesgo de oscurecer la mirada sobre la realidad”.<sup>73</sup> Resumiendo no se debe incurrir en el error de la pretensión de reformar el marco de la razón moderna y sus consecuencias, a medida que se busca reformar la «Filosofía del Derecho», es decir, facilitar que su marco de racionalidad se la atribuya la tarea de coherencia de estatuto y quehacer en torno al sentido de lo jurídico.

Total, se lo cree que el punto de marcha, desde un abordaje lúcido, es cuestionar el marco de la razón moderna y secular respecto el hombre y su humanidad en torno a ese jurídico. A partir de entonces, la metáfora de la «nada» significa ausencia, inexistencia, supresión en torno a la esencia y existencia de la Filosofía del Derecho, así que ésta ha existido nunca como realidad respecto al estatuto tampoco al quehacer.

Dicho de otro modo, la Filosofía del Derecho es una ficción acometida desde el interior de un proyecto humanista que, a su turno, ensaya el «nuevo como inédito», como fundación, aunque éste «nuevo» se lo sea novedoso como fundamento. Es decir, el giro de comprensión en torno a lo jurídico es meramente epistemológico, así que las bases ontológicas se conservan, aunque así no se anuncia. A saber, la mediación del «hombre como humanidad» nada vale si no se reconstruya las intenciones e intensidades del marco «revisor» («filosofía contemporánea»), más que de lo «revisado» («filosofía moderna»).

Ocurre que la cuestión contemporánea es la razón como instrumento de saber.<sup>74</sup> El saber que no se puede definir sin que se maneje, al menos, aún esa razón y sus

---

<sup>73</sup> VIGO, Rodolfo L.: El iusnaturalismo actual de M. Villey a J. Finnis. México: Distribuciones Fontamara, 2003. p. 17

<sup>74</sup> (...) las tesis iuspositivistas, tan variadas hoy por hoy, como las iusnaturalistas, postulan por de pronto las normas jurídicas consideradas derecho son creadas mediante actos humanos específicos: es el parlamento, por caso, quien instaura una ley, una asamblea, la que estatuye una constitución. De no producirse e indentificarse la acción humana específica — acción o acciones cuya descripción y definición no suele ser uniformes entre los autores, pues parece claro que los procedimientos de promulgación de leyes por un parlamento difieren bastante de las modalidades de producción de normas consuetudinarias —, se sostendrá que no existe (en algún sentido: poseer validez, por ejemplo) norma jurídica válida. O, más radicalmente, que no existe derecho. Estamos nuevamente ante postulados ontológicos.” VERNEGO, Roberto J.: Derecho natural y derecho positivo: sus estructuras teóricas. En: Revista de Ciencias Sociales. Positivismo jurídico y doctrinas del derecho natural. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, n. 41 (pp. 25-40), Valparaiso: Universidad de Valparaiso, 1996, p. 27-28.

modelos y herencias que ya se le encasillaron el hombre, hace mucho. Para enseñar Gilles Deleuze<sup>75</sup> señala que, en este caso, se trata de la postura que suministra la desesperación, además de la completa admisión del absurdo como gobierno de la vida contemporánea. Contrariamente a lo que sostiene el discurso habitual, no hay ninguna necesidad de referirse al hombre para resistir, sentencia ésta que es exagerada por François Ewald, a la vez que, basado en la presunta «pérdida del sujeto», aboga que el derecho no existe, a causa de que la «pérdida del sujeto» es la desaparición del derecho subjetivo y de los derechos humanos.<sup>76</sup>

En pocas palabras, la moraleja es que «revisar» no toca arreglar lo viejo frente a lo nuevo, tampoco significa conservar lo bueno en cambio del rechazo de lo malo. La filosofía contemporánea no puede disminuir el papel de la propia filosofía respecto la humanidad y sus consecuencias. O sea, no afrontar, en serio, el hombre paradoja tradicional, al coste de la maniobra de la racionalidad por la sotería (salvación) de la razón, para hacerse filosofía tal cual, es expediente, mínimamente, de mala fe. Expediente de mala fe es, a causa de que la filosofía es compromiso de humanidad (marco planetario), no deber de hombre (marco racional).

La estructura del universo de lo jurídico, según la secularización moderna, es elaborado y, luego, se lo desarrolla a través de «contrastes»: «iuspositivismo y iusnaturalismo» (perspectiva epistemológica), «Orden y ordenamiento» (perspectiva ontológica), etc.

Desde este reconocimiento, cuestionar el marco de la razón moderna es nada más cuestionar las preformas metafísicas sobre el designio del hombre y el destino de la humanidad que dicen de este jurídico que, desde los dichos contrastes, se edifica. Desde aquí se concierta el objeto de la Filosofía del Derecho, o sea, el propio sentido de derecho o de lo jurídico, ya que se lo reduce a la tarea de su estatuto y de su quehacer, a través de la concordia de lo jurídico desde el discurso secular moderno.

Por fórmula, el proyecto ilustrado moderno<sup>77</sup> no es novedoso respecto a su contenido, aunque él sea una recopilación de acotaciones antepasadas, según una

---

<sup>75</sup> DELEUZE, Gilles: Foucault. Trad. Miguel Morey. Barcelona: Paidós, 1987. p. 98

<sup>76</sup> EWALD, François: L'État providence. París: Grasset, 1986. p. 41.

<sup>77</sup> Sobre la noción de proyecto ilustrado moderno, sobre la confección de hombre y humanidad, es fundamental entender el contexto que se emplea respecto al dicho ilustrarse. *«Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Uno mismo es el culpable de dicha minoría de edad cuando su causa reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía del de algún otro. Sapere Aude! ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento!*

óptica particular que se representa en perspectiva de acción y pensamiento. Tampoco es inédito en método. Sobre este tema, el diferencial de la dicha apropiación de las filosofías de antaño por la dicha Modernidad es tornar la filosofía como proyecto de hombre y sociedad, ésta humanidad y civilización, más allá de la propia filosofía sobresaliente especulativa, según la difusión de la «filosofía crítica».<sup>78</sup>

Para muchos reformar la filosofía tradicional, a partir de la revisión de la interpretación y aplicación de esa «filosofía crítica», — que, de antemano ha sido absorbida como la única propuesta plausible — significa una actitud de protesta por el quehacer iusfilosófico, desde la eficiencia y efectividad del sentido de lo jurídico, sin embargo precario e imprudente.

Resulta que leer el hombre y su universo según la totalidad de una razón, aunque sea admisible, por implicación, no significa tornar indudable o legítimas las

---

Tal es el lema de la ilustración. Pereza y cobardía son las causas merced a las cuales tantos hombres continúan siendo con gusto menores de edad durante todo su vida, pese a que la Naturaleza los haya liberado hace ya tiempo de una conducción ajena (haciéndoles físicamente adultos); y por eso les ha resultado tan fácil a otros el erigirse en tutores suyos.” KANT, Immanuel: ¿Qué es ilustración?: y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza, 2004. p. 83

<sup>78</sup> La filosofía especulativa es pretexto para la conformación crítica de la dicha filosofía crítica, sobre todo en torno al hecho del hombre y humanidad, por ella, ser una aportación categórica científica y, como se lo debería, una construcción existencial. La *Critical legal studies* o *Teoría Crítica del Derecho* se apoya en esta revisión contemporánea sobre la filosofía cartesiana, para dar soluciones a la crisis del derecho contemporánea. “La filosofía crítica es la ciencia del conocimiento efectivo. Es por su objeto tan exacto y necesario como cualquiera otra ciencia; en la manera de entender el objeto de que debe tratar es completamente nueva, porque es la primera que se dio cuenta exacta de la misión. Y precisamente por su carácter de necesidad y de novedad se justifica la época crítica. Para la filosofía tiene ella una significación semejante a la revolución que causó en la astronomía la obra de Copérnico. Ya sabía esto Kant: por eso comparaba con tanta frecuencia su obra a la del gran astrónomo. Copérnico descubrió primero el verdadero punto de vista desde el cual la astronomía debía estudiar el movimiento de los cuerpos celeste: Kant a su vez descubrió primero, el verdadero punto de vista para los fenómenos y las cosas. Ambos hallaron el principio de explicación de los fenómenos en las condiciones de la naturaleza humana. El punto de vista de la filosofía crítica es inexpugnable, y como forma la cúspide de la evolución de la filosofía moderna, puédase desde ella señalar y explicar el curso histórico de ésta. El primer periodo de la filosofía moderna va dirigiéndose hacia Kant y preparando paso por paso su época; el segundo arranca de Kant y prosigue sus descubrimientos. (..) Sólo con la filosofía crítica se afirmó la independencia científica de la filosofía en general y se determinó su especial diferencia de las demás ciencias y sólo por ella llegó la filosofía a constituirse como ciencia, cosa absolutamente imposible a los dogmáticos. ... La necesidad de la filosofía crítica justifica la de la dogmática. Esta última pertenece a aquélla como el objeto que ha de ser explicado a la ciencia que lo explica... La filosofía dogmática es el objeto de la crítica; por consiguiente su necesaria suposición. No se presenta la filosofía crítica sino después de haberse cumplido por completo el desarrollo de la dogmática, cuando, por una parte, la experiencia negó totalmente la metafísica, y por otra parte, la metafísica se separó definitivamente de la experiencia. Y no permanece inmóvil la filosofía dogmática considerándose en sí misma, sino que progresa así como la historia lo exige, paso por paso, grado por grado, hasta que, finalmente, viene a parar al punto que ya no puede resultar de ella más que algo completamente nuevo. FISCHER, Kuno: *Vida de Kant e Historia de los orígenes de la filosofía crítica*. En: KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. Vol. I. Trad. José del Perojo. Barcelona: Orbis, 1984. p. 60-61

especulaciones sobre el discurso de la secularización dicho moderno, desde esta misma razón.

Mejor dicho, este problema salta a la vista cuando se proyecta aquella razón, a la vez revisada, como límite absoluto de las disponibilidades filosóficas en la actualidad, es decir, la actitud iusfilosófica que condice a dar continuidad al hombre y humanidad como proyecto profano de la versión cristiana, respecto a la condición del hombre paradoja. Para así decirlo, exasperar la condición *imago Dei* y situación *copula mundi* del hombre, a través de la manutención de los designios y destinos de hombre y humanidad, relativos a la misión de progresar la naturaleza humana, mientras que se evoluciona el género humano a través de humanidad, hacia la civilización de lo humano.

Desde este entendimiento, la historia y la ciencia se engendran fundamentales. Toda la proposición de reforma de la filosofía moderna según la revisión contemporánea se hace subyacente “a la gloria que Kant ha dado a su patria y sus servicios al pensamiento especulativo”, así que se cree necesario seguir el cumplimiento de continuarla, desde sus principios mencionados, aunque no se de continuidad a la petición de conocimiento desde la unidad de la razón, teórica y práctica. Se lo creen los iuscontemporáneos que esta filosofía ha cumplido «el destino de toda la existencia histórica, que poco a poco, nace crece y por fin, decrece a preparar la existencia de otras.» De modo que ella «ha destruido, nunca volverá a levantarse», lo que ha «fundado nunca perecerá» y, «lo más capital, que ha establecido una reforma a que muy pocas se asemejan en toda la historia de la filosofía.»<sup>79</sup>

Desde ahí se pone la causa de ser marco cero iusfilosófico, la dicha Filosofía del Derecho, o sea, ésta carga los rasgos de esta «nueva ontología» secular moderna: un compendio riquísimo en términos de testimonios sobre el Derecho Natural, tanto como «*physis*, universo del ser» como «*nomos*, universo del deber ser».

No obstante, los errores o los pecados cometidos están en el expediente de ponerla obsesionada por los estrictos límites y las posibilidades de la sinonimia «fundación y fundamento», desde racionalidades sociales, políticas y jurídicas<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> FISCHER, Kuno: Vida de Kant e Historia de los orígenes de la filosofía crítica. En: KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. Vol. I. Trad. José del Perojo. Barcelona: Orbis, 1984. p. 60-61

<sup>80</sup> Historia del recorrido iusfilosófico, con la Modernidad, significa historia de Derecho natural desde el marco cero de la Filosofía del Derecho, ésta expediente elaborado para suplir lagunas y antinomias del proyecto ilustrado moderno sobre el Orden del mundo y ordenamiento de la vida. “La historia de la filosofía jurídica y política es un sector de la historia de la filosofía y, como tal, tiene la máxima relevancia para el sistema. Si en las ciencias particulares la historia de cada una de ellas constituye por así decirlo un campo independiente de su



que, a su turno, exigen estar constantemente involucradas en la totalidad del saber ajustado por la virginidad de la razón doble.

Para abreviar, la razón doble, luego, es la perspectiva de manejar la razón del hombre hacia modos de engendrar el universo terrenal como universal moral y cultural suyo, así que los sentidos de la vida terrena se reducen segmentos del hombre, «alma y cuerpo» tal cual «arte y razonamiento»: (...) Los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la experiencia. Pero el género humano dispone del arte y razonamiento. Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia. Y la experiencia parece, en cierto modo, semejante a la ciencia y al arte, pero la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia. Pues la experiencia hizo el arte, como dice Polo, y la inexperiencia el azar. Nace el arte cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal sobre los casos semejantes. Pues tener la noción de que a Calias, afectado por tal enfermedad, le fue bien tal remedio, y lo mismo a Sócrates y a otros muchos considerados individualmente, es propio de la experiencia; pero saber que fue provechoso a todos los individuos de tal constitución, agrupados en una misma clase y afectados por tal enfermedad, por ejemplo a los flemáticos, a los biliosos o a los calenturientos, corresponde el arte. Pues bien, para la vida práctica, la experiencia no parece ser en nada inferior al arte, sino que incluso tienen más éxito los expertos que los que, sin experiencia, poseen el conocimiento teórico. (...) Lo que ahora queremos decir es esto: que la llamada Sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios. De suerte que... el experto no parece más sabio que los que tienen una sensación cualquiera, y el poseedor de un arte, más sábio que los expertos, y el jefe de una obra, más que un simple operario, y los conocimientos teóricos, más que los prácticos. Resulta pues, evidente que la Sabiduría es una ciencia sobre ciertos principios y causas”, pero no la mejor, tampoco la más privilegiada, es decir, arte y vida práctica si se difieren es

---

contenido actual sistemático, en filosofía en relación entre historia y sistema es íntima y esencial, por cuanto no hay en ella una evolución tan orgánica que indique la separación pura y simple del pasado en cuanto tal, sino que este pervive en el presente, condicionando el enfoque de los problemas y dando, en determinadas corrientes suyas, soluciones de validez universal. Pero incluso aquellas soluciones que no pueden considerarse como satisfactorias, si doctrinalmente aparecen superadas no lo están siempre históricamente. En otro aspecto, la evolución histórica de los sistemas filosóficos (y por ende de los filosóficos-jurídicos y filosófico-políticos) hace las veces de experimentos lógicos que ponen de manifiesto la lógica inmanente de determinados puntos de partida o determinadas actitudes intelectuales. Incluso la consideración de errores resulta así, beneficiosa, por mostrarnos caminos que no deben seguir.” TRUYOL Y SERRA, Antonio: Historia de la filosofía de derecho y del Estado. De los orígenes da la Baja Edad Media. Tomo I. 7 ed. Madrid: Alianza Universidad, 1982. p. 5-6

en razón de los planes de conocimiento, una inferencia que, a su parte, no juzga con juicios de valoración.”<sup>81</sup>

Como resultado, el hombre elabora su universo moral (marco racional moderno) como totalidad del universo antrópico (marco planetario o terrenal), así que el movimiento de Orden y ordenamiento se ponen bajo valores, perspectivas y expectativas. Todas ellas se tornan una concertación que es exclusivamente según el pretexto del hombre. O sea, está él donado de una naturaleza humana que justifica su existencia y esencia desde su progreso, a través de la idea de hombre y, luego, la evolución de esta idea, desde la tipificación social, gracias a lo divino o la existencia de Dios. En resumen, es el historial de la condición paradoja del hombre.

Para ser breve, la condición paradoja del hombre es construir su historia y ciencia según las consecuencias de Dios, donde éstas son narradas por ello mismo. Si se lleva en cuenta esta condición, luego, la filosofía sólo puede ser revisada desde el reconocimiento del hombre paradoja, es decir, su creencia copula del mundo como factor inherente a su existencia.

En efecto, el manejo de copula del mundo, desde la crítica y propedéutica que se lleva a efecto, aquí, nada tiene que ver con los conceptos renacentistas «imago Dei» y «copula mundi», como conceptos historiográficos construidos según la función del proyecto humanista moderno y, luego, por el discurso historicista de este rasgo. En realidad, el historicismo moderno es combatido con vehemencia en este trabajo.

A continuación, la «nueva ontología» secular moderna se designa universo terrenal, donde el hombre sólo se realiza desde que elabore la condición de la historia guiada por los dotes de su razón, O sea, el hombre sólo se concreta a través de Civilización de lo humano: “la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y — a tal fin — exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas su disposiciones en la humanidad. Este principio e un corolario... Como se ve, la filosofía también puede tener un quiliastro<sup>82</sup>, pero un quiliastro tal a cuyo advenimiento pueda contribuir — si bien

---

<sup>81</sup> ARISTÓTELES: *Metafísica de Aristóteles*. 2 ed. Trad. Trilingüe (greco-latino-española) Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998. [*Metaphysicorum liber I*, 2, 981a/ 982a] p. 4-10

<sup>82</sup> “Como es obvio, el término se deriva de la voz griega *Xiloi* (mil) y así, por ejemplo, los “quiliastas” defendieron en el siglo XII una de tantas doctrinas milenaristas, según la cual los escogidos vivirían mil años tras el advenimiento de Cristo. Kant emplea este vocablo en el marco de su Filosofía de la Historia, donde se nos habla de un progreso asintótico, esto es, de un decurso cuyo desenlace se ve transferido al horizonte de un remoto

remotamente — su propia idea, un quiliastro que, por lo tanto, no es quimérico ni mucho menos. Todo depende únicamente de si la experiencia descubre algún indicio de un curso semejante de la intención de la Naturaleza.”<sup>83</sup>

Sucede que la herencia, desde la razón, de los dotes de la imagen de Dios<sup>84</sup> y copula mundi es la condición paradójica del hombre. Y, por supuesto, ésta se lo toca como el motivo para sus designios y destinos, bajo el pretexto de que la Tierra es manifiesto del hombre, entonces, a él se debe nada más intermediar y guiar los seres y las cosas de este universo, con el objeto de traer progreso social y político; y, al mismo tiempo, nada más evolucionar el género humano que, inscrito en una historia universal y cosmopolita, se define como la grande orquesta humanidad, a través de la cual el sentido de lo jurídico, como concordia entre Orden del mundo y ordenamiento de la vida, se dimensiona Civilización jurídica.<sup>85</sup>

Más aún, la humanidad que florece conforme una propia «Naturaleza» es Civilización: la razón, pragmática (teoría) y práctica (*praxis*), implica el abandono del estado espurio de naturaleza, un estadio precario de «anti-Civilización» o de «proto-animalidad» según la retórica del discurso de secularización moderno.

Este es el motivo según el cual los estudios sobre el origen y desarrollo crítico sobre la Filosofía del Derecho suelen rescatar y revisar a los principios, elementos

---

futuro.” KANT, Immanuel: Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia. Trad. Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994. p. 17

<sup>83</sup> KANT, Immanuel: Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia. Trad. Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994. p. 17-18

<sup>84</sup> “Una definición primera bien venerable, como lo es el Antiguo Testamento, dice que el hombre es imagen de Dios. Formó Dios del barro de la Tierra, cuenta el Génesis, el cuerpo del hombre; lo amasó, pues, con sus manos divinas; le inspiró el hálito de la vida, el alma, y lo constituyó en imagen y semejanza suya. De ahí ese su convencimiento: sentirse el hombre hecho directamente por las manos de Dios, ser creatura suya... En segundo lugar: de tal convencimiento de ser, en cuanto al espíritu, imagen y semejanza de Dios vivió siglos y siglos la humanidad. Así los hebreos, incluso los griegos, y añadamos toda la época medieval – lo que nos es poco.” GARCÍA BACCA, Juan David: Antropología filosófica contemporánea: diez conferencias. Barcelona: Anthropos, 1982. p. 31

<sup>85</sup> “Pero del propio modo que el mismo derecho no es más que un aspecto y una función particular de la vida pública, que imprime el sello de su espíritu á toda la actividad y á todas las instituciones de un pueblo, así la Filosofía del derecho, bien que tiende más allá de los datos actuales hacia un porvenir mejor, se desarrolla siempre bajo la influencia del genio de una nación y del espíritu general de una época. Lo que importa, pues, sobre todo examinar a fondo en la historia real y filosófica del derecho es el espíritu, el carácter, las ideas que un pueblo, unidad física, espiritual y moral á la vez, realiza en sus instituciones de derecho. **Con todo, cada pueblo es sólo en sí mismo un miembro de la humanidad. El género humano constituye una unidad superior por la identidad del tipo fundamental, de la organización física y por la razón común. La humanidad se desarrolla según leyes comunes, que se modifican, es verdad, por el genio de la nación pero en las cuales revelan el espíritu y el carácter de las épocas principales de la historia.**” [letra negrita añadida] AHRENS, E.: Derecho natural o filosofía del derecho. Completado en las principales materias con ojeadas históricas y políticas. 4 ed. Trad. D. Pedro Rodríguez Hortelano y D. Mariano Ricardo de Asensi. Madrid: Librería Editorial de Don Carlos Bailly-Bailliere, 1889. p. 9

y conceptos del Derecho Natural, desde el entrecruce del iusnaturalismo y/o del iuspositivismo. Dicho de modo distinto, la Filosofía del Derecho tiene la razón de su fundamento en la «Civilización jurídica» tal cual, que es un presupuesto científico e historicista de la nueva ontología moderna.

A propósito, a causa de esto, los filósofos del derecho suelen bautizarla, a la Filosofía del Derecho, la dimensión del «universo del deber ser». No obstante, para la crítica de «la filosofía del hombre paradoja», el ordenamiento jurídico es fuente del ser. El deber ser está en esta «nueva ontología», desde la representación del «Orden o universo jurídico», como luego se atestiguará.

De modo inexorable, según la versión secular moderna, se dice que la historia de la Filosofía del Derecho suele ser la historia del Derecho Natural, lo que designa ser la historia de los sentidos de la naturaleza para la construcción o concertación de la Civilización, según el designio de progreso y destino de evolución, desde lo jurídico: “norte que dans le droit naturel, les lois positives ne sont pas le droit, mais comme la nature, un fait dont tient compte le droit, une source du droit.”<sup>86</sup>

Desde lo anterior, no se trata solamente del enfoque tradicional sobre la Filosofía del Derecho en este caso, sino que la totalidad de los límites y las posibilidades del pensamiento iusfilosófico. Se trata pues, de supuesto equivocado: la búsqueda iusfilosófica se orienta por conclusiones cultivadas desde los «contrastos» de la razón doble.

Desde esta cosmovisión, la Filosofía del Derecho es discutida como objeto y tema del Derecho Natural, a la vez que es «la cartilla de la Filosofía del Derecho como filosofía del progreso del derecho». Por ejemplo, el problema fundamental de estatuto se decanta como problema permanente de la reflexión acerca de la Justicia, aunque se reconozca que esta nomenclatura suele construirse sobre su propio problema de fundamentación, es decir, ¿qué es Justicia?

Por implicación, la cuestión de la autonomía se pierde en la cuestión de autenticidad, mientras que la revisión de los elementos de enlace entre filosofía y derecho se reduce tarea de los operadores jurídicos.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 38. Le deuxième livre», p. 45

<sup>87</sup> «Papel de operadores jurídicos» revela la fuente del derecho romano en torno al «jurista» y la «jurisprudencia» como filosofía práctica, como filosofía del derecho. “La “ciencia del derecho” según opinión unánime, tiene su origen en la Jurisprudencia romana. Mientras que muchas otras tradiciones culturales europeas se remontan y tienen su punto de partida en la Grecia clásica — pintura, escultura, filosofía, etc. — el verdadero origen de la Jurisprudencia está en Roma. Los griegos poseyeron un Derecho, llevaron a cabo importantes obras de legislación (como la de Solón en Atenas) y escribieron interesantes tratados de filosofía del

Más que todo, todo el enfoque, de orden ontológico y epistemológico, tan pronto se los tiene resueltos en el ámbito del moral y cultural de la experiencia jurídica. El dilema es que, si la Justicia es la condición para decir ¿a qué sirve el derecho?, resulta que el sentido del derecho sólo se rellena si se maneja, en concreto, las racionalidades que indican «lo justo» o el «ideal de Justicia». O sea, las racionalidades que se la mantiene íntegra desde el buen concierto entre Orden y ordenamiento.

Consecuentemente, la historia del Derecho Natural, más que retórica, es también pedagógica. Y, a lo grande, el interrogante asume tenor esotérico, o sea, por sí mismo, contribuye para promover la revisión y la reforma del propio sentido de secular en torno al hombre y su humanidad, como precepto de los límites y posibilidades de lo jurídico. Dicho de otro modo, «Derecho Natural es el desbordamiento del Orden, a través de la ley o ordenamiento, así que si es pedagógico, se lo es porque es esotérico. Para así decirlo, se refiere que la búsqueda por lo natural y lo moral desde la ley natural es tanto la aspiración por la ciudad de Dios como por la ciudad de los hombres respecto a ella, lo que permite corroborar el fundamento científico de este trabajo, es decir, el fundamento de la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja, sin la cual este trabajo iusfilosófico se tornaría imposible o mero artículo de opinión.<sup>88</sup>

Dicho de otro modo, la proposición de la «filosofía del hombre paradoja» es sacar la Filosofía del Derecho de su historia, pero sin incitarla al suicidio: lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo moral y lo natural se ocultan bajo este disfraz

---

Derecho, pero no conocieron la figura del *jurista*, es decir, del profesional del Derecho: quienes desempeñaban las funciones jurídicas, tanto en Grecia como en los pueblos de la antigüedad, no poseían una especial preparación jurídica, sino que eran hombres políticos, expertos en retórica, miembros de las clases superiores, etc. La figura del jurista es una creación original de Roma, si bien el jurista romano no era un operador del Derecho (juez, abogado, notario), sino quien poseía y elaboraba los conocimientos necesarios para la realización práctica del Derecho.” MARTÍNEZ ROLDÁN, Luis; FERNÁNDEZ SUAREZ, Jesús Aquilino: Curso de teoría del derecho y metodología jurídica. Barcelona: Ariel, 1994. p. 246

<sup>88</sup> “Le droit naturel ne peut être la pensée de chaque moment, il est la philosophie du droit des époques de progrès du droit des époques de progrès du droit. La tendance contraire est marquée par la prépondérance de la *coutume*, qui finit par tout envahir. La masse des juristes pratique un positivisme de la coutume (car le droit naturel fait appel à la conscience personnelle du juge — il est clair qu’un pareil appel ne sera pas souvent entendu). Le droit naturel *n’est pas* la philosophie des juristes — seulement des meilleurs d’entre eux. — (le *droit naturel* inclut du reste le positivisme — et il explique le succès du positivisme — car de notre point de vue mieux vaut élever le juge médiocre dans cet excès plus que dans l’autre qui serait contraire : l’arbitraire, la fantaisie, le rationalisme —.) **Je ne recommande pas à tous le droit naturel, mais à ceux-là seulement qui peuvent comprendre. Le droit naturel est ésotérique. C’est que le droit naturel est le dépassement de la loi; mais la loi est «pédagogique». En ce sens le droit naturel, c’est un peu d’aspiration vers la cité de Dieu sur terre (je dis aspiration-méthode).**” [letra negrita añadida] VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 37. Le deuxième livre », p. 45

nombrado Filosofía del Derecho, así que el planteamiento es enseñarlo cómo se disponen en torno a lo jurídico y a lo político, ambos como manifestación de hombre, humanidad y civilización de lo humano a lo largo de los tiempos.

Mirando así las cosas, hace falta entender filosofía y derecho más allá de los conectores «Justicia» y «Derecho Natural», en realidad, ambos derivados de una misma idea de Civilización en torno a la naturaleza como objeto. Lo que parece ser una maniobra teleológica de la secularización moderna, a saber, la crítica es la revisión de todo el recorrido iusfilosófico, desde problemas y personajes y, por lo tanto, no desde teorías o doctrinas históricas y sus autores principales.

Mientras tanto, la proposición es la reforma por la no-incondicionalidad del marco de la razón doble como lectura absoluta de hombre y humanidad, desde «lo jurídico».

Revisar, entonces, significa sospechar de la retórica secular, pero no de la existencia tal cual de «estatuto y quehacer» respecto a la Filosofía del Derecho.

En resumen, la propuesta es trabajar con la mención de que la «Filosofía del Derecho es la nada, aunque que se asuma el riesgo de nada o no-existente: toda el trabajo de revisión empieza desde la función metafísica de Filosofía y Derecho en torno al hombre, humanidad y civilización. Por lo tanto, nunca a partir de la función epistemológica tradicional, es decir, del universo jurídico desde los límites de lo jurídico conforme el ordenamiento jurídico y, luego, posibilidades por el Positivismo jurídico, tal cual se los obra los iusfilósofos contemporáneos.

Si la Filosofía del Derecho desde «la nada» asume aportación metafísica, la proposición es por la reforma de la Filosofía del Derecho, más allá del texto preformado de consecuencias y resultados sociales-históricos-científicos.

Lo más pronto posible, se trata de poner atención a su propia «constitución, métodos y metas», a partir del «contexto» que se la formó, desde los dilemas que hoy se la aduana.<sup>89</sup> Por lo tanto, «la nada» es pretexto y disponibilidad para ser o

---

<sup>89</sup> «Al **textualismo** se adscribirían todos aquellos autores que, de una u otra forma, presuponen la existencia de “problemas permanente o perennes” en la historia del pensamiento; aquellos que hablan de “elementos atemporales”, de la “aplicación universal” o de la “sabiduría eterna” de determinadas ideas o autores del pasado... El estudio se enfoca así únicamente sobre el *texto*, porque gracias a la extraordinaria aptitud de su autor, ha sido capaz de emanciparse de las limitaciones de su época. En esta categoría entrarían, pues, todos aquellos que parten de la premisa de que existe “un vocabulario y un conjunto de categorías bastante estables”... en la historia de la teoría política y que, por tanto, es posible “explicar” y “comprender” los textos clásicos sin necesidad de hacerles depender de factores externos. La investigación se dirige al análisis de su congruencia lógica, a la definición de categorías y conceptos que aparecen, desaparecen o permanecen en la historia; a detectar similitudes, diferencias o influencias entre ideas y autores, etc. Como corolario lógico de este acceso directo al texto tampoco se desecha la práctica de entrar en evaluaciones “críticas” del mismo, así como acercarlo a preocupaciones históricas del presente o de otros periodos históricos distintos de aquel que viera el

existir algo sobre ella y en torno a ella misma. Total, más allá de la relación «fundación y fundamentación», ambas concordantes desde el destino de Dios regalado al hombre, o sea, el Orden del mundo a través del simulacro de Dios<sup>90</sup> y, al mismo tiempo, del designio del hombre como copula mundi, de modo que él se eleva a la esencia de su existencia y, desde Dios, pone el ordenamiento de la vida según directrices de evolución y cosmopolitismo, es decir, la creencia es que el hombre, a través de su razón, se torna Cristo, un mixto de «dignidad personal» y «poder divino»,<sup>91</sup> a pretexto de Dios.

Desde ahí, el hombre comprende que el designio y el destino de su especie está en torno a su capacidad de dibujar a sí mismo, pues que “las criaturas no necesitan ser conservadas por Dios en la existencia”, lo que es el axioma metafísico de la Modernidad y, por supuesto, el axioma de «lo jurídico»: el proyecto humanista sólo sigue posible porque Dios ha imprimido al voluntad divina a través del hombre, cuya síntesis es la razón doble.<sup>92</sup>

---

autor analizado... el **enfoque contextualista** debe presuponer la exclusión de las “cuestiones perennes” o las “verdades atemporales” y centrarse en el contexto que rodeó el nacimiento de las obras analizadas. Este se percibiría así como “derivación”, “reflejo” o “espejo” de fuerzas históricas, económicas o sociales subyacentes...” [letra negrita añadida] VALLESPIN, Fernando et al: Historia de la Teoría Política. Tomo I. Madrid: Alianza, 1990. p. 24-26

<sup>90</sup> “El hombre es un clarísimo simulacro de Dios, pues que contiene todas las cosas que están en Dios; pero Dios contiene todas las cosas inminentemente desde su fuerza y, simplemente, en cuanto causa y principio de todas las cosas. Así que para el hombre ha dado el poder de igualmente contener todas las cosas, sino que por un determinado acto y composición, como nexos, vínculo y nudo de todas las cosas. (...) sólo el hombre disfruta del honor de poder señalar a través de todas las cosas y de luego tener con todas operación y conversación... no se encuentra en el hombre nada que no brille algo de divino, tampoco algo existe en Dios que no esté representada en el hombre (...) Este es el don peculiar del hombre, tener la dignidad de ser la propia imagen divina, lo que no se ha dado a ninguna otra criatura.” AGRIPPA, Enrique Cornelio de Nettesheim: La filosofía oculta. 2 v. Trad. María Rosário González Padra. Madrid: Alianza, 2001. p. 307

<sup>91</sup> “La idea de Dios, ídolo por excelencia, garantiza la objetividad del discurso ético. Sólo la muerte de Dios permite al hombre librarse de una moral contraria a las exigencias de la vida. Para Nietzsche, el Dios que, ha muerto es el Dios legislador y juez moral — en cierta medida, también esta había muerto para Kant —; la novedad está en sentenciar que la divinidad fenecida es, al mismo tiempo, la que garantizaba la existencia del reino ultramundano, la inmortalidad del alma y la vinculación del cumplimiento del deber con la felicidad. Quiere ello decir que, para Nietzsche, la muerte de Dios implica también el fin de los postulados de la razón práctica kantiana.” NIETZSCHE, Friedrich. El ocaso de los ídolos: como se filosofa a martillazos. 3 ed. Trad. Francisco Javier Carretero Moreno. Madrid: Ediciones Buma, 1985. p. 23

<sup>92</sup> “(...) Parece que las criaturas no necesitan ser conservadas por Dios en la existencia. 1. Lo que no puede dejar de ser, no necesita ser conservado en el ser, como lo que no puede desvanecerse no necesita ser atendido para que no se desvanezca. Mas hay algunas criaturas que, atendida la naturaleza, no pueden dejar de existir. Luego al menos no todas las criaturas tienen necesidad de que Dios las conserve en el ser. (...) Opinaron algunos que Dios había obrado por necesidad de naturaleza al producir las cosas a la existencia. Si esto fuera verdad, Dios no podría aniquilar nada, como no puede mudarse en naturaleza. Mas ya queda dicho que esta opinión es falsa y absolutamente contraria a la fe católica, la cual afirma que Dios ha sacado todas las cosas a la existencia por voluntad libre, conforme a aquello del Salmo: “Yavé hace cuanto quiere”. Que Dios, pues, comunique a las criaturas el ser, depende de la voluntad divina. Y de igual modo las conserva también en la existencia, causando en ellas continuamente al ser, del modo que queda dicho. Por consiguiente, así como

De acuerdo con esto, el discurso de la secularización moderna es el discurso del hombre imagen de Dios e intermedio de la dimensión terrenal, según el Orden de Dios hacia el ordenamiento de la existencia. Orden y ordenamiento reciben la concordia teórica y práctica desde la síntesis de la razón moderna y su aportación ilustrada e histórica (imago Dei) y científica (copula mundi). En efecto, lo secular y lo sagrado no son apropiaciones de este discurso, sino que dimensiones propias de «hombre y humanidad» respecto al gobierno de su red de vínculos existenciales en la Tierra, así que el movimiento de todo hombre se hace por el espesor del «secular *versus* sagrado. En suma, Metafísica y Humanidad son lo único vínculo contextual e incondicional que da sentido a la vida terrenal,<sup>93</sup> en contra a la tradicional relación Metafísica y Filosofía.

Ahora bien, es oportuno aclarar el enigma de este trabajo: ¿El universo jurídico es del tamaño de su altura? Si la contestación es positiva, la Filosofía del Derecho como estatuto y quehacer siempre existió, a pesar de sus muchas alocuciones y disfraces a lo largo de los tiempos.

Sin embargo, si la contestación es negativa, la Filosofía del Derecho como estatuto y quehacer nunca existió, a pesar de sus chispas de autonomía científica y autenticidad práctica. Aparte de la orientación que se tome o que se revela al final,

---

antes que existiesen las cosas pudo Dios no comunicarles al ser, y de este modo no hacerlas, así, después que han sido hechas, puede no influir sobre su ser, con lo cual dejarían de existir; que sería reducirlas a la nada. **Soluciones.** 1. El no-ser no tiene directamente causa, porque nada puede ser causa sino en cuanto es ser, y el ser, de suyo, es causa de ser. En este sentido, Dios no puede ser causa de la tendencia al no ser. **Mas esta tendencia al no-ser la lleva consigo la criatura misma en cuanto que proviene de la nada. Puede Dios, sin embargo, ser causa indirecta de que las cosas vuelvan a la nada, simplemente con retirar de ellas su acción.** 2. La bondad de Dios es causa de las cosas, pero no por necesidad natural, puesto que la bondad divina no depende de las cosas creadas, sino por voluntad libre. De ahí que, como pudo, sin perjuicio alguno de su bondad, no producir las cosas a la existencia, de igual modo puede no conservarlas en ella sin detrimento alguno de esta misma bondad. 3. Si Dios redujese algo a la nada, no sería mediante alguna acción, sino simplemente dejando de obrar”, así que el hombre está resignado a establecerse como humanidad y esta como civilización, es decir, su naturaleza se lo apunta a concretar el mundo moral y cultural que llame de existencia suya o Tierra suya: aquí está la explicación de la nombrada «razón doble», la cual ha sido sistematizada por la Modernidad, por su proceso de compendio historicista del hombre en el mundo, Dicho de otro modo, la razón doble no es ontología moderna, sino que metafísica del hombre en búsqueda de su humanidad, como marco del sentido antropológico de vida. [letra negrita añadida] TOMÁS DE AQUINO, Santo: Suma Teológica. Tratado del Hombre (1 q. 75-102). Tratado del gobierno del mundo (1 q. 103-119). Tomo III. Trad. Francisco Barbado Viejo. Madrid: La Editorial Católica S.A, 1959. (1 q. 104 a.2/ 1 q. 104 a.3), p. 765-769

<sup>93</sup> “**El problema filosófico pasa por el hombre respecto a sí mismo, es decir, el hombre ante «humanidad» (Metafísica y Humanidad) y no el «hombre ante Dios» (Metafísica y Filosofía), o sea, el problema de la paradoja del hombre» en embate con «el hombre paradoja».** Es vital traerse a la colación, luego, que «**metafísica y filosofía» no es incondicional, sino que condicional.** Evidente que la misión de una filosofía, que pretenda validez teórica y práctica, toma en serio la huella de la tradición, sobre todo las suspendas metafísicas de cada texto y contexto filosófico. Sin embargo, este camino de revolver la tradición, no implica caminar por las mismas carreteras ya atravesadas. Tampoco, dar paso a la búsqueda de nuevos atajos. De todas formas, hay que fijarse que el quehacer filosófico no se resume en mero retrato, recopilación, selección, comparación, análisis y sintetización por sí mismo.



es que, para todo concepto, existe una cumbre de pensamiento iusfilosófico derramado a lo largo del tiempo, lo cual pide revisión y reforma, más allá del discurso de secularización moderno respecto «lo jurídico» como estatuto y quehacer de la «Filosofía del Derecho».<sup>94</sup>

Por lo tanto, discurrir sobre el «estatuto iusfilosófico» es entender las vicisitudes de su estatuto u Orden. Es decantarse por las interrogaciones que aclaren «el elemento o los elementos» responsables por la conexión entre filosofía y derecho a lo largo de su existencia. Es, en fin, conferir significado al «estatuto iusfilosófico» para entender las vicisitudes de su quehacer u ordenamiento; y, por consecuencia, es determinar las causas que conllevan su fundación y desarrollo, es decir, el origen que le da acabamiento y especificidad tal cual en cuanto «ciencia, doctrina y cátedra» y aplicación de ellas.

De otra parte, de acuerdo con la hipótesis de la nada, el problema o dilema de la iusfilosofía contemporánea está en torno al sentido del derecho que se ha hecho crisis y, por supuesto, la Filosofía del Derecho, por igual, así se ha vaticinado. El interrogante, luego, es ¿la Filosofía del Derecho es «nada», absolutamente una existencia vacía? O, todo lo contrario, ¿es «la nada», o sea el eterno porvenir de hombre y humanidad desde una necesidad de Orden de mundo y ordenamiento de vida?<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup> **«Il est donc plausible qu'une vérité philosophique existe** ; et si elle existe, si elle est accessible aux hommes, elle ne doit point être nouvelle. Elle est située en un sommet, où tous les grands penseurs déjà se sont rencontrés, et sur lequel ils ne se contredisaient point ; un dialogue de Platon et de Kant n'eût peut-être si contradictoire ; mais ils commencent à se contredire en redescendant dans le monde, parce que chacun rapporte du monde l'aspect pratique de la vérité dont chaque temps ressent le besoin particulier ; en réaction contre les excès de l'époque précédente.» [letra negrita añadida] VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 40. Le deuxième livre», p. 45-46

<sup>95</sup> La iusfilosofía contemporánea sigue los mismos pasos y principios de la filosofía contemporánea respecto al proceso de revisión de la modernidad, es decir, la continuidad sobre el hombre y humanidad como categorías suprahistóricas, ambos como concierto del Orden del mundo y ordenamiento de la vida terrenal, es decir, en caso, como manejar soluciones a la crítica de lo jurídico como sentido del derecho, desde la altura y tamaño del universo jurídico moderno. «La filosofía contemporánea se ha convertido en una reflexión sobre la modernidad.» INNERARITY, Daniel: Dialéctica de la modernidad. Madrid: Rialp, 1990. p. 13 Y, aun, «La filosofía contemporánea se ha convertido en una reflexión sobre la modernidad. Hasta tal punto esto es así que la tarea de hacer filosofía hoy resulta inseparable de la consideración de su propia situación histórica. La filosofía ha sido siempre una cierta reflexión sobre sí misma; pero actualmente esta justificación de sí misma se ha convertido en su cometido fundamental. Desde los que consideran que asistimos a una auténtica «revuelta contra la modernidad» (Lipset), hasta los que la definen como un «proyecto inacabado» (Habermas), todo son balances, críticas y revisiones. Se trata de una reflexión que, por lo general, no se satisface con correcciones parciales, ni se resuelve en la formulación de nuevos sincretismos, sino que atañe al núcleo mismo del espíritu que ha animado, durante varios siglos, a eso que llamamos, no sin una cierta vaguedad, filosofía moderna. La radicalidad con que se presentan los actuales análisis de la modernidad exige un tratamiento que deslinde lo programático de lo coyuntural, el impulso esencial de sus formulaciones concretas. Por esta razón se ha de reducir la filosofía moderna a sus rasgos más definitorios y reproducir las líneas básicas de su evolución, virtual o efectiva. La perspectiva histórica, tan necesaria para establecer juicios de valor, nos permite ya obtener algún

De todos modos, lo que se deja es que el intento de la filosofía del hombre paradoja es enseñar la posibilidad de superar a ésta pregunta, mucho más que contestarla. Luego el método es revisar los puentes y pensamientos en torno a esta «altura» que engendra «nada» o «la nada» iusfilosófica y, al mismo tiempo, hacer de la propedéutica, la reforma por la pretensión de superar este cuestionamiento de contrastes.

Sobre el tema del fundamento iusfilosófico o científico de esta labor iusfilosófica, la clave de bóveda entre la labor iusfilosófica contemporánea y la labor de la «filosofía del hombre paradoja» está en la pretensión del modo como se comprende la condición de la Filosofía del Derecho en torno a «la nada» o «nihilismo», desde su crisis de tarea respecto a la manutención de coherencia entre «Orden y ordenamiento».

El sentido de «la nada» o «nihilismo», para los contemporáneos, es el resultado de los fallos de la razón y sus consecuencias,<sup>96</sup> respecto a asumir nuevas demandas y peticiones de principio, éstas supuestamente propias del tiempo actual de las redes y vínculos de pensamiento y actuación humana.

En el fondo, el marco de la existencia humana es el marco de la razón moderna a través del proceso secular humanista que, a su vez, es motivo de revisión gracias al volumen de antinomias que dificulta lográrselo, según la concordia de contestaciones. Así que, para la labor iuscontemporánea, rescatar la coherencia es mantener el marco de la razón, lo que se hace a través de la revisión de sus conectores con la realidad y sus hechos. Desde ahí el diagnóstico de la crisis es epistemológico.<sup>97</sup> O sea, el nihilismo hace parte del plan ontológico y

---

tipo de conclusiones sobre una etapa de la cultura occidental que ha dejado de ser proyecto y posibilidad para convertirse en pasado de la filosofía.” INNERARITY, Daniel: *Modernidad y Postmodernidad*. En: Anuario Filosófico. Universidad de Navarra, (20): 1, 1987. p. 105

<sup>96</sup> ««Todo carece de sentido» (la inviabilidad de una interpretación del mundo, a la cual se ha consagrado una fuerza enorme, despierta la sospecha de que *todas* las interpretaciones del mundo son falsas)... ¿en qué medida toda ciencia y filosofía han estado hasta hoy bajo los juicios morales? ¿Y no se ha obtenido en contrapartida la hostilidad de la ciencia? ¿O la anticientificidad? Crítica del espinocismo. Los juicios cristianos de valor han reaparecido por todas partes en los sistemas socialistas y positivistas. Falta una *crítica de la moral cristiana*.” NIETZSCHE, Friedrich. El nihilismo: escritos póstumos. 3 ed. Trad. Gonçal Mayos. Barcelona: Península, 2002. p. 32

<sup>97</sup> **Así que es desde ahí que el quehacer filosófico contemporáneo toma en serio su labor filosófica, pues que cree el discurso de la secularización moderna es la fuente razonable de todos los elementos de la moral cristiana, cuya performance alcanza la filosofía, por supuesto.** El problema es que este trato filosófico no sale del hombre paradoja tradicional y, luego, los dogmas filosóficos permanecen inalterados y las grandes cuestiones filosóficas surgen a través de la discusión sobre si la filosofía puede aplicarse con validez a todo entendimiento y a todos los seres, porque ya está preformada en la pregunta que, se la tiene fundamental, a saber, la ausencia o presencia de Dios como para decirse del hombre y la construcción de su humanidad. En consecuencia, la doctrina filosófica es sostenida según la partida de que sobre ningún objeto debe ocuparse,

epistemológico entre Orden y ordenamiento y, luego, la situación-límite del hombre, a la vez que no conlleva humanidad, es la degradación de la axiología que facilita el «Orden en torno al ordenamiento» y viceversa.<sup>98</sup>

Del contrario, para la «filosofía del hombre paradoja» la concertación Orden y ordenamiento no se vaticina por el marco de la razón doble. Al revés, esta razón es maniobra, aunque experta y luego perspectiva sobresaliente, sobre el propósito del hombre “regatear” la dificultad de decir del sentido del mundo y de su vida, con la finalidad de formular una narración que se lo cuadre, al menos, bajo la confección de misterios dibujados desde sus manos.

Mal que bien, si el hombre puede superar, o mismo rechazar, este marco de la razón por el reconocimiento del marco planetario, a pesar de Dios y sus ecos,

---

excepto la razón que, a su vez, siendo lo que se expresa de más general, ya que sostenida doble, divina por Dios («imago Dei») y profana («copula mundi») por empeño autónomo del hombre, si ella nada o poco puede comprender del todo, luego no puede estar comprendida en nada. En otras palabras, si hay una crisis de la filosofía es oriunda de la mala comunicación entre los universos «imago Dei» y «copula mundi», cuyo el hombre moderno es parcialmente culpable. Por detrás de todo, se plantea la vieja tertulia cartesiana: negar el pensamiento es negar el propio sujeto como existente. El planteamiento de continuidad filosófica, tal vez, determina esta cárcel como principal.

<sup>98</sup> “(...) autores como Heidegger, Deleuze, Djuric o Granier, que, tratando de completar y sistematizar una tendencia ya explícita en el propio Nietzsche, han esbozado denominaciones como: nihilismo incompleto, pasivo, activo, negativo, clásico o extático, realizado e irrealizado, etc. Es posible también otra clasificación y denominación: en primer lugar hay que distinguir entre el nihilismo que tiene conciencia de sí y se reconoce como tal, que podría llamarse **nihilismo explícito**, y el que no se sabe tal e incluso se considera el gran adversario del nihilismo, el **nihilismo implícito**. El primero puede a su vez ser dividido, como hizo Nietzsche, entre activo (toma de conciencia del nihilismo que es presa de la desesperación) y pasivo, incapaz de oponer alternativas o respuestas a la nueva situación. El **activo** en el cual hay que situar propiamente a Nietzsche, no claudica ante la nueva situación y reacciona manera creativa y destructiva (ambas se implican mutuamente) cambiando los valores viejos y caducos por otros nuevos y revulsivos — si se quiere: nuevas máscaras y fábulas. (...) No aceptar absolutamente nada, no acoger nada dentro de sí, no reaccionar ya en absoluto...». (Es lo que Deleuze califica de «pesimismo de la debilidad»: habiendo nacido de la desvalorización de la vida, culmina en la desvalorización absoluta, en la muerte y en la nada.) El **nihilismo pasivo** todavía vive en la protesta y añoranza del absolutamente perdido viejo mundo de seguridades. Según el aforismo... «un nihilista [pasivo] es el hombre que, del mundo tal como es juzga que no debería ser y que, del mundo tal como debería ser, juzga que no existe. En consecuencia, la existencia (actuar, sufrir, querer, sentir) no tiene sentido; el *pathos* del «en vano» es el *pathos* nihilista». No es difícil percibir la influencia de esta tradición en el existencialismo de entreguerras y en la angustia contemporánea ante la conciencia del hombre como ser «arrojado» a la existencia de un mundo incomprensible y sin sentido.(...) Para Nietzsche el nihilismo activo, en tanto que transvalorador, tiene una dimensión positiva y creativa: no hay contradicción entre nihilismo o amoralidad y creación positiva (...) **La apertura a la transvaloración activa (dándose incluso nuevos valores, nuevas fábulas e interpretaciones) en función de la propia vida marca para Nietzsche el paso del nihilismo pasivo al activo. El nihilismo pasivo y explícito, pues, es un estadio intermedio y provisional; el nihilismo implícito — el que no sabe que lo es —, enmascarado e hipócrita, es vencido por el primero, el «nihilismo práctico» que adopta la radical actitud crítica expresada en la frase: «¡prefiero que nada sea verdad a que vosotros tengáis razón, a que vuestra verdad tenga razón! El nihilismo implícito es la condición de posibilidad de la afloración del explícito-pasivo.»** [letra negrita añadida] NIETZSCHE, Friedrich. El nihilismo: escritos póstumos. 3 ed. Trad. Gonçal Mayos. Barcelona: Península, 2002. p. 12-18

desde el testimonio de «fe religiosa o fe filosófica», es porque el espacio terrenal se lo toma bajo «disponibilidades» y no «posibilidades».<sup>99</sup>

Por consiguiente, si no hay «altura» tampoco «tamaño» para los proyectos de los hombres en búsqueda de su «humanidad» es en virtud de la condición de «nihilismo» permanente que experimenta a lo diario. «La nada» es la condición metafísica de la vida terrenal, así que el sentido de la vida está en las manos del hombre, pero más allá de la función inteligente fundada a partir de tener ganas de apropiarse del misterio de mundo y de la vida desde Dios.

En palabras análogas, «la nada» es el misterio, es la razón según la cual el hombre puede desbordar la apariencia de las cosas y darles el sentido, es decir, “(...) la mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos y es forzada por éstos a discutir por determinados carriles. También detrás de toda lógica y de su aparente soberanía de movimientos se encuentran valoraciones o, hablando con mayor claridad, exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida... sin embargo, nada más que estimaciones superficiales, una determinada especie de *niaiserie* [bobería], quizá necesaria precisamente para conservar seres tales como nosotros. Suponiendo, en efecto, que no sea precisamente el hombre la «medida de las cosas»...”<sup>100</sup>

La lección es que el nihilismo hace parte del plan metafísico: es condición de la vida y existencia terrenal, o sea, es la condición *sine qua non* del hombre engendrar humanidad<sup>101</sup>, a pesar de Orden y ordenamiento confeccionados, bajo expresión palmaria de lo jurídico y lo político.

---

<sup>99</sup> Respecto a los «disponibles y posibles», la filosofía no tiene el «sin sentido» o el abanico de sentidos por objetos, los cuales, porque no se la atrapan uno a los otros, por efecto, se la ahorcan como estatuto. El engaño de los filósofos contemporáneos es enunciar que lo «universo humano» expresa comunes y/o diferencias que diseñan qué es posible. Todo lo contrario, el escenario planetario es lleno de disponibles. La trama de formación, elaboración, concreción y efectividad de pensamientos y acciones no se dan a partir del juego «trascendente *versus* inmanente», sino de un «engranaje» de elementos y mutaciones, cuyo origen, sin embargo sean tocables, no se la puede constreñir con justeza, porque es el hombre ante sí mismo.

<sup>100</sup> NIETZSCHE, Friedrich: Más allá del bien y del mal. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Orbis, 1983. p. 24

<sup>101</sup> Humanidad, desde «hombre *versus* humanidad» es la nada, lo «extrañamiento». La nada que se concierne desde plan cósmico y espiritual del espacio denominado «Planeta Tierra», eso que se permite que cada hombre se pueda comunicar y conjugarse «hombre» desde inmanencia y trascendencia que, a su vez, no son más opuestos o intermedios metafísicos que basan «epistemologías», sino que juego ontológico. Entonces, no desde los mismos hechos y/o oportunidades históricas, sociales, políticas o culturales, sino que desde el misterio de las disponibilidades y no posibilidades solamente.

Por ende, si el proceso de progresión del «proyecto de hombre y humanidad moderno» está en torno a «la nada» como situación-límite del sentido de la vida terrenal, a continuación, hace falta aclarar la propia concordia y concierto de los designios y destinos del hombre respecto al marco de la razón como petición de principio de la existencia secular, incluso lo jurídico en vista de la finalidad de comprender la propia tarea de la Filosofía del Derecho; y, luego, subsanarla desde la revisión, es decir, a partir de los elementos que sostiene su origen y comprometen su desarrollo a lo largo de una historia.

Innegablemente, se trata de la historicidad respecto al ideal de hombre hacia la conformación de humanidad en torno a lo jurídico, o sea, la garantía de la coherencia «Orden y ordenamiento» rumbo a la civilización de lo humano, como expresión máxima de la condición paradoja del hombre.■

### **III. La “nueva” ontología moderna.**

#### **Orden y ordenamiento en torno a lo jurídico es quehacer y estatuto de la Filosofía del Derecho.**

Il y a certes cette tentation de s'installer dans le non-savoir — et de ne savoir que le moi et ses désirs, et puis les autres et leurs désirs, et les règles qui peuvent arranger la coexistence. Telle est la conception moderne. Et donc l'amour de la liberté comme valeur juridique suprême. Il faudrait montrer en quoi cette philosophie a échoué, comment partie du solipsisme elle ne parvient pas à le dépasser et à fonder la coexistence sociale, et pourquoi elle n'est pas en droit de partir de cette donnée. Alors il faut chercher autre chose pour fonder le droit — que ces axiomes déjà douteux, déjà trop catégoriquement affirmés, le postulat de la liberté. Mais quoi donc d'autre ? Je n'ai peut-être d'autre réponse que de m'en rapporter à la doctrine, aux autorités ; de dire la vérité se cherche, admettons provisoirement ce que les autres ont trouvé — respectons l'expérience commune mais en la sachant discutabile, dialectiquement discutabile. Michel Villey<sup>102</sup>

Si «Filosofía del Derecho o filosofía jurídica» es un suceso de la secularización moderna en torno a lo jurídico, por supuesto que es a través de ella que se da inicio a la revisión iusfilosófica propuesta en este trabajo, conforme la crítica de la «filosofía del hombre paradoja».

Como se dice, la altura u «Orden» iusfilosófica proviene de lo jurídico y no lo contrario. Éste se reparte metafísico, ontológico y epistemológico y, luego, cementa y cimienta los principios, causas y elementos de su ciencia y sus consecuencias, bajo el nombre de estatuto o ciencia, doctrina y cátedra.

Como resultado, se trata del universo iusfilosófico moderno desde el ordenamiento jurídico, a pretexto del Orden del mundo. Los límites de lo científico están de acuerdo con el sentido que se toma de lo jurídico. Luego, sobre la obra iusfilosófica de revisión contemporánea, si se trata de la Filosofía del Derecho y el problema de su autonomía respecto a otras ramas filosóficas, se aporta el problema de la Filosofía del Derecho ante la filosofía en general, así que éste labor se lo hace bajo la nomenclatura de la Filosofía jurídica, o sea, el cuerpo científico causal y sistemático sobre todas las cosas respecto a lo jurídico desde el seno de la sociedad.

Como primero recurso, la filosofía y derecho se relacionan para formar una ciencia de aplicación inmediata. O sea, una nomenclatura en torno al problema de la «autonomía» iusfilosófica, desde la propia expectativa respecto a la «filosofía»

---

<sup>102</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 32-33. Le deuxième livre», p. 44

como instrumento de aclaración sobre el derecho, de modo que el concepto de filosofía influye directamente en la existencia regular de lo iusfilosófico. Antonio Fernández-Galiano enseña que “la palabra castellana «filosofía» es, como la latina *philosophia* (con la sola diferencia de que, en latín, el acento recae sobre la tercera sílaba), mera transcripción de igual vocablo griego. La voz griega está compuesta por dos elementos: ... «amar» y también «tender» hacia algo, y..., que en un sentido amplio expresa la idea de «sabiduría», pero no como conocimiento profundo de alguna cosa ... sino como simple saber, cualquiera que sea su grado y aplicado tanto al saber teórico como al práctico, de modo que el término griego comprende lo que nosotros llamamos «técnica» e incluso, simplemente, «pericia» o habilidad manual. Sin detenernos en una análisis más minucioso y uniendo los sentidos descubiertos en los dos componentes del vocablo podemos afirmar que, por razón de su etimología, la filosofía se define como «amor o tendencia hacia el conocimiento de las cosas» (...) a la filosofía, defínase ésta como el «conocimiento de todas las cosas (género próximo u objeto material) por sus últimas causas (diferencia específica u objeto formal). Es ésta la más divulgada definición de la filosofía, que generalmente es aceptada por las diferentes escuelas y tendencias; la razón de esta general aceptación está, sin duda, en el carácter eminentemente formal que tal definición tiene. Se alude en ella, en primer lugar, a «todas las cosas», queriéndose indicar con ello que la filosofía se extiende a toda realidad y tiene, por tanto, un carácter universal.”<sup>103</sup>

Desde entonces, la Filosofía jurídica se convierte en la rama la filosofía que estudia el derecho bajo principios generales y universales, así que el derecho es un elemento u objeto de investigación para la filosofía tal cual. En suma, Derecho o fenómeno jurídico se subordina a la filosofía.

Respecto a este tópico, la lectura de la filosofía del hombre paradoja apunta que la Filosofía jurídica, como se la plantea, no existe.

Con detenimiento, la relación filosofía y derecho no está desde la concordia «Orden y ordenamiento» para determinar su autonomía. Si posible esto, se incurriría por un planteamiento insuficiente, además de equivocado.

Resulta contradictorio el hecho de tomar filosofía y derecho desde una subordinación filosófica a través de la ciencia ésta, reducida a la búsqueda y sostenimiento de lo universal en torno a la pugna hombre y humanidad, desde

---

<sup>103</sup> FERNANDEZ-GALIANO, Antonio: Derecho natural: introducción filosófico al derecho. 5 ed. Madrid: Editorial Ceura, 1987. p. 42

Orden y ordenamiento. El propio concepto de autonomía exige independencia de la filosofía tal cual, por condición del marco de la razón doble. Es decir, no por descripción epistemológica, sino que por prescripción ontológica, propio de la dimensión de la condición paradoja del hombre.

Este entendimiento también se aplica al tamaño de esta comunicación. O sea, el ordenamiento, sobre la vida, surge de lo jurídico, así que la materia iusfilosófica está en la aplicación de la ciencia, doctrina y cátedra, ahora, en torno a la «jurisprudencia».<sup>104</sup> De modo similar, jurisprudencia u ordenamiento de la vida, — tal cual el Orden del mundo desde lo jurídico o ciencia del derecho —, representa la sinonimia «“voz de mi pecho” con la “voz de la naturaleza”»<sup>105</sup>, así que tanto el

---

<sup>104</sup> Tradicionalmente, jurisprudencia es el resultado de la labor de juez, abogados y notarios respecto la aplicación de los conocimientos necesarios para concretar la práctica del Derecho. “Augusto Cannata distingue los siguientes periodos: 1) *Jurisprudencia arcaica*. Del siglo VIII al final del siglo III a. C. Tres son las notas fundamentales, en cuanto al desarrollo de la *Jurisprudencia arcaica*, que conviene destacar: A) La aparición por vez primera de un texto legal escrito: Las XII Tablas (siglo V a. C.) que los juristas debían analizar e interpretar. B) Se trataba de una Jurisprudencia pontifical, desarrollada por sacerdotes, ya que al estar el Derecho tan estrechamente ligado con la religión, casi todas las cuestiones jurídicas tenían a la vez relevancia y efectos jurídicos y religiosos. C) A finales del siglo IV a. C. aparecen cada vez más un número de juristas laicos, de tal manera que a finales del siglo III a. C. el *Ius Civile* (es decir, las XII tablas y las interpretaciones llevadas a cabo por la jurisprudencia) estaba ya en su totalidad en manos de juristas laicos. 2) *Jurisprudencia preclásica*. Que incluye los últimos 150 años de la República (siglos II y I a. C.) Dos son los hechos que contribuyen al desarrollo de la Jurisprudencia romana y a la aparición del primer manual de Derecho civil escrito por Q. Mucio Scevola en el siglo I a. C.: A) Aparición del *ius honorarium*, cuya fuente no era ya la ley escrita como en el caso de las XII Tablas, sino el edicto que el pretor fijaba anualmente. B) Los juristas no se limitaban a estudiar e interpretar un Derecho que no habían contribuido a crear ni podían modificar (como sucedía con las XII Tablas), sino que además contribuían de forma decisiva a establecer y modificar ese *ius honorarium*, dando así a la jurisprudencia un carácter mucho más “científico” y menos dogmático. 3) *Jurisprudencia clásica*. Desde el siglo I hasta mediados del siglo III a. C. La característica principal de este período que se ha considerado como la “edad de oro” de la ciencia jurídica, podría centrarse en el hecho de que la fuente principal del Derecho es el análisis casuístico llevado a cabo por los juristas, de tal manera que: A) El Derecho no consistía en normas generales ya abstractas que el jurista debía limitarse a interpretar, sino en las respuestas y soluciones que los mismos juristas daban a las cuestiones que les planteaban los particulares, y que tenían fuerza vinculante para los jueces debido a la autoridad que concedía el príncipe a los juristas más destacados (*ius respondendi ex auctoritate principis*) y que los demás juristas se limitaban a recitar — la *recitatio* — en los juicios. B) La jurisprudencia, en contra lo que sucederá a lo largo de toda su historia, no tiene un carácter meramente dogmático e interpretativo, sino creador del auténtico Derecho, que consiste en las respuestas elaboradas por juristas para dar solución a los casos que los particulares les presentaban, o bien a aquellas cuestiones que los mismos juristas se planteaban con fines didácticos o de investigación. 4) *Jurisprudencia posclásica*. Que podemos centrar en la época de Justiniano (527-565) En esta época conviene destacar la gran obra codificadora llevada a cabo por Justiniano, que va a ser determinante en la aparición de la Jurisprudencia europea a partir del siglo XI. La obra codificadora de Justiniano está formada por: *El Código*, que era una recopilación de las leyes vigentes. El *Digesto o Pandectas*, que recogía las obras de la jurisprudencia; *Las Instituciones*, que eran una obra didáctica escrita para facilitar el aprendizaje del Derecho (siguiendo el modelo de *Instituciones de Gayo*); y *Las novelas*, en las que se recopilaban las leyes emanadas después del Código.” [letra negra añadida] MARTÍNEZ ROLDÁN, Luis; FERNÁNDEZ SUAREZ, Jesús Aquilino: *Curso de teoría del derecho y metodología jurídica*. Barcelona: Ariel, 1994. p. 247-249

<sup>105</sup> “La idea de los “gérmenes para la virtud”, *semina virtutum*, innatos en nosotros, fue ampliada por Cicerón — por una tosca psicologización de la “anamnesis platónica” — llegando a la conclusión de que las ideas éticas fundamentales nos son innatas como conceptos insignificantes, *parvae notitiae*, de tal suerte que vienen a constituir algo así como nuestra “luz natural” o *lumen naturae*. Y justamente por ser estas ideas innatas a todos



estatuto, que es la conciencia del hombre desde la medida o altura de la idea del derecho; como el quehacer jurídico que es la voluntad del hombre desde la regla o tamaño de la idea de derecho, se acoplan a los fines de la civilización iusfilosófica o jurídica. O sea, el concierto de lo humano hacia una civilización cosmopolita y universal que, a su turno, se trata de la Civilización de lo humano como resultado de su misión copula del mundo terrenal en torno a la evolución máxime de su mundo terrenal.

Otra consecuencia de la concertación iusfilosófica tradicional es que según la iusfilosofía contemporánea, la Filosofía Jurídica es potencia, cuya dinámica es la Filosofía del Derecho, interpretación que, sin duda, está influenciada por la teoría del ordenamiento jurídico, que desde las normas jurídicas presenta, tradicionalmente, un sistema de validez estático o formal, desde la idea de la Justicia formal o estática. Y, al mismo tiempo, un sistema dinámico o material, desde la idea de lo justo o de la naturaleza de la cosa justa, a través del cual la idea del derecho se concreta por el esfuerzo jurisprudencial. O sea, el esfuerzo jurisprudencial es la aplicación de esas normas jurídicas o acoplamiento a los hechos, según valores jurídicos extraídos de principios, reglas y normas del ordenamiento jurídico, así que se produce la eficacia del derecho. En verdad, en este último caso, se toca a la teoría de la subsunción de la norma a los hechos, desde la condición tridimensional de la aplicación del derecho, es decir, un sopesar entre hechos, normas y valores.<sup>106</sup>

---

los hombres, la coincidencia de todos ellos, el *consensus omnium* acerca de conceptos morales, tiene que ser la “voz de la naturaleza” y, por tanto, la voz de la verdad. Esta doctrina de Cicerón es de enorme significación para el desarrollo ulterior del Derecho natural, teniendo en cuenta, sobre todo, que, más tarde, en el cristianismo, las palabras paulianas de la ley (mosaica) escrita en el corazón de los paganos (Ep. Romanos, II, 15) podían aplicarse fácilmente al Derecho natural. Su inconmensurable significación metódica se encuentra en el hecho de sustituir las proposiciones objetivas sobre el contenido del Derecho natural por criterios subjetivos, como, p. ej., la “luz natural”, “el consenso común”. Las proposiciones objetivas sobre el contenido del Derecho natural no van más allá de generalidades formales, o no ser que se apela a la naturaleza empírica, con lo cual, a la vez, ya no se tienen proposiciones de validez *a priori*. La doctrina, empero, de que las proposiciones del Derecho natural son ideas innatas, ofrecía en cambio, la fundamentación metódica para que cada uno pudiera tener sus convicciones ética como Derecho natural objetivo. **Sin la identificación de la “voz de mi pecho” con la “voz de la naturaleza”, el Derecho Natural apenas si hubiera podido alcanzar el amplio reconocimiento logrado por él en todas las épocas.** No hace falta más que comparar con esta doctrina la convicción de Platón, el descubridor de la teoría de las ideas, de que, en último término, solo unos pocos, los filósofos, son capaces de intuir las ideas. De otra parte, el desplazamiento del Derecho natural, como idea innata, en el pecho de cada uno, había de traer consigo la trascendental consecuencia de hacer imposible la ignorancia del Derecho natural y, por tanto, la apelación a ella como disculpa para su incumplimiento. “Quien no lo conoce, bien esté escrito o no, es un hombre injusto.” [letra negrita añadida] WELZEL, Hans: Introducción a la filosofía del derecho. Derecho natural y Justicia material. 2 ed. Trad. Felipe González Vicén. Madrid, 1974. p. 43-44

<sup>106</sup> “(...) la *teoría trialista del mundo jurídico*, elaborada básicamente por Werner Goldschmidt dentro de la *concepción tridimensional del Derecho*. El tridimensionalismo afirma que en el Derecho existen hechos, normas y valores y nació de planteos como los de Gény, Kantorowicz y Pound, contando entre sus principales

Con más razón, entonces, es que la Filosofía del Derecho se queda la nomenclatura tradicionalmente más usada para apuntar la dicha relación filosofía y derecho.

Sin embargo, ocurre que ésta denominación está en torno a los prejuicios de la filosofía universal o metafísica tal cual, como “ciencia en sentido amplio (conocimiento causal y sistemático); pero las causas que investiga la filosofía no son próximas, sino las últimas de los seres, en lo cual, como anteriormente se indicó, se distingue de la ciencia *stricto sensu*.”<sup>107</sup> La filosofía del hombre paradoja, por los mismos motivos respecto el problema de la autonomía, no puede aceptar que aquí esté el problema de autenticidad, lo cual ha merecido la propia elaboración de una filosofía llamada contemporánea.

Esta Filosofía del Derecho tiene como problema de autenticidad, pues, distinguirse de la «Ciencia y Teoría del Derecho».<sup>108</sup> Se debe aclarar, luego, que el nudo de todo el argumento aquí es que, la relación entre filosofía y derecho no está

---

representantes a Reale, Coing, etc. Para el trialismo el mundo jurídico es un orden de repartos de potencia e impotencia (dimensión normológica) y valorados, los repartos y las normas, por el valor justicia (dimensión “dikelógica”). Diversos aportes, que hemos de reflejar en nuestra exposición, han *complementado* y a nuestro parecer *enriquecido* la versión trialista goldschmidtiana. Desde el punto de vista de la teoría trialista el juspositivismo y el jusnaturalismo radicalizan ilegítimamente la consideración parcial de las dimensiones del mundo jurídico y lo deforman. Se trata de “infradimensionalismos” (...) Goldschmidt inscribió su integración trialista de las tres dimensiones jurídicas en un marco de *pluralismo metódico* inspirado en el “*realismo genético*” profundo, según el cual el sujeto no crea sino descubre o cuanto más fabrica al objeto. Se oponía así al “*idealismo genético*” profundo, conforme el cual el sujeto crea al objeto y éste es identificado por el método con el que es creado, generando un *monismo metódico* para cada objeto. (...) El idealismo genético en que cada método identifica a un objeto diverso se muestra, por ejemplo, en la “purificación” kelseniana. Desde la perspectiva realista genética se puede superar además la mera yuxtaposición de realidad social, normas y valores a la que a veces se ciñen las posiciones tridimensionalistas y llegar a la realización de la integración de las tres dimensiones, que en gran medida se logra a través de la noción de reparto. Respecto de los repartos se producen las captaciones normativas y las valoraciones de justicia.” CIURO CALDANI, Miguel Angel: Las posibilidades de superación de la discusión entre iuspositivismo y iusnaturalismo a través de la teoría trialista del mundo jurídico. En: Revista de Ciencias Sociales. Positivismos jurídicos y doctrinas del derecho natural. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, n. 41 (pp. 85-100), Valparaíso: Universidad de Valparaíso, 1996, p. 87-89

<sup>107</sup> FERNANDEZ-GALIANO, Antonio: Derecho natural: introducción filosófica al derecho. 5 ed. Madrid: Editorial Ceura, 1987. p. 42

<sup>108</sup> “(...) la experiencia jurídica es el fenómeno de la normatividad, y que, por tanto, es legítimo el punto de vista normativo del cual hemos partido, no podemos dejar pasar por alto que hay teorías diferentes a la normativa, que consideran como elementos característicos de la experiencia jurídica hechos diferentes a las reglas de conducta. Hay, según mi concepto, por lo menos dos teorías diferentes a la normativa: la teoría del derecho como *institución* y la teoría del derecho como *relación*... La teoría del derecho como institución ha sido elaborada, al menos en Italia (dejo de lado lo que se considera el acostumbrado antecedente francés, es decir, la doctrina de Hauriou), por Santi Romano en un libro muy importante: *L'ordinamento giuridico* (1ª edición, 1917; 2ª edición, revisada y aumentada, 1945). El punto polémico para Romano es precisamente la teoría normativa del derecho. Desde las primeras páginas se lamenta de las deficiencias y de los errores de la teoría normativa del derecho, en la forma aceptada por la mayoría de los juristas, y contrapone a la concepción del derecho como norma, la concepción del derecho como institución.” BOBBIO, Norberto: Teoría general del derecho. Trad. Eduardo Roza Acuña. Madrid: Debate, 1993. p. 19

en torno a la noción de idea o sentido de derecho (iuscontemporáneos), sino que en torno a lo jurídico (filosofía del hombre paradoja). Efectivamente, con fines de lograr, más allá de la clase del marco de la razón doble, — pues que ésta sólo conlleva a conformar lo jurídico según la altura y el tamaño de su propio Orden y ordenamiento —, categorías científicas (positivismo) e históricas (historicismo) sobre la medida del derecho de hombre (Orden del mundo) y, luego la regla del derecho de este hombre hacia la humanidad (ordenamiento de vida).

A propósito, por esta razón es que el concepto de naturaleza como naturaleza humana en torno a lo jurídico, según la secularización moderna, no conlleva al iuspositivismo y, tampoco, al iusnaturalismo.

Desde otros términos, el iuspositivismo siempre es el Derecho Natural creado, parte del universo del deber ser. Así que el iusnaturalismo es el Derecho Natural innato, parte del universo del ser.

No obstante, para la filosofía del hombre paradoja, iuspositivismo y iusnaturalismo son perspectivas acopladas a la función epistemológica y discursiva del Positivismo jurídico desde el ordenamiento jurídico secular moderno. Por consecuencia, los preceptos de Derecho Natural creados e innatos se deben a los dos perspectivas, consonante al manejo contextual y al caso concreto que se aspira dimensionar y aclarar. Luego, la aportación metodológica en torno de ambos es más preciosa que un concepto fijo respecto a cada uno de ellos.

Dicho de otro modo, «Metodología» es la ciencia que permite la relación entre los dos, de acuerdo con la altura y el tamaño de lo que se tiene como el sentido de lo jurídico, así que el método, proceso y procedimiento de conexión entre Orden y ordenamiento, hace cumplir los designios y destinos respecto el hombre y su humanidad. Y, luego, éstos de acuerdo la conformación secular y moderna que, más que una cuestión epistemológica, se ha firmado «nueva ontología», a medida que captura su propia «la nada» como precepto de universo humano. De modo abreviado, universo moral y cultural del hombre se torna sinónimo de universo occidental o antrópico; y, luego, planetario.

Todo ese movimiento es facilitado gracias a la razón doble y la condición del hombre paradoja, que, a partir del marco cero de la Modernidad, se hace hombre paradoja tradicional.

En efecto, tan pronto «la nada» se pone «crisis», surge la labor de la filosofía contemporánea.<sup>109</sup> Para así decirlo, el remedio para el «nihilismo» o el problema del Orden, del ordenamiento y, por fin, el problema de comunicación entre ambos, ahora, dicha sin sentido.<sup>110</sup>

Desde luego, la ciencia y la conciencia en torno a lo jurídico, — que está para definirlo y darle coherencia — es el saber iusfilosófico, es decir, la dicha Filosofía del Derecho. Así que el planteamiento es mantener la concordia entre Orden y ordenamiento, desde la «nueva ontología» moderna que, en síntesis, es la racionalización del universo cristiano a través de sus valores, perspectivas y expectativas. Éstos a la vez que fueron acotados según las costumbres y tradiciones del hombre a lo largo de los tiempos, lo que resultó en el proceso que conduce al proyecto humanista moderno y secular: hombre, humanidad, nación e historia.

De otro modo, el sentido de lo jurídico se acopla a la conciencia y a la voluntad del hombre como ontología y conocimiento de la cosmovisión y organización moral y política respecto a sí mismo y su cercanía.

En absoluto, la “nueva” confección de la dimensión humana no es inédita en sus fundaciones. Tampoco respecto a sus medios, objetos y fines. Pero es novedosa respecto a su concertación y sus fundamentos, los cuales, desde la razón y su extensión de saber, asumen estatura metafísica.

Respecto al enunciado, de que es nueva, a pesar de no inédita en sus fundaciones, lo que se intenta es evidenciar el hecho de que la filosofía primera, de

---

<sup>109</sup> Sobre la labor contemporánea, Habermas es ilustra todo el esfuerzo de los iusfilosófos contemporáneos, así que hace falta citarlo. “Me propongo, desde una perspectiva histórica, reconstruir la prehistoria del positivismo moderno con el propósito sistemático de analizar las conexiones entre conocimiento e interés. Si queremos seguir el proceso de disolución de la teoría del conocimiento, cuyo lugar ha sido ocupado por la teoría de la ciencia, tenemos que remontarnos a través de fases abandonadas de la reflexión. Volver a recorrer este camino desde un horizonte que apunta hacia su punto de partida puede ayudarnos a recuperar la perdida experiencia de la reflexión. Porque el positivismo es eso: el renegar de la reflexión.” HABERMAS, Jürgen: Conocimiento e interés. Trad. Manuel Giménez. Redondo, José F. Ivars y Luis Martín Santos. Madrid: Taurus, 1982. p. 9

<sup>110</sup> La filosofía contemporánea asume su labor desde la pérdida del sentido de Orden y ordenamiento tal cual planteados por los modernos, es decir, la nada o la nueva ontología moderna, más conocida como la Ilustración, no cumple sus promesas. “Quienes han permanecido fieles a la Ilustración deberían, antes bien, aprender a comprender las necesidades humanas que, aunque deformadas, se expresan en los fundamentalismos modernos. Adorno y Horkheimer se aprestaron ya a esta tarea. Sin embargo, una justificada desesperación, característica de su tiempo, los llevó tan lejos como para descubrir la propia Ilustración la culpabilidad por el rechazo de la Ilustración que preconizaba una satisfacción no deformada, no fundamentalista, de las necesidades que se manifiestan en el fundamentalismo... Adorno y Horkheimer afirman que la Ilustración fracasó en la fundamentación de la moral en principios generales...” HELLER, Ágnes: Crítica de la Ilustración: las antinomias morales de la razón. Trad. Gustau Muñoz y José Ignacio López Soria. Barcelona: Ediciones Península, 1984. p. 6-7

origen divino (lo sobrenatural) o apropiación humana de la configuración de Dios (lo sobrehumano), nunca ha sido cortada de este bloque secular que se dice moderno. Todo lo contrario. El universo divino como Dios y, aún, el hombre como hijo de Dios, desde el manejo de la exégesis bíblica, es el tegumento que fortalece la conformación moderna respecto el secular.

En otras palabras, la misión del hombre, no por casualidad, es secularizar las aportaciones cristianas a través del sujeto que designa ideal de hombre y progreso de humanidad y, luego, Civilización tal cual cosmopolita y terrenal, lo que fue la meta de la Modernidad.

En breves palabras, la instauración del marco cero del sujeto como cosmovisión y coexistencia terrenal tiene su fuente en el «Cristianismo más allá»<sup>111</sup> de configuraciones científicas, religiosas o teológicas. Es decir, el proceso de secularización moderno es el nuevo arreglo de elementos ya existentes en la experiencia y pensamiento del hombre. Que, luego, asumen enorme retórica, al punto de ensayar su propia autonomía, es decir, «la nada» como espacio de naturaleza y libertad del hombre y su humanidad, por la civilización de lo humano.<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> «Cristianismo más allá» significa que lo que se llama Cristianismo es la aportación de la metafísica terrenal, que no se cuadra en ningún concepto como religioso o teológico. Así que la secularización es proceso, es condición terrenal que, por supuesto, recoge el hombre como parte de este espacio místico que es el planeta Tierra. La «filosofía del hombre paradoja» enseña que «(...) el proceso de secularización, independiente del concepto que se elija, no tiene la pretensión de discutir la ausencia o existencia de Dios. Segundo, la condición del «cristianismo más allá» invalida cualquier intento de desplegarlo de todas las expresiones de la vida humana. El cristianismo no es el «hecho» del hombre y la consecuente «humanidad» dibujada hasta hoy, sino que un «dato» del hombre que se rebota como representación de «humanidad». Así que «expulsarlo» por el camino de la «exclusión de Dios o Dioniso» no es posible: ni por la versión «Dios ha muerto» tampoco por la celebración del entierro del «hombre paradoja tradicional». «Cristianismo» no se realiza sólo a través de «valores cristianos»: este es mero «accidente superficial». La proposición de lectura, en acuerdo con la «filosofía de hoy» es que él está más allá de encuadramientos axiológico y/o religioso: el hombre no puede expulsarse de sí mismo. «Planeta-hombre» es «Planeta-crístico» y viceversa. Si los dichos «valores eclesiásticos» cristianos son incompatibles con el Espíritu, sin embargo, los «valores de hombre» cristianos no lo son. «Lo secular» se dispone al encuadramiento de las aportaciones profanas tanto cuanto «lo sagrado», no sólo respecto el baluarte de hombre ilustrado desde una conducción de vida secular,<sup>111</sup> pues que el «cristianismo» engendra la «humanidad» que lo informa, tanto de carácter «suprahistorico» cuanto «metafísico», sin embargo el consenso de la aportación del conocimiento y del saber, en vía de «naturaleza» y «libertad», conlleva la suficiente autonomía del hombre que, luego, le facilita cumplir el designio de progresarse y, como consecuencia, evolucionar su linaje o «género humano» según la conciencia cósmica y terrena dibujada por él mismo, es decir, conforme su «universo moral o antrópico». Si hay «cristianismo», independiente de la versión sobresaliente, o sea, «proceso histórico» o «curva semántica» o, aún, «suprahistorico» o «metafísico», es porque hay embate entre «lo secular» y «lo sagrado». Y, además, porque esta relación se preforma, no desde el relleno de contenidos, sino que por la existencia de una «arqueología cristiana peculiar al hombre paradoja», aunque sea el «hombre paradoja tradicional», lo que se elabora desde la incondicionalidad entre «Creador y criatura».

<sup>112</sup> Cristianismo más allá es nomenclatura que significa que el cristianismo no se lo puede comprender como teología o religión, sino que aportación metafísica del planeta Tierra. Dicho de otro modo, hombre y humanidad

En debida forma, la secularización es el “hecho de que pudiera ser concebida una «novela» sobre el universo nos habla tanto de una tendencia a la ilusión inmanente al género como también de la necesidad que la época tiene de expresarse mediante aquélla.”<sup>113</sup> Es decir, lo novedoso del movimiento secular de la Modernidad es crear un espacio «metafísico ficcional» — «la nada», que más tarde ha generado el «nihilismo» según los contemporáneos — por encima de la «Metafísica tradicional»<sup>114</sup>, a través del compendio «exegético-científico» y «exegético-filosófico» sobre los modos y fines de la vida del hombre.<sup>115</sup>

---

no son invenciones de una línea cristiana, sino que el hombre y su humanidad es que se los inventa. Humanidad y Cristianismo o Civilización se confunden, pues, de modo que los principios cristocéntricos como reglas de principio de petición del Orden del mundo, como simulacro de Dios y, luego, los principios trinitarios como reglas de ordenamiento de la vida, como destino copula terrenal, son las materias manejadas por el movimiento de secularización moderno, como se fueron fundaciones. No obstante, son sólo fundamentos o nuevas perspectivas de tratar el sentido más allá de la razón, sobre mundo y vida. De ahí el Cristianismo más allá. No hay ruptura de cualquier orden con el advenimiento de la Modernidad, sino que una continuidad de la condición del hombre paradoja, a través de una nueva dimensión ontológica, donde los fundamentos se ponen como fundaciones, o, en sencillo, la fundación de la nada, una ontología del hombre para el hombre. Como consecuencia, la tesis de la «ruptura» que confirme la «ilustración» y su proyecto como el marco del «simple hombre» para el hombre «emancipado», lo que serviría, de entre otros muchos fines, a legitimar el obrar filosófico contemporáneo respecto el método de «reformar» la filosofía desde la «revisión» del discurso dicho «moderno». El pensamiento medieval era claramente objetivo y realista, sin embargo la cosmovisión del carácter teocéntrico, en el sentido que solía no dudarse de la realidad, aunque en el siglo XVII, el influjo del «subjetivismo» incipiente del Renacimiento, ha empezado cambiar las cosas poquito a poco. El hombre se vuelve sobre sí mismo y, desde ahí, «conocer» prioriza conocer, primero, su propio pensamiento, cuya consecuencia se abre a dudarse de la propia existencia: el problema gnoseológico es el problema central de la filosofía moderna, lo que conlleva en «la historia de la razón», «la historia de la razón doble» en verdad, desde la lucha «empirismo» *versus* «racionalismo»: No basta conocer por casualidad («empirismo»). Hay que conocer las leyes necesarias antes de toda «causalidad» («racionalismo»). Si el Medievo ha mantenido una estrecha relación con la «teología», por lo tanto, sólo se explica bajo el intento de racionalizar la «metafísica» desde ahí. Lo que se perfecciona en tiempos modernos, respecto a legitimar lo «pensar», si y solamente si, colgado lo ontológico, proclive a la elaboración racional de una «doctrina del Ser». Sin embargo esa reflexión se la hace desde los primeros trabajos de intento filosófico, el tema del hombre y del conocimiento, lo que se tiene con los presocráticos a Aristóteles, ahora se busca no la reflexión por contenido, sino que las leyes que la conducen posible y, con los modernos, los límites de posibilidad de aplicación de estas leyes.

<sup>113</sup> BLUMENBERG, Hans: La legibilidad del mundo. Trad. Pedro Madrigal Devesa. Barcelona: Paidós, 2000. p. 237

<sup>114</sup> **La metafísica tradicional es construcción científica de la razón como apropiación del sentido del mundo y de la vida a través de los misterios sobre el mundo y la vida, desde ciencia y de la historia. Ciencia o positivismo es apropiación del misterio del mundo o lo natural. Historia, a su vez, apropiación del misterio de la vida o lo moral. Entre las dos, está lo político y lo jurídico, o sea, lo sobrenatural y lo sobrehumano que, la condición del hombre paradoja, se lo denomina Dios. Los modernos manejan de tal modo todos estos elementos que fingen la creación del inédito como fundación, pero se trata de lo novedoso respecto exclusivamente al arreglo de los elementos. Dicho de otro modo, con razón debe mirarse como cosa sobrehumana la posesión de la filosofía.** “Que no se trata de una ciencia productiva, es evidente ya por los que primero filosofaron. Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y la generación del universo. Pero el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia. (Por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos). De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber

Consecuentemente, el universo del ser o el universo natural, si se lo tiene bajo alguna esencia excéntrica, se la convierte céntrica, desde el universo del deber ser que, en realidad, es el universo moral del hombre, así que el «existencialismo» está lejos de tratarse de un movimiento específico propio del recorrido filosófico, como a menudo se lo entiende.<sup>116</sup> Para ilustrar, conforme Lluís Xirinacs, "... el hombre es el botón o la yema apical de Árbol de la Historia. Y en el curso de la Historia del hombre se han producido dos hechos cruciales. El primer hecho, históricamente hablando, sucedió entre el año dos mil antes de Cristo y el setenta después de Cristo. La inmensa gama de posibilidades humanas produjo una dirección determinada, un nervio de crecimiento concreto y definido: el hecho religioso judeo-cristiano. Desde este suceso, las direcciones vecinas — las otras religiones — tienden a complementar a ésta, a agregársele, a desaparecer, o a quedar en estado embrionario. Se acaba de manifestar un *phylum* nuevo — en lenguaje teillhardiano

---

en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad. Y así lo atestigua lo ocurrido. Pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida. Es, pues, evidente, que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma. Por eso también su posesión podría con justicia ser considerada impropia del hombre. Pues la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos; de suerte que, según Simónides, «sólo un dios puede tener este privilegio», aunque es indigno de un varón no buscar la ciencia a él proporcionada." ARISTÓTELES: Metafísica de Aristóteles. 2 ed. Trad. Trilingüe (greco-latino-española) Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998. [*Metaphysicorum liber I*, 2, 982b-5/ 982b-30] p. 13-15

<sup>115</sup> Este compendio exegético, de cuño científico y filosófico, se lo define como se lo ha hecho Descartes. A saber, "J'aurois voulu premièrement y expliquer ce que c'est que philosophie, en commençant par les choses les plus vulgaires, comme sont, que ce mot de philosophie signifie l'étude de la sagesse et que par la sagesse n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connoissance de **toutes les choses que l'homme peut savoir**, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts ; et qu'afin que cette connoissance soit telle il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes ; en sorte que, pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire **des principes ; et que ces principes doivent avoir deux conditions, l'une, qu'ils soient si clairs et si évidents que si l'évidents que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer ; (...)** Il n'y a véritablement que Dieu seul qui soit parfaitement sage, c'est-à-dire qui ait l'entière connoissance de la vérité de toutes choses ; mais on peut dire que les hommes ont plus ou moins de sagesse à proportion qu'ils ont plus ou moins de connoissance des vérités plus importantes. Ej je crois qu'il n'y a rien en ceci dont tous les doctes ne demeurent d'accord." DESCARTES, René: Oeuvres de Descartes. Les principes de la Philosophie. Tomo III. Paris: Librairie Philosophie J. Vrin, 1974. [Préface], p. 10-11

<sup>116</sup> Sobre el entendimiento del existencialismo, vale comentar que "toda la filosofía occidental ha sido una filosofía fundamentalmente esencialista: ha concedido más importancia a la esencia que a la existencia. Luego, metafísica "(...) es la doctrina que afirma la prioridad de la existencia en relación con la esencia respecto a la naturaleza humana. Para el esencialismo lo que define al hombre es lo común (la esencia). Para el existencialismo, lo que lo define, por el contrario, es lo singular, lo que lo diferencia radicalmente de todos los demás hombres que han existido, que existen o que existirán. Es decir, aquello que es irreductible a la esencia: mi existencia. Frente a la tendencia a universalizar al hombre mediante la razón, propia de la filosofía esencialista que recorre el pensamiento occidental desde Platón hasta Hegel, el existencialismo tratará de singularizarlo mediante la existencia." FONTAN JUBERO, Pedro: Los existencialismos: claves para su comprensión. Madrid: Editorial Cincel, 1985. p. 21-23

—, un haz viviente, una realidad colectiva, con estructuras características y con una dinámica y vitalidad propias. Teilhard dice que un *phylum* se define por el “ángulo inicial de divergencia” y por su “sección inicial.” El *phylum* judeo-cristiano se presenta a sí mismo como el que ha alcanzado el final de la Historia, la libertad perfecta, la vertical.”<sup>117</sup>

En cierto modo, la secularización moderna sólo ha sido posible gracias a la apropiación del Cristianismo, más allá de sus abrigos, religiosos y teológicos, es decir, como esperanza de la elaboración de la civilización de lo humano desde siempre, o sea, la ocupación de la esperanza cristiana Metafísica por la esperanza de Humanidad.<sup>118</sup>

La noción de sujeto y la aportación de la razón son rasgos de la revelación cristiana, los cuales se tornaron preceptos de universo lógico-científico y universo antropológico cultural-moral.

La Modernidad ha sacado el «misticismo del Cristianismo» y se lo ha hecho desacralizado<sup>119</sup>, como metafísica terrenal y, luego, se lo ha puesto al servicio de la arqueología del Orden del mundo del hombre (principio cristocéntrico ahora es principio de evolución de la naturaleza humana); y, simultáneamente, al servicio de la arquitectura del ordenamiento de la vida a través de la humanidad (principio trinitario ahora es principio cosmopolita por la evolución del género humano o la naturaleza social del hombre)<sup>120</sup>

---

<sup>117</sup> XIRINACS, Lluís M.: Secularización y cristianismo: una aportación crítica a la teología de la muerte de dios. Barcelona: Editorial Nova Terra, 1969. p. 30

<sup>118</sup> “(...) la “ocupación” de los contenidos de la esperanza cristiana por la idea del progreso es ella misma un momento de la «secularización» de la escatología cristiana; y, en este sentido, es justo calificar también la filosofía de la historia de la ilustración francesa como un caso de secularización de la teología cristiana de la historia.” PANNENBERG, Wolfhart. La secularización del cristianismo. En: ÁLVAREZ LÁZARO, Pedro (et al.): Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996. p. 389

<sup>119</sup> “(...) Esta desacralización que surge de la perspectiva judeocristiana pone la humanidad ante una situación apocalíptica: aceptarla y comenzar a vivir desde la verdad humana en una forma nueva, o destruirse en un intento impotente de cerrar las crisis con una violencia ya inoperante por conocida y que se hace cada vez mayor. Se trata del Reino que se va abriendo paso en medio de la violencia... **el cristianismo ha hecho suya como comunidad que conserva su memoria, no puede identificarse sólo con el desarrollo histórico de la Iglesia, que ha estado sujeto a recaídas en una sacralidad sacrificial manifestada en la creación por parte de la comunidad cristiana de chivos expiatorios y en la comprensión sacrificial de la redención en relación a un Dios que no sabía prescindir de la violencia para salvarnos.**” [letra negrita añadida] GARCÍA MARTINEZ, Francisco: La humanidad re-encontrada en Cristo. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006. p. 62

<sup>120</sup> “(...) apertura del universal-concreto que es Cristo al Logos universal-mundano. El cristianismo no posee tendencia alguna a la limitación, sino que aspira el despliegue y el universalismo. Pero un universalismo que no ponga en entredicho su unicidad y particularidad. Cristo es la figura concreta de Dios y del mundo, pero el universalismo cristiano tiene la forma directamente proporcional en relación entre universal y particular... no está



En el fondo, la Modernidad establece una narración científica y política para el espacio de «la nada». Por esta razón es que la axiología y la cosmovisión cristiana a través del hombre es fundamento de la Modernidad, respecto a sus hechos y a sus acciones. No obstante, el movimiento secular moderno, si se funda desde del «sujeto racional», — por lo menos según su retórica —, es porque este sujeto racional tiene «naturaleza, dignidad e inteligencia» donadas por Dios.<sup>121</sup>

En cuanto a eso, se trata de la Verdad que, por supuesto, es establecida incontestable, hasta al punto de rechazar la prueba de la existencia o ausencia de Dios para que el universo antropológico y científico emergiera lleno.<sup>122</sup>

En definitiva, si no hay prueba, es cierto que el misterio (lo sobrenatural) debe existir en verbo y espíritu (lo sobrehumano), desde que se preforme por las propias manos del hombre (lo natural y lo moral): “horrible platitude des mots, qui son comme des lignes ou des cadres reliant des choses à travers l’espace ou le temps, mais sans épaisseur — sans substance. Ils ne traduisent que des rapports sur les plans de l’espace ou du temps, mais jamais le corps de la chose — jamais la vie insaisissable. A moins que le mot ne soit verbe, mystérieux porteur de l’Esprit,

---

dado a nosotros construir una síntesis, o realizar una teología de la historia, que en el fondo es imposible. ... esta síntesis reside en Cristo el *universal concretísimo*.” CORDOVILLA PÉREZ, Ángel: Gramática de la encarnación: la creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004. p. 261

<sup>121</sup> “Por tanto, si te fijas, estas palabras del *Evangelio* donde dice Jesús: “El principio, y como tal os hablo a vosotros”, son la misma luz de la inteligencia. En efecto, habla el Verbo hecho carne, es decir, ese Verbo, que es también Dios, es el principio que habla sensiblemente. Y no es difícil de comprender que la eterna razón de ser hable sensiblemente en aquellas cosas que son sensiblemente merced a ella. Hablar es revelar o manifestar. Por tanto, todo lo que subsiste, en cuanto que es, es por aquél que subsiste por sí mismo, que es la razón de su substancia, y su palabra es la revelación o manifestación de sí mismo.” CUSA, Nicolás de: El principio. Trad. Miguel Angel Leyra. Pamplona: Universidad de Navarra, 1994. p.27-28

<sup>122</sup> De relieve, hay una tensión contradictoria bajo la cual se construye toda la noción dicha «moderna» sobre la toma de «lo secular»: la contradicción es que, para respaldar el discurso secular respecto a «lo sagrado» y viceversa, la condición es que la versión del hombre cristiano, «el hombre paradoja tradicional», se mantenga intacto, como trasfondo del recurso de elaboración y consecución del discurso moderno. Así que el cristianismo está más allá de la casilla eclesial o estatal, en términos de configuración ética, política y jurídica, a causa de sus propias condiciones de difusión. De ahí que la reforma de la filosofía depende, además de reformar las herencias del discurso secular a la moderna, afrontar la noción clave de «hombre paradoja tradicional»: hace falta encarar el hombre no desde de un Creador, sino que, del espacio palmario de vida, existencia y espiritualidad que, «universo moral» *lato sensu*, o «universo antrópico», es la Tierra, a partir de la «humanidad» como nota metafísica. Lo que no se ha hecho todavía: si el discurso secular ha convertido «Dios en hombre justamente para que el hombre se convirtiera en Dios», la tensión o la contradicción, sigue siendo «cómo superar el dispuesto de que el hombre no se ha logrado Dios». Hasta hoy, no ha sido capaz de hacerse hombre. El problema no es conocimiento, sino ontología o metafísica.”

manifestation de l'Esprit incompréhensible. Mais c'est un autre type de langage, et qui ne ressort plus du métier universitaire."<sup>123</sup>

Concretamente, la ficción moderna consiste en traspasar el trasfondo místico «metafísico tradicional, el misterio por detrás de las cosas»,<sup>124</sup> conforme la «metafísica judeocristiana tradicional», por el «ontológico (cristiano) secular»<sup>125</sup>: el alma del hombre no se concreta en lo divino tampoco el cuerpo se reduce a la dimensión profana ambos se unen en torno a la noción de sujeto.<sup>126</sup>

---

<sup>123</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 41. Le deuxième livre », p. 46

<sup>124</sup> "De suerte que, según dijimos antes, el experto nos parece más sabio que los que tienen una sensación cualquiera, y el poseedor de un arte, más sabio que los expertos, y el jefe de una obra, más que un simple operario, y los conocimientos teóricos, más que los prácticos. Resulta, pues, evidente que **la Sabiduría es una ciencia sobre ciertos principios y causas**. Y puesto que buscamos esta ciencia, lo que debíamos indagar es de qué causas y principios es ciencia la Sabiduría. Si tenemos en cuenta el concepto que nos formamos del sabio... el sabio lo sabe todo en la medida de lo posible, sin tener la ciencia de cada cosa en particular. También consideramos sabio al que puede conocer las cosas difíciles y de no fácil acceso para la inteligencia humana... entre las ciencias... **es más Sabiduría la que se elige por sí misma... la Ciencia universal (pues éste conoce de algún modo todo lo sujeto a ella)**... Por todo lo dicho, corresponde a la misma Ciencia el nombre que se busca. Pues es preciso que ésta sea especulativa de los primeros principios y causas... Que no se trata de una ciencia productiva, es evidente ya por los que primero filosofaron. Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración... Pero el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia... para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad." [letra negrita añadida] ARISTÓTELES: Metafísica de Aristóteles. 2 ed. Trad. Trilingüe (greco-latino-española) Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998. [*Metaphysicorum liber I, 1-2, 982<sup>a</sup>30/983<sup>a</sup>*] p. 10-15

<sup>125</sup> "Por su parte, la filosofía de la razón pura es o bien *propedéutica* (preparación), que investiga la capacidad de la razón o bien el sistema de la razón pura (ciencia), el conocimiento filosófico (tanto verdadero como aparente) global, sistemáticamente conjuntado, y derivado de la razón pura, y que se denomina *metafísica*. Sin embargo, puede darse también este nombre a toda filosofía pura, incluida la crítica con vistas a unir tanto la investigación de todo cuanto puede conocerse *a priori* como la exposición de lo que constituye un sistema de conocimientos filosóficos puros de esta clase, distinguiéndose de todo uso empírico, así como matemático, de la razón." KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL MÉTODO, Capítulo III, "La arquitectónica de la razón pura", A 841/ B 869], p. 652-653

<sup>126</sup> "Concevons donc icy que l'ame a fon fiege principal dans la petite glande qui eft au milieu du cerveau, d'ou elle rayonne en tout le reffe du corps par l'entremise des efprits, des nerfs, & mefme du fang, qui, participant aux impreffions des efprits, les peut porter par les arteres en tous les membres. Et nous fouvenant de ce qui a esté dit cy-deffus de la machine de nostre corps, á fçavoir que les petits filets de nos nerfs font telle | ment diftribuez en toutes fes parties, qu'à l'occafion des divers mouvemens qui y font excitez par les objets fenfibles, ils ouvrent diverfement les pores du cerveau, ce qui fait que les efprits animaux contenus en fes cavitez entrent diverfement dans les membres en toutes les diverfes façons qu'ils font capables d'eftre meus ; & auffi que toutes les autres caufes, qui peuvent diverfement mouvoir les efprits, fuffifent pour les conduire en divers mufcles : Adjoignons icy que la petite glande qui eft le principal fiege de l'ame, eft tellement fufpendüe entre les cavitez qui contiennent ces efprits, qu'elle peut eftre meuë par eux en autant de diverfes façons, qu'il y a de diverfitez fenfibles dans les objets ; mais qu'elle peut auffi eftre diverfement meuë par l'ame, laquelle eft de tel | le nature qu'elle reçoit autant de diverfes impreffions en elle c'eft à dire, qu'elle a autant de diverfes perceptions, qu'il arrive de divers mouvement en cette glande. Comme auffi reciproquement la machine du corps eft tellement compofée, que de cela feul que cette glande eft diverfement meuë par l'ame, ou par telle autre caufe que ce puiffe eftre, elle pouffe les efprits qui l'environnent vers les pores du cerveau, qui les conduifent par les nerfs dans les mufcles, au moyen de quoy elle leur fait mouvoir les membres." DESCARTES, René: Oeuvres de Descartes. Le monde. Description du corps humain. Passions de l'ame. Anatomia. Varia. Tomo XI. Publiées par Charles Adam & Paul

Dicho de otro modo, a través del misterio del mundo, se da conocimiento lógico-científico y se funda el «Orden». Por el misterio del hombre, se da conocimiento antropológico según la moral y cultura en la historia y se funda el «ordenamiento».

Si hasta la chispa del espíritu moderno el hombre se conducía a través de la razón bajo fundación del espíritu divino, — cuyo modelo cusano es ilustrativo<sup>127</sup> y o kantiano se lo sistematiza —, su aportación filosófico-científica respecto a sí mismo<sup>128</sup>, posibilita que él siga conduciéndose bajo el espíritu profano sacado de la mística divina, aunque su retórica se lo pone existente o lleno de sentido desde la fundamentación, o sea, a través de valores, perspectiva y expectativas que son

---

Tannery. Paris: Librairie Philosophie J. Vrin, 1974. [Première Partie. Article XXXIV. Comment l'ame & le corps agiffent l'un contre l'autre. 10-20], p. 354-355

<sup>127</sup> “Cusano, l'autore che ha sperimentado in Età Moderna, le estreme risorse del procedimento analogico, elaborando una mistione dei due tipi di analogia e aprendo la via ad un'evoluzione del concetto che sfocerà nella teoria kantiana del simbolo. Il Cusano ricore all'analogia, nel corso delle sue disquisizioni conoscenza degli elementi costitutivi della natura è congetturale e vale solo in quanto approssimazione ad una realtà inesauribile dalla mente umana. In questo senso, il nostro numero è *imago* del numero divino. La posizione della dotta ignoranza fa sì che la rispondenza fra immagine della natura e divinità si colta per mezzo dell'allusività del simbolo e non come rapporto diretto di due entità incommensurabili. Nell'atto del creare, però, s'instaura una analogia di proporzionalità che accosta Dio, creatore di forme naturali, all'uomo che, imitando, plasma forme artificiali. L'opera d'arte permette all'umano intelletto di conoscersi e di scoprire la somiglianza tra le creazioni e le opere della natura che rinviano a Dio. Ogni elemento di questa relazione è un simbolo che si rispecchia nell'altro, fino all'ultimo termine che rimane incognito. La certezza che il giuoco di specchi non rimandi all'infinito, ma abbia sul fondo la verità, è affidata a quello che il Cusano chiama il *visus subtilissimus*, una ripresa della platonica reminiscenza, la quale attesta che dietro l'enigma, irriducibile ad esso, dev'esserci il Vero.” BODEI, Remo ; DOMENICO, Corradini : Lupi, Genovese, Panella, Varnier. Tra scetticismo e nichilismo. Quatro studdi. Pisa: ETS Editrice, 1985. p. 31

<sup>128</sup> “(...) Nos conformamos aquí con completar nuestra tarea, a saber, con esbozar simplemente la arquitectónica de todo conocimiento derivado de la *razón pura*, empezando por el punto en que la raíz general de nuestra capacidad cognoscitiva se bifurca en dos ramas, una de la cuales es la *razón*. Por razón entiendo aquí toda la facultad cognoscitiva superior y, consiguientemente, contrapongo lo racional a lo empirico.” KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL MÉTODO, Capítulo III, “La arquitectónica de la razón pura”, A 835/ B 863], p. 649 **Para así decirlo, la razón mientras se piensa, piensa el mundo, a pesar de la experiencia de vivir este mundo, es decir, el mundo existe por el hecho de que la razón se pone a sí misma, a través de la síntesis de la «alma y cuerpo» que, por supuesto, es la «razón doble», conforme la nomenclatura dada por la «filosofía del hombre paradoja», cuyo razonamiento tiene, también, apoyo en DESCARTES: “Ces hommes feront compofez, comme nous, d’vne Ame & d’vn Corps. Et il faut que ie vous décriue, premierement, le corps à part, puis apres, l’ame auffi à part ; & enfin, que ie vous monftre comment ces deux Nature doiuent eftre iointes & vnies, pour compofer des hommes qui nous reffemblent. le fuppofe que le Corps n’eft autre chofe qu’vne ftauè ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès, pour la rendre la plus femblable à nous qu’il eft poffible : en forte que, non feulement il luy donne au dehors la couleur & la figure de tous nos membres, mais auffi qu’il met au dedans toutes les pieces qui font re|quifes pour faire qu’elle marche, qu’elle mange, qu’elle refpire, & enfin qu’elle imite toutes celles de nos fonctions qui peuuent eftre imaginées proceder de la matiere, & ne dependre que de la difpofition des organes. Nous voyons des horloges, des fontaines artificielles, des moulins, & autres femblables machines, qui n’eftant faites que par des hommes, ne laiffent pas d’auoir la force de fe mouuoir d’elles-mefmes en plufieurs diuerfes façons ; & il me femble que ie ne fçaurois imaginer tant de fortes de mouuemens en celle-cy, que ie fuppofe eftre faite des mains de Dieu, ny luy attribuer tant d’artifice, que vous n’ayez fujet de penfer, qu’il y en peut auoir enconre davantage.”** DESCARTES, René: Oeuvres de Descartes. Le monde. Description du corps humain. Passions de l’ame. Anatomia. Varia. Tomo XI. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophie J. Vrin, 1974. [Chapitre XVIII, 5-20], p. p. 120-121

abrigadas por lo moral y lo científico. De modo que, desde aquí, se preforma la «fundación» de hombre y humanidad a través de sus propias manos. O sea, el dicho sujeto. El «sujeto que porque piensa, concreta su mundo y su existencia». En suma, en el Orden se da la «Metafísica de la ciencia» y en el ordenamiento, la «Ontología del hombre».<sup>129</sup>

El Orden es el universo de la naturaleza, el mundo natural. El ordenamiento, el mundo moral. La conexión entre el dicho mundo natural y el dicho mundo moral es «la nada» moderna, el terreno según el cual todos los límites y posibilidades de configuración de cosas y hechos y relaciones se conforman.<sup>130</sup>

---

<sup>129</sup> "... comme ce n'est pas assez, auant de commencer a rebattir le logis ou on demeure, que de l'abattre, & | de faire prouifion de materiaux & d'Architectes, ou s'exercer foymefme a l'Architecture, & outre cela d'en auoir foigneufement tracé le deffein ; mais qu'il faut auffy s'efre pouruû de quelque autre, où on puiffe efre logé commodement pendant le tems qu'on y trauaillera ; ainfi, affin que ie ne demeuraffe point irrefolu en mes actions, pendant que la raifon m'obligeroit de l'efre en mes iugemens, & que ie ne laiffaffe pas de viure dés lors le plus hureufement que ie pourrois, ie me formay vne morale par prouifion, qui ne confittoit qu'en trois ou quatre maximes, dont ie veux bien vous faire part. **La premiere estoit d'obeir aux lois & aux couftumes de mon païs**, retenant confiantment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grace d'efre instruit dés mon enfance, & me gouvernant, en toute autre chofe, fuiuant les opinions les plus moderées, & les plus efloignées de l'excès, qui fuffent communement receuës en pratique par les mieux fenfez de ceux avec lefquels j'aurois a viure. Car, commençant dés lors a ne couter pour rien les mienes propres, a caufe que ie les voulois remettre toutes a l'examen, l'effois affuré de ne pouuoir mieux que de fuiure celles des mieux fenfez(...) **Ma feconde maxime estoit d'efre le plus ferme & le plus refolu en mes actions** que ie pourrois, & de ne fuiure | pas moins confiantment les opinions les plus douteufes, lorfque ie m'y ferois vne fois déterminé, que fi elles euffent efté tres affurées(...) **Ma troiefme maxime estoit de tatcher toufiours | plutoft a me vaincre que la fortune, & a changer mes defirs que l'ordre du monde** ; et generalment, de m'accouftumer a croire qu'il n'y a rien qui foit entierement en nostre pouuoir, que nos penfées, en forte qu'après que nous auons fait nostre mieux, touchant les chofes qui nous font exterieures, tout ce qui manque de nous reuffir eft, au regard de nous, abfolument impoffible. Et cecy feul me fembloit efre fuffilant pour m'empescher de rien delirer a l'auenir que ie n'acquiffe, & acquiffe, & ainfi pour me rendre content. Car nostre volonté ne fe portant naturellement a delirer que les chofes que nostre entendement luy reprefente en quelque façon comme poffibles, il eft certain que, fi nous confiderons tous le biens qui font hors de nous comme efgalment (...) Enfin, pour conclufion de cete Morale, ie m'auifay de faire vne reueüe fur les diuerfes occupations qu'ont les hommes en cete vie, pour tafcher a faire choif de la meilleure ; & fans que ie vueille rien dire de celles des autres, ie penfay que ie ne pouuois mieux que de continuër en celle la mefme ou ie me trouuois, c'est a dire, que d'employer toute ma vie a cultiuer ma raifon, & m'auancer, autant que ie pourrois, en la connoiffance de la verité, fuiuant la Methode que ie m'effois prefcrire. L'auois eprouué de fi extremes contentemens, depuis que j'auois commencé a me feruir de cete Methode, que ie ne croyois pas qu'on en puft receuoir de plus doux, ny de plus innocens, en cete vie ; et defcourant tous les iours par fon moyen quelques veritez, qui me fembloient assez importantes, & communement ignorées des autres hommes, la fatisfaction que j'en auois rempliffoit tellement mon efpit que tout le refte ne me touchoit point." DESCARTES, René: Oeuvres de Descartes. Discours de la Méthode & Essais. Tomo VI. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Libraire Philosophie J. Vrin, 1973. [Troisième partie, 23-29] p. 22-27

<sup>130</sup> "¿Qué son, pues tiempo y espacio? ¿Son seres reales? ¿Son sólo determinaciones de las cosas o también relaciones de éstas? Pero ¿lo son acaso en cuanto pertenecientes a las cosas incluso en el caso de no ser intuitivas o lo son sólo en cuanto inherentes a la forma de la intuición y, por consiguiente, en cuanto inherentes a la condición subjetiva de nuestro psiquismo, condición sin la cual no podría atribuirse esos predicados a ninguna cosa? Para informarnos sobre la cuestión, vamos a exponer primero el concepto de espacio. [Por *exposición* (*expositio*) entiendo la representación clara (aunque no sea detallada) de lo que pertenece a un concepto. La exposición es *metafísica* cuando contiene lo que nos muestra el concepto *en cuanto dado a priori*." KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [LA ESTÉTICA TRASCENDENTAL. Sección Primera. "El espacio". [§ 2 *Exposición metafísica de este concepto*], B 38], p. 68 A

Por lo tanto, «la nada» no es un espacio de encuentro entre Orden y ordenamiento, sino que la mística del hombre, el «engranaje»<sup>131</sup> de la vida, experiencia y conformación de sus sentidos según el proceso de secularización moderno, tal cual subraya Hobbes, por ejemplo, “la auténtica y clara explicación de los elementos de las leyes naturales y política... depende del conocimiento de lo que sean la naturaleza humana, el cuerpo político y lo que llamara ley.... La naturaleza del hombre es la suma de sus facultades y poderes naturales; tales son las facultades de nutrirse, moverse, reproducirse, sentir, razonar, etc.; pues estos poderes son llamados uniformemente naturales al estar contenidos en la definición de hombre, en las palabras animal y racional.”<sup>132</sup>

En efecto, si hay existencia del hombre social y jurídico es porque el hombre engendra, a través de su naturaleza e inteligencia, disposición moral y cultural, como condición de aportación de este rasgo natural, a saber, la razón.

---

continuación, “1. El espacio no es un concepto empírico extraído de experiencias externas... 2. El espacio es una necesaria representación *a priori* que sirve de base a todas las intuiciones externas. 3. El espacio no es un concepto discursivo o, como se dice, un concepto universal de relaciones entre cosas en general, sino una intuición pura... El espacio se representa como una magnitud *dada* infinita.” KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [LA ESTÉTICA TRASCENDENTAL. Sección Primera. “El espacio”. [§ 2 *Exposición metafísica de este concepto*], B 38- B 40], p. 68-69. Aún, “Hemos pretendido afirmar que todas nuestras intuiciones no son más que una representación fenoménica; que las cosas que intuimos no son en sí mismas tal como las intuimos, ni sus relaciones tienen en sí mismas el carácter de los objetos, todas sus relaciones espaciales y temporales, incluso el espacio y tiempo mismos, desaparecerían. Como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros. Permanece para nosotros absolutamente desconocido qué sean los objetos en sí, independientemente de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad. Sólo conocemos nuestro modo de percibirlos, modo que nos es peculiar y que, si bien ha de convenir a todos los humanos, no necesariamente ha de convenir a todos los seres. Nosotros únicamente nos ocupamos de nuestro modo de percibir. El espacio y el tiempo son sus formas puras; la sensación es su materia. Las primeras podemos conocerlas sólo *a priori*, es decir, previamente a toda percepción efectiva, y por ello se llaman intuiciones puras. A la segunda se debe, en cambio, lo que en nuestro conocimiento se llama *a posteriori*, es decir, intuición empírica. Aquéllas son inherentes, con absoluta necesidad, a nuestra sensibilidad, sean cuales sean nuestras sensaciones, que pueden ser muy diferentes. Aunque fuéramos capaces de aclarar al máximo esa nuestra intuición, no por ello estaríamos más cerca del carácter de los objetos en sí mismos. Pues, en cualquier caso, sólo llegaríamos a conocer perfectamente nuestro modo de intuir, esto es, nuestra sensibilidad, pero sometida ésta siempre a las condiciones de espacio y tiempo, originariamente inherentes al sujeto. El más claro conocimiento del fenómeno de los objetos, que es lo único que de ellos nos es dado, jamás nos haría conocer en qué consisten en sí mismos.” Por así decirlo, espacio y tiempo no son cosas que se extraen de la experiencia, independientes del sujeto trascendental, sino que la arquitectura para el conocer, es decir, «formas a priori de la sensibilidad». De ahí la «estética trascendental» kantiana.” KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [LA ESTÉTICA TRASCENDENTAL. Sección Segunda. “El tiempo”. [§ 4 *Exposición metafísica del concepto de tiempo* – [§ 8] Observaciones generales sobre la estética trascendental, B 60/ 143], p. 82-83

<sup>131</sup> La trama metafísica, ontológica y epistemológica, que se describe «engranaje», es lo que se entiende por mundo moral, lo que incluye tanto la inflexión « ¿por qué hay vida humana (metafísica) y por qué ella se la plantea desde una realidad preformada llamada hombre y universo humano (ontología)?

<sup>132</sup> HOBBS, Tomas: Elementos de Derecho Natural y Político. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979. p. 99-100

No obstante, esta exégesis, según la «filosofía del hombre paradoja» es reprochada por la historiografía tradicional sobre el discurso secular moderno. Luego, la fundación de la vida del hombre es a partir de la razón, así que el universo moral y científico son segmentos exteriores para fuera de la intimidad del hombre, bajo el punto de vista de la naturaleza que se cumple a final.

En el mismo sentido, la ciencia y el método son el juego de entendimiento de la experiencia del hombre y relación con los suyos. René Descartes se los declara, ciencia y método, solemnemente, a la vez que son el principio y la inauguración de los hechos del mundo y de la vida a propósito del hombre según su proyecto humanista, es decir, el proyecto de ilustración moderno que, más tarde fue bien iluminado por la teoría kantiana, además de otros filósofos.

En este orden de ideas, el gran hecho kantiano fue hacer doctrina y teoría de la fundación del «hombre y humanidad», de modo a facilitar el fundamento de Orden y ordenamiento como sentidos de existencia y esencia de la civilización de lo humano.

Para así decirlo, Kant acerca y, luego, agrega el sentido de lo humano tanto desde la naturaleza de lo divino o imago dei, cuanto desde la libertad de lo profano o copula mundi,<sup>133</sup> a partir de la razón que piensa a sí y luego se dispone y se posiciona como constructora de su propio mundo.<sup>134</sup>

---

<sup>133</sup> Como ya dicho, la apropiación del término «copula mundi» no significa aquí la apropiación del concepto renacentista. La terminología es llevada a efecto para explicar las creencias de la intermediación del hombre respecto el universo que él intenta fundar en experiencia y, sin duda, fundamenta en concepto. Se refiere pues, a un término libre de los encargos históricos y, de todas formas, un vocablo que aquí sirve para corroborar la tesis metafísica de este escrito, para así decirlo, el marco del hombre paradoja tradicional, bajo el punto de vista antropológico práctico o el marco de la razón doble, desde el punto de vista filosófico puro. La perspectiva de los conocimientos y saberes del hombre, fundación y fundamentación de ellos, siempre se ha hecho a través del alma y cuerpo, así que lo que se tiene historia de la humanidad, es sólo la atribución de sentido entre lo que interactúa entre esta alma y este cuerpo, donde la acepción de filosofía y derecho, por obvio, se involucra igual. De todas formas, para registrar el concepto renacentista de «copula mundi», Pico della Mirandola: “El hombre es el vocero de todas las criaturas; emparentado con los superiores y rey de los inferiores. Intérprete de la naturaleza por la perspicacia de los sentidos, la intuición penetrante de su razón y la luz de su inteligencia. Puente entre la eternidad estable y el tiempo fluyente. Cópula del mundo, y como su himeneo, según los persas. Un poco inferior a los ángeles, según David. Todo esto es ciertamente muy grande, pero no la razón principal, según ellos, para apropiarse el privilegio de concitar con Justicia la máxima admiración (...) El mejor Artesano decretó por fin que fuera común todo lo que se había dado a cada cual en propiedad, pues no podía dársele nada propio. En consecuencia, dio al hombre una forma indeterminada, lo situó en el centro del mundo y le habló así: “Oh Adán: no te he dado ningún puesto fijo, ni una imagen peculiar, ni un empleo determinado. Tendrás y poseerás por tu decisión y elección propia aquel puesto, aquella imagen y aquellas tareas que tú quieras. A los demás los he prescrito una naturaleza regida por ciertas leyes. Tú marcarás tu naturaleza según la libertad que te entregué, pues no estás sometido a cauce angosto alguno. Te puse en medio del mundo para que mirarás plazeramente a tu alrededor, contemplando lo que hay en él. No te hice celeste ni terrestre, ni mortal, ni inmortal. Tú mismo te has de forjar la forma que prefieras para ti, pues eres el árbitro de tu honor, su modelador y diseñador. Con tu decisión puedes rebajarte hasta igualarte con los brutos, y puedes levantarse

Por lo dicho, no es el cuerpo que se torna vivo gracias el alma, sino que el alma se rellena de toda la fuerza del cuerpo, porque la ontología secular está por encima de todo inventario metafísico tradicional que pone lo excéntrico (exotérico: cosa en sí) primigenio sobre el céntrico (esotérico: fenómeno de «cosa en sí» ).<sup>135</sup>

Por designio y destino, desde entonces, «el hombre puede concertarse espíritu santo» porque es apto a cumplir y tornarse «padre e hijo» desde la misión secular: “Desde aquí podemos profundizar en la esencia y el contenido del *principio* y del *origen* del hombre y de su historia. Este es un comienzo que aparece como una pura disposición de Dios. Desde esta perspectiva la teología de Adán junto con todas sus implicaciones (la gracia, la gloria del comienzo del paraíso, el conocimiento, la integridad, la libertad del esfuerzo y la muerte) debe comprenderse solicitud en vista de lo humano, aunque la teología católica y también K. Rahner,

---

hasta las cosas divinas.” PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni: Discurso sobre la dignidad del hombre del hombre en Humanismo y Renacimiento. Trad. Pedro Rodríguez Santidrián. Madrid: Alianza, 1986. p. 121-123.

<sup>134</sup> “Todo conocimiento racional, o es *material* y considera algún objeto, o es *formal* y se ocupa tan sólo de la forma del entendimiento y de la razón misma, y de las reglas generales del pensar en general, sin distinción de objetos. La filosofía formal se llama *lógica*; la filosofía material, empero, que tiene referencia a determinados objetos y a las leyes a que éstos están sometidos, se divide a su vez en dos. Porque las leyes son, o leyes de la *naturaleza*, o leyes de la *libertad*. La ciencia de las primeras llámase *física*; la de las segundas, *ética*; aquélla también suele llamarse teoría de la naturaleza, y ésta, teoría de las costumbres. La lógica no puede tener una parte empírica, es decir, un aparte en que las leyes universales y necesarias del pensar descansen en fundamentos que hayan sido derivados de la experiencia; pues, de lo contrario, no sería lógica, es decir, un canon para el entendimiento o para la razón, que vale para todo pensar y debe ser demostrado. En cambio, tanto la filosofía natural, como la filosofía moral, pueden tener cada una su parte empírica, porque aquella debe determinar las leyes de la naturaleza como un objeto de la experiencia, y ésta, las de la voluntad del hombre, en cuanto el hombre es afectado por la naturaleza; las primeras considerándolas como leyes por las [388] cuales todos sucede, y las segundas, como leyes según las cuales todo debe suceder, aunque, sin embargo, se examinen las condiciones por las cuales muchas veces ello no sucede. Puede llamarse *empírica* toda filosofía que arraiga en fundamentos de la experiencia; pero la que presenta sus teorías derivándolas exclusivamente de principios *a priori*, se llama filosofía *pura*. Esta última, cuando es meramente formal, se llama *lógica*; pero si se limita a determinados objetos del entendimiento, se llama entonces *metafísica*. De esta manera se origina la idea de una doble metafísica, una *metafísica de la naturaleza* y una *metafísica de las costumbres*. La física, pues, tendrá su parte empírica, pero también una parte racional; la ética igualmente, aún cuando aquí la parte empírica podría llamarse especialmente *antropología práctica*, y la parte racional propiamente *moral*.” KANT, Immanuel: Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Trad. Manuel García Morente y Carmen García Trevijano. Francisco Larroyo. Madrid: Tecnos, 2009. [Prólogo, “Las diferentes ramas de la filosofía”, 387-388], p. 61-62

<sup>135</sup> “La auténtica y clara explicación de los elementos de las leyes naturales y política... depende del conocimiento de lo que sean la naturaleza humana, el cuerpo político y lo que llamara ley.... La naturaleza del hombre es la suma de sus facultades y poderes naturales; tales son las facultades de nutrirse, moverse, reproducirse, sentir, razonar, etc.; pues estos poderes son llamados uniformemente naturales al estar contenidos en la definición de hombre, en las palabras animal y racional.” HOBBS, Tomas: Elementos de Derecho Natural y Político. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979. p. 99-100

por ejemplo, sobre el tema afrontan que este no es más que el comienzo, la plenitud viene solo con Cristo.”<sup>136</sup>

En refuerzo, lo que ocurre es que, a través del sujeto es que el «alma se torna profana» y el «cuerpo se torna sagrado» porque el hombre puede «trascender su propia esencia o ser desde su inmanencia según su propio deber ser o existencia».<sup>137</sup>

De manera más sencilla, es gracias al mundo natural, conforme las leyes que se extrae a través de su «lógica-científica», que el hombre se habilita a la sabiduría que rige sus opciones de comportamiento. Y, por consecuencia, se aporta conformar su dimensión existencial en dimensión moral y cultural, desde una antropología que, a su turno, es más que resultado de su experiencia, o sea, es resultado del poder de su naturaleza. Por esta razón es dispensable la prueba sobre la ausencia o presencia de Dios, pues que el hombre tiene a sí mismo, como natural y como moral. Sobre el tema vale señalar las consideraciones de Mateo Febrer: “(...) los futuros libres en sí, *per se*, esencial e intrínsecamente son incognoscibles, imprevisibles, escapan a la visión (o capacidad) de la inteligencia. Es decir, mientras estén por hacer, no son objeto de conocimiento. Solo lo son cuando han dejado de ser futuros. De esta suerte, la inteligencia divina, o Dios como inteligencia, *formaliter* no puede ver, conocer, el futuro libre en su objetividad real, porque es un algo digamos que no existe. Solo lo puede conjeturar, suponer, calcular, que también son actos intelectivos. La inteligencia solo atiende a su propio objeto, que es, todo y solo, lo que entra en el campo del conocer. No más. En cambio la esencia divina, o el mismo Dios en cuanto ser, se la abarca todo. No hay cosa ni función u operación que no esté contenido dentro del concepto de ser en cualquier estado que se encuentre, «qualitercumque res varietur», et quaecumque

---

<sup>136</sup> CORDOVILLA PÉREZ, Ángel: Gramática de la encarnación: la creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004. p. 99

<sup>137</sup> “Ese es el principio de la moral kantiana, moderna por excelencia, dado que sustituye los ideales y los órdenes procedentes del exterior por una reforma de la voluntad que la une a la razón y convierte a ésta en práctica. El Bien es la acción conforme con la razón, está sometida, por tanto, a la ley moral que es buscar lo universal en lo particular, eligiendo a un tiempo conductas universalizables y tomando al hombre como fin y no como medio. El hombre es un sujeto moral, no cuando busca su felicidad o lo que le enseñan como virtuoso, sino cuando se solamente al deber, que no es otra cosa que la influencia de lo universal, que es un deber de conocimiento: «Atrévete a saber. Ten el valor de utilizar tu propio entendimiento», dice Kant. Las categorías de entendimiento y las de la voluntad sólo pueden confundirse en el límite, mediante un esfuerzo que lleva a fundamentar los postulados de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios sobre los que reposa ese esfuerzo, nunca acabado, de alzarse hacia la acción universalista. Ese rebasamiento de todos los imperativos hipotéticos lleva hacia el imperativo categórico de sumisión a la ley, que es conformar la voluntad con la ley universal de la naturaleza.” TOURAINE, Alain: Crítica de la modernidad. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1993. p. 40



eis accidere possunt». El ser puede «serlo» todo. Puede ser amar, sentir, crecer, gozar... y, puede ser «entender», saber, ver, prever, contemplar... Con la particularidad de que, como sabemos por otra parte, todo lo que de algún modo es ser, es participación del ser divino, no en sentido panteístico (quasi pars physica Dei) sino en cuanto le representa «*en parte*»: solo en parte; porque Dios no puede ser representado por ninguna totalidad.”<sup>138</sup>

Sobre este «en parte», se refiere al «hombre paradoja tradicional»: <sup>139</sup>«padre, hijo y espíritu santo», cuya versión supuestamente contemporánea está en la «trinidad» aportada a través de la pragmática (teoría) y práctica (praxis) de la persona. O sea, la «persona» se la toma como la encarnación de «Cristo», en vista del sin sentido de un concierto sobre lo sobrenatural y lo sobrehumano. Así que el hijo se torna carne en «persona», a través de la potencia y dinámica de los valores cristocéntrico de la conducta moral y, luego, trinitaria, respecto que las perspectivas y expectativas de construcción del universo de lo humano, lo que da sentido a lo existente. Por así decirlo, la relación entre personas, desde la síntesis de la persona como ente divino y profano, da el sentido de mundo y de vida perdidos, por el amor (personalismo) y la tolerancia (laicidad) ante el prójimo.

Además, Orden es trascendencia. Así que ordenamiento es inmanencia según el discurso secular moderno. Trascendencia es el universo del «Orden, mundo natural». Inmanencia es el universo del «ordenamiento, mundo moral». La conexión entre ambos es «la nada» secular moderna: la dimensión esotérica de hombre y humanidad según la “nueva ontología”, es decir, nueva entre paréntesis, pues que sólo respecto a su fundamento. Se trata de discurrir sobre cómo se conforma la arqueología y arquitectura sobre las funciones y metas del hombre y su humanidad, que es la «ontología cristiana secular».

---

<sup>138</sup> FEBRER, Mateo: Libertad humana y previsión divina. Barcelona: Instituto de Teología y Humanismo, 1992. p. 201-202

<sup>139</sup> Por lo tanto, «hombre paradoja tradicional» es el hombre «imago dei», término que se designa heredero de la aportación divina de «trascender» desde la razón, es decir, la esencia del hombre es la naturaleza humana. y, mientras, «copula mundi», término que es la aportación profana de tornarse inmanente según la razón, inmediatamente consecuente, que luego, se le torna heredero del designio de ser «lo intermedio» entre su mundo y las cosas más allá. Es decir, la existencia del hombre es progresar su género humano. la existencia del hombre es evolucionar su medio hacia la excelencia de «tornarse dios», según su voluntad y libertad, aunque ante la evidencia que «dios brilla por su ausencia y Cristo se apaga por su presencia». desde ahí las paradojas se establecen. «mundo natural o espiritual» y «mundo moral o cultural». «Teoría y práctica». «Problema del ser y problema del deber ser». Y, desde entonces, la pregunta «qué es el hombre» — reto de la filosofía contemporánea —, se acopla al concepto historiográfico de humanidad que, a su vez, cuando se aleja y se ajena, de la «humanidad» tal cual referenciada desde lo existente» y de la «persona», la crisis filosófica se instala permanente, es decir, se evidencia «epistemológica».

Ésta, por lo tanto, si es fundación o marco cero de hombre y humanidad, se lo es desde merma retórica y estética. El motivo es que se remite, en este caso, al segundo plano de justificación, como se la razón fuere principio del mundo y, luego, no se toca a la propia fundación de la razón, para así decirlo, a lo que la anticipa, en caso, Dios y sus consecuencias, a pesar de su prueba.

En esta coyuntura, «la nada» es la dimensión del «sujeto trascendental»<sup>140</sup>, conforme bautiza Kant, porque la condición de la síntesis entre la relación Orden y ordenamiento es el «acto del sujeto gracias a la razón doble, así que la trascendencia de su «mundo natural» es la condición primera para que su «mundo moral» se tenga inmanente frente al influjo de esta trascendencia, así que no se trata de perspectivas apartadas.<sup>141</sup>

En verdad, trascendencia e inmanencia, en este seno, son juegos que deben mantener concordia, para que los designios y destinos en torno al sujeto se cumplan: hombre, humanidad y Civilización.<sup>142</sup>

---

<sup>140</sup> “También las «ideas» kantianas siguen conservando, ahora en formas desublimadas por medios pragmáticos, un doble papel. A la vez que utilizan como pautas para la crítica, se las denuncia como substrato de una apariencia trascendental: ideales e ilusiones. McCarthy reacciona tanto contra la deconstrucción iconoclasta que acaba tirando el niño con el agua del baño, como contra una lectura normativista que deja intacta la ilusión de una razón pura... McCarthy no pierde de vista las dos funciones de la razón; tanto la función enmascaradora que desafía la autocrítica: «Si efectuamos un giro pragmático, podemos apreciar ambos aspectos de las ideas práctico-sociales de la razón: su irremplazable función en la interacción social cooperativa, así como su potencial para un uso erróneo de las mismas» ... Con ello la tensión trascendental entre lo ideal y lo real, el reino de lo inteligible y el de los fenómenos, penetra en la realidad social de los contextos de acción... transformación de la razón «pura» en una razón «situada»... típico de crítica... al estilo de la paradójica tarea de socavamiento y desestabilización emprendida por Foucault y Derrida (y sin olvidar por ello las intuiciones contenidas en la deconstrucción de aquellas ilusiones de la razón que penetran hasta los capilares de los discursos cotidianos.” HABERMAS, Jürgen: Acción comunicativa y razón sin trascendencia. Trad. Pere Fabra Abat. Barcelona: Paidós, 2002. p. 14-15

<sup>141</sup> “Es preciso que el Sujeto y la razón cohabiten en el ser humano... Es la de Descartes, no porque sea el heraldo del racionalismo, sino porque hace caminar la modernidad sobre sus dos piernas y porque su pensamiento dualista, pronto combatido por los empiristas, pero prolongado por Kant, nos hace señas — por encima de dos siglos de filosofía de la Luces y de ideología del progreso (...) Su filosofía no es una filosofía del Espíritu o del Ser, sino una filosofía del Sujeto y de la existencia... El mundo de la naturaleza y de Dios están separados; sólo se comunican por el hombre; la acción de éste solamente el mundo de las cosas a sus necesidades; su voluntad no se pierde en Dios, sino que descubre en él mismo un Yo que no se confunde con las opiniones, las sensaciones y las necesidades, que es por tanto el Sujeto. ... Descartes se libera de la Idea de Cosmos. El mundo no tiene ya unidad; no es más que un conjunto de objetos ofrecidos a la investigación científica, y el principio de unidad pasa del lado del creador que sólo es captado a través del pensamiento de Dios, por tanto a través del *cogito* cuya marcha se opone a la del idealismo. La conciencia se capta en su finitud, en su temporalidad. De la misma forma que el hombre no se identifica completamente con Dios, Dios no debe ser transformado en un ser temporal e histórico a semejanza del hombre. Este está entre Dios y la naturaleza. (...) El mundo de Descartes no es ni el de la naturaleza ni el del Espíritu universal, es el del hombre que duda y, en esto, se halla separado de Dios, pero también el que no encuentra apoyo sólido más que en sí mismo, por una inversión que hace aparecer el Sujeto, el Yo en el seno del Ego.” TOURAINE, Alain: Crítica de la modernidad. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1993. p. 65-70

<sup>142</sup> El nuevo sentido de hombre y humanidad está en la civilización de lo humano, cuyo lo más grande manifiesto está en torno a la condición de que los hombres, por el hecho de ser hombre donado de una naturaleza, agrega

En efecto, si no hay concordia de estos elementos en torno al sujeto dicho «trascendental» nada existe. Inmanencia y trascendencia se glorifican como los modos a través de los cuales las semillas de la reflexión filosófica se manifiestan coherentes, a la condición de que se apoya en el fundamento homogéneo de la naturaleza humana, que, a su vez, siempre ha sido el atrio de todo lo conocimiento humano, incluso lo iusfilosófico.

Mejor aún, según la filosofía del hombre paradoja es la dicha razón doble, la cual se ruega a las sabias palabras de Descartes: “l’auois defcrit, après cela, l’ame raifonnable, & fait voir qu’elle ne peut aucunement estre tirée de la puissance de la matiere, ainfi que les autres chofes dont i’auois parlé, mais qu’elle doit expreffement estre créée ; et comment il ne fuffit pas qu’elle foit logée dans le cors humain, ainfi qu’un pilote en fon nauire, finon peutestre pour mouuoir fes membres, mais qu’il eft befoin qu’elle foit iointe & vnée plus eftroitement avec luy, pour auoir, outre cela, des fentiments & des appetits femblables aux noftres, & ainfi compofer vn vray homme. Au refte, ie me fuis icy vn peu eftendu fur le fujet de l’ame, a caufe qu’il eft des plus importans ; car, après l’erreur de ceux | qui eft des plus importans ; car, après l’erreur de ceux | qui nient Dieus...”<sup>143</sup> – aquí está el fundamento del hombre «imago Dei».

Y, a continuación, “(...) laquelle ie penfe auoir cy deffus affez refutée, il n’y en a point qui efloigne plutoft les efprits foibles du droit chemin de la vertu, que d’imaginer que l’ame des beftes foit de mefme nature que la noftre, & que, par

---

un protocolo de derechos que torna a todos formalmente iguales y según las mismas condiciones de acceso sobre la condición de mundo y vida, material y espiritual. “(...) La Revolución de 1789 dio a la actividad burguesa un sentido inmanente, inseparable de ese programa de realización cismundana de los ideales oscuramente latentes en la religión y la filosofía, que cabe sintetizar con el conocido lema *Liberté, égalité, fraternité*. A saber: el sentido de «crear entre los hombres una condiciones justas», un orden social llamado a dar «cumplimiento» a la «reivindicación irrenunciable de una vida racional para todos». Para todos, es decir, para cada uno de los individuos, ya que — haciendo el fin practicable la doctrina de la relación entre cada uno de los hombres y lo Absoluto» — el individuo, como ser dotado naturalmente de razón, «tiene la posibilidad y el deber a un tiempo de desarrollarse libremente, con la limitación única de respetar el derecho — idéntico — de lo demás» a ese mismo desarrollo. En este sentido inmanente venían, pues, a culminar de alguna manera las construcciones y los esfuerzos de la vieja filosofía social, desde las reflexiones políticas de los griegos a los grandes textos teológico-políticos de la Era Racionalista (y, muy centralmente, los de Spinoza). Sólo que ese sentido inmanente, por primera vez, conscientemente terrenal, conscientemente cismundano, heredero y consumidor, y, por tanto, *superador*, como se acaba de insinuar, de enfoques largamente troquelados por una orientación en definitiva *trascendentalista*, vino en seguida a verse truncado y despojado de sí mismo por la evolución de la propia facticidad, por el inesperado, pero implacable, aldabonazo de la realidad histórica.” MUÑOZ, Jacob: Lecturas de la filosofía contemporánea. Barcelona: Editorial Ariel, 1984. p. 147

<sup>143</sup> DESCARTES, René: Oeuvres de Descartes. Discours de la Méthode & Essais. Tomo VI. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophie J. Vrin, 1973. [Cinquième partie, 59-60], p. 59

confequent, nous n'auons rien a craindre, ny a eferer, après cete vie, non plus que les moufches & les fourmis ; au lieu que, lorqu'on fçait combien elles different, on comprend beaucoup mieux les raifons, qui prouuent que la noftre eft d'une nature entierement independance du cors, & par confequent, qu'elle n'eft point fuiette a mourir avec luy ; puis, d'autant qu'on ne voit point d'autres caufes qui la deftruifent, on eft naturalement porté a iuger de là qu'elle eft immortelle."<sup>144</sup> En última instancia, aquí está el fundamento del hombre «copula mundi» gracias al atributo «imago Dei». O sea, el «misterio del mundo» y el «misterio del hombre» están en «la nada» secular y moderna, cuyo principio es, por lo dicho, la relación «alma y cuerpo» a través del sujeto trascendental, cuyo precepto se lo da continuidad los iusfilósofos contemporáneos.<sup>145</sup>

---

<sup>144</sup> DESCARTES, René: Oeuvres de Descartes. Discours de la Méthode & Essais. Tomo VI. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophie J. Vrin, 1973. [Cinquième partie, 60-61], p. 59-60

<sup>145</sup> Sobre límites de conocimiento, a continuación, sigue el comentario de las principales teorías o corrientes. Límites de conocimiento "es el que se pregunta si el sujeto cognoscente puede trascenderse a sí mismo en el acto de la cognición, si puede trascender sus propios límites. (...) En la percepción, por ejemplo, la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto de la percepción consiste, según Berkeley, en el hecho de que este mismo objeto se convierte en el ««contenido de la consciencia»», es decir, se convierte simplemente en una experiencia mental." De ahí se tiene el idealismo epistemológico trascendental: "siempre que pensamos, pensamos en algo, siempre que percibimos, percibimos algo, siempre que imaginamos, imaginamos algo. Ese algo en lo que pensamos, percibimos e imaginamos, es llamado comúnmente objeto intencional del pensamiento, de la percepción, de la imaginación (...) Nuestras mentes no son capaces de conocer un mundo que exista independientemente de ellas, es decir, el mundo de ««las cosas en sí»» sino que están condenadas al constante confinamiento en sus propias construcciones. Estas es la tesis del tipo de idealismo epistemológico llamado idealismo trascendental. (...) Afirman que decir que los fenómenos poseen realidad empírica significa que están basados en los criterios de la experiencia, de la armonía interna y de la adecuación universal y que, por tanto, esos fenómenos pertenecen al mundo de los objetos intencionales, universalmente aceptados por todos. Contra el idealismo trascendental, el realismo defiende la tesis de la existencia real de los objetos que se dan en la experiencia... El positivismo acepta la tesis fundamental del empirismo, según la cual podemos conocer la realidad solamente a base de la experiencia. No obstante, el positivismo va más lejos y completa su tesis con otra afirmación: el objeto del conocimiento solamente puede ser aquello que es dado, o puede darse, en la experiencia (...) No existe ningún otro conocimiento del mundo, existe solamente aquel que nos es suministrado por las ciencias... El científico austriaco E. Mach, que vivió entre los siglos XIX y XX, afirmaba, como Berkeley, que los cuerpos que se nos dan en la experiencia son solamente conjuntos de colores, sonidos, olores, etc. En la misma línea, el neopositivismo afirma que "todo el conocimiento que no consiste en la elucidación del significado de las expresiones y no es, en consecuencia, expresable en enunciados analíticos, debe estar basado en la experiencia... Según Kant, la metafísica debe estar constituida solamente por los enunciados sintéticos que no están bajo el control de la experiencia, y, en consecuencia, por aquellos juicios que, según los neopositivistas, están desprovistos de cualquier sentido. De ahí proviene la devastadora crítica del neopositivismo a la metafísica, condenada por estar considerada sin sentido, construida por expresiones sin significado... todo el conocimiento de realidad está contenido en las ciencias empíricas, en la física, la geología, la astronomía, la historia, etc. (...) El problema discutido aquí no concierne, por tanto, a las cosas (personas, plantas animales), sino a las palabras que nombran esas cosas. Así, a la vez que el problema tradicional de la filosofía que concernía a la esencia de las cosas es formulado de manera apropiada, se convierte en un problema del lenguaje y, de esta forma, encuentra su lugar en la teoría del lenguaje, a la que los neopositivistas intentan limitar la filosofía. Proclaman un programa, llamando fisicalismo, que afirma que los objetos del conocimiento son objetos físicos, es decir, cuerpos. El fisicalismo exige que las afirmaciones de todas las ciencias sean reducidas al lenguaje fisicalista, y así, a la afirmación acerca de los cuerpos (...) El postulado del fisicalismo aproxima el neopositivismo al materialismo." AJDUKIEWICZ, Kazimierz: Introducción a la filosofía:

No obstante, la tenacidad de la «ontología cristiana secular» no está en el fenómeno del sujeto, sino que en el fenómeno de «la nada», a la vez que ella es un «fenómeno trascendental» respecto sus propias orígenes y fundamentos, así que la situación de «nihilismo» es desarrollo natural de este fenómeno de traspaso metafísico moderno.<sup>146</sup>

Desde luego, — lo que ya ha percibido algunos revisores de la filosofía contemporánea —, hay un fallo de la historiografía moderna respecto al fenómeno del sujeto y su trascendentalidad.

Desde esta situación, el «solipsismo» o «error de Descartes» es equivoco del propio discurso de secularización moderno («no es el mundo que crea el concepto tampoco lo contrario, mundo y precepto como experiencia es que permite el sujeto crear el concepto: el sujeto trascendental kantiano sólo existe a causa de «la nada», esta como fenómeno trascendental)<sup>147</sup>, si no se lleva en consideración su aportación más allá de epistemológica.

---

epistemología y metafísica. Trad. Alina Dlugobaska. Madrid: Ediciones Cátedra, 1986. p. 63; 67: 68-71; 73-76; 77-79

<sup>146</sup> Fenómeno trascendental dice de la condicionalidad del mundo natural y mundo moral para que exista el sujeto como síntesis de la concordia del Orden y ordenamiento, desde los designios y destinos, que son la secularización de aspectos cristianos a lo largo de la tradición y costumbre de los tiempos, a través de la conversión de ellos en «valor, perspectiva y expectativa» modernas. VATTIMO se lo esclarece: “del plano trascendental, es decir, del interés por la individualización de las condiciones de posibilidad en sentido kantiano, pero la búsqueda debe tomar nota desde el principio del hecho de que sólo se puede ejercitar en una inextricable conexión con la individualización de condiciones en el sentido factual del término.”, p. 51. VATTIMO, Gianni: Mas allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica. Trad. Juan Carlos Gentile Vitale. Barcelona: Ediciones Paidós, 1989. pp. 7 y 9; 50 y 51. Aún, VATTIMO, Gianni: El fin de la modernidad, nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna. Trad. Alberto Bixio. Barcelona: Gedisa, 1986. 160 p. y, VATTIMO, Gianni: La secularización de la filosofía: hermenéutica y postmodernidad. Trad. Carlos Cattropi y Margarita N. Mizraji. Barcelona: Gedisa, 2001. 296 p.

<sup>147</sup> El error cartesiano es tomar el mundo exclusivamente por la razón de la especie «yo pienso, yo existo», así que «si no pienso, no existo» según «*imago Dei versus copula mundi*», es decir, «**la razón es el buen sentido**»: “Le bon fens eft la chofe du monde la mieux partagée : car chafcun penfe en efre fi bien pouruû, que ceux mefme qui font les plus difficiles a contenter en toute autre chofe, n'ont point couftume d'en defirer plus qu'ils en ont. En quoy il n'eft pas vrayfemblable que tous fe trompent ; mais plutoft cela tefmoigne que la puiffance de bien juger, & diftinguer le vray d'auec le faux, qui eft propremen ce qu'on nomme le bon fens ou la raifon, eft naturellement efgale en tous les hommes ; et ainfi que la diuerté de nos opinions ne vient pas de ce que les vns font plus raifonnables que les autres, mais feulement de ce que nous conduifons nos penfées par diuerfes voyes, & ne confiderons par les mefmes chofes. Car ce n'eft pas affez d'auoir l'efprit bon, mais le principal eft de l'appliquer bien. Les plus grandes ames font capables des plus grans vices, auffy bien que des plus grandes vertus ; et ceux beaucoup dauantage, s'ils fuiuent toufiours le droit chemin, que ne font ceux qui courent, & qui s'en effoignent. Pour moy, ie n'ay jamais prefumé que mon efprit fut en rien plus parfait que ceux du commun ; mefme i'ay fouhaité d'auoir la penfée auffy prompte, ou l'imagination auffy nette & diftincfe, ou la memoire auffy ample, ou auffy prefente, que quelques autres. Et ie ne fçache point de qualitez que celles cy, qui feruent a la perfection de l'efprit : car pour la raifon, ou le fens, d'autant qu'elle eft la feule chofe qui nous rend hommes, & nous diftingue des beftes, ie veux croire qu'elle eft toute entiere en vn chafcun, & fuiure en cecy

De manera a ilustrar, según Alfonso López-Quintás “la revisión contemporánea de la filosofía cartesiana pasa por dos líneas. La «línea» tradicional dualista “es considerada como tradicional en cuanto ha venido inspirando la mayoría de las exposiciones de los manuales de Historia de la Filosofía. Para la «línea contemporánea trascendental» “Descartes es fundador de la Filosofía *trascendental*, pues — a su juicio — el *auténtico* pensamiento trascendental, lejos de reducirse a un mero formalismo logicista que considere al *cogito* como «pura actividad pensante y relacional», muestra un carácter eminentemente *realista* por cuanto implica la superación del precario y nefasto esquema «subjetivo-objetivo.”<sup>148</sup> En suma, ahora se lleva en cuenta lo que aquí es tratado como «la nada» y el traspaso «metafísico», aunque bajo consideraciones distintas de la propedéutica en crítica y proposición en este trabajo.

El cimiento o materia de la construcción moderna es el cristianismo y la existencia monoteísta, los cuales se manifiestan mente «teándrica y cristocéntrica»: el hombre se dibuja según el «valor, perspectiva y expectativa» involucrada por la «revelación bíblica». El hombre se torna Cristo y, a partir, de ahí, según esta metáfora, da espaldas para el Padre. Bien dicho por Francisco García Martínez, sobre el tema del fenómeno trascendental de «la nada» moderna así señala. “El hombre, al separarse de su instinto en contra de lo que sucede en los animales, aparece marcado por una flota de ser que es lo que le posibilita ser partícipe del proceso por el que alcanza su identidad. El hombre se manifiesta como un ser que se debe construir a sí mismo, que no está programado totalmente por su realidad biológica, instintiva. Ahora bien, este camino sólo se da en la mediación del otro que suscita el deseo con el suyo de tal manera que pone en movimiento un proceso de elección y acción sobre la vida. Podría decirse que esta teoría ofrece una imagen del hombre como *ser de deseo de ser*, como ser desde los otros que le

---

l'opinion commune des Philofophes, qui difent qu'il n'y a du plus & du moins qu'entre les *accidens*, & non point entre les *formes*, o natures, des *individus* d'une mēme *eſpece*.” DESCARTES, René: Oeuvres de Descartes. Discours de la Méthode & Essais. Tomo VI. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophie J. Vrin, 1973. [Première Partie. Pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences – 5-30], p. 1-3

<sup>148</sup> LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso: Cinco grandes temas de la filosofía actual: la ampliación de la experiencia filosófica. Madrid: Editorial Gredos, 1977. p. 143-153

enseñan (a través de la imitación) y le posibilitan alcanzar su ser, aunque sin podérselo dar.”<sup>149</sup>

Ante todo lo expuesto, no es infame atestiguar que «si el fundamento de la Modernidad es el hombre es porque, en absoluto, la fundación de la Modernidad, y no sólo de ella, es Dios». Así que la relación filosofía y derecho debe ser desplegada desde este presupuesto, pues que ha sido bajo esta estructura que se ha nombrado la presunta «Filosofía del Derecho o Filosofía Jurídica».

Dicho de otro modo, Dios está en el principio del «Orden o Universo» iusfilosófico, desde ahí el principio de evolución del hombre es a través de las directrices cristocéntricas. Y, al mismo tiempo, Cristo está en el principio de ordenamiento o Civilización iusfilosófica, así que desde aquí el principio cosmopolita en torno al hombre, por su humanidad, se hace a través de las directrices trinitarias. Por el primer, el hombre se duplica, es Dos, o sea, desde lo sobrenatural y lo sobrehumano se los torna alma y cuerpo como sentido del mundo (Orden) o, en sencillo, la razón doble. Por el segundo, el hombre se tresdobla, es Tres, o sea, desde lo natural y lo sobrenatural, elabora el sentido de la vida (ordenamiento): o, en sencillo, el saber relevo desde la razón doble, es decir, lo temporal, lo universal y lo eterno. En el primer caso se encuentra la regla de la idea de derecho y, en según caso, la medida de la idea de derecho. La consumación de Dos y Tres, por fin, significa la síntesis absoluta que es la Civilización de lo humano o, en metáfora, el Uno. Aquí se acaba de describir la condición paradoja del hombre, cuya arqueología y arquitectura atraviesa todos los tiempos de su existencia, aunque que este no tenga la pretensión de racionalizar este movimiento, lo cual, a la razón de que no está en el marco cero de la razón, no puede ser recogido por un hilo conductor historicista y positivista, sino que a través del engranaje que, de hecho, es el movimiento del marco planetario. El desafío de la filosofía de hoy, incluso la iusfilosófica es racionalizar este movimiento, ante la pérdida o la revelación de los fallos del marco cero de la razón.

Para la filosofía del hombre paradoja el universo juridico está en este engranaje, es decir, el juego entre su concertación a través de lo político, que es lo sobrenatural y lo sobrehumano, ante lo juridico, que es el intento de lo natural y lo moral. El estudio e investigación de la comunicación entre filosofía y derecho debe

---

<sup>149</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, Francisco: La humanidad re-encontrada en Cristo: propuesta de soteriología cristiana a la luz de la antropología de René Girard. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006. p. 78

partir del engranaje, así que nunca desde el hilo conductor del marco cero de la razón, donde al secularización es la acomodación solamente de lo natural y lo moral desde este tópico. Ocurre que la condición absoluta de la existencia de lo humano no es la Metafísica, sino que la Humanidad, así que el marco cero de la razón se lo echa por tierra.

A continuación, entre la dimensión de Dios y Cristo se ha puesto un fenómeno llamado «la nada», lo cual ha trascendido Dios, Cristo e, incluso, el propio sentido de hombre, pues que ha traspasado de tal modo el «Verbo en verbo» que, luego, ha podido lograr la exégesis de su antaño y de su ulterior. Incluso hasta al punto de hacer escuela, tal cual el marco contemporáneo.

De acuerdo con esta hipótesis, a través del nihilismo diagnosticado, se ha ofrecido el objeto de la filosofía contemporánea.<sup>150</sup> Desde ahí se fundó la investigación sobre la crisis del modelo de «la nada» moderna, pero sólo a partir de su fundamentación.<sup>151</sup> Si se olvida la fundación, todo el quehacer se torna débil, pues.

---

<sup>150</sup> “Es ésta una *lamentable* historia: el hombre busca un principio a partir del cual poder despreciar al hombre. Inventa un mundo para poder denigrar y ensuciar este mundo: en realidad, siempre echa mano de la nada y erige esa nada en «Dios», en «verdad» e inevitablemente en juez y condenador de *este ser...* Si se quiere tener una prueba de cuán profunda y fundamentalmente las necesidades propiamente *bárbaras* del hombre buscan satisfacerse incluso dentro de la domesticación y de la «civilización», entonces hay que examinar los «leit-motive» de todo el desarrollo de la filosofía. Una especie de venganza contra la realidad, una pérdida destrucción de los valores en los que vive el hombre, un alma *insatisfecha* que considera las condiciones de domesticación como una tortura y halla su voluptuosidad en contar enfermizadamente todos los lazos que la ataban. La historia de la filosofía es un *furor secreto* contra las condiciones de vida, contra los sentimientos de valor de la vida, contra el tomar partido en favor de la vida. Los filósofos nunca han renunciado a afirmar un mundo, a condición de que contradijera este mundo, que les ofreciera un pretexto para hablar mal de este mundo. Hasta hoy **la filosofía ha sido la gran escuela de la denigración**: y se ha impuesto tanto que, aún hoy en día, nuestra ciencia, que se presentaba como la defensora de la vida, *ha aceptado* la posición fundamental de la denigración y manipula este mundo como apariencia, esta cadena de causas como mero fenómeno. ¿Qué odia aquí en realidad? [letra negrita añadida] NIETZSCHE, Friedrich. El nihilismo: escritos póstumos. 3 ed. Trad. Gonçal Mayos. Barcelona: Península, 2002. p. 136-137

<sup>151</sup> “La filosofía contemporánea ha sido, pues, el espacio de todas las relaciones: entre discursos destructores del Sentido y búsqueda de reconstrucciones del mismo, entre revoluciones contrapuestas y autodefiniciones excluyentes entre sí, entre apuestas por un comienzo radical y retornos subrepticios de lo Mismo... Entre paradigmas, en fin, que durante décadas se consideraron como radicalmente inconmensurables. Los últimos años han cambiado algo este panorama. El diálogo entre paradigmas — hasta el sincretismo declarado, en algunos casos notorios — es la tónica hoy en apariencia dominante. Y el retorno del interés por planteamientos todavía ayer en un segundo plano, como el de la intencionalidad misma (de los actos mentales, pero también de la acción *humana*). Y con ello el obligado replanteamiento de la vieja cuestión de cuánto pueda haber en la filosofía contemporánea de innovación y cuánto en ella hay inevitablemente, aunque acaso no evidentemente, de continuidad... A favor de la continuidad — en algún sentido profundo —... la relectura general de la historia de la filosofía, de los problemas filosóficos centrales en sus versiones clásicas, que la filosofía contemporánea ha permitido y suscitado, desde Heidegger a Popper. Probando, en definitiva, y no es ése uno de sus intereses menores — que toda filosofía histórica es contemporánea y toda filosofía contemporánea es histórica.” MUÑOZ, Jacob: Lecturas de la filosofía contemporánea. Barcelona: Editorial Ariel, 1984. p. 276-277



En la mejor de las circunstancias, por lo tanto, la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja se pone como el intento de reversión de este sesgo contemporáneo. De un lado, a pesar de los modos que se atrapa el fenómeno del cristianismo, — si místico, si religioso o teológico —,<sup>152</sup> es cierto que el concepto de Justicia o de lo justo como factor de conexión entre derecho y filosofía es casi un elemento estructural a lo largo de los tiempos, respecto lo jurídico. Es cierto que la noción de naturaleza atraviesa la investigación del hombre sobre su propia humanidad y, esta investigación, por supuesto, se le escapa a su inteligencia deductiva en toda época.

Por otro lado, a pesar de esto, la fuerza de la argumentación teológica, como el nudo científico del cristianismo, conforme su institucionalización como «valor, perspectiva y norma»<sup>153</sup> llega a tope a partir del proyecto humanista secular y moderno, además de que sigue involucrado desde las motivaciones iusfilosóficas contemporáneas.

---

<sup>152</sup> El tiempo contemporáneo abarca la idea de cristianismo como la síntesis de lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo natural y lo moral a través de la persona. “Nuestra época ha sido calificada por ciertos pensadores como la época de la «postmodernidad». Este término, utilizado frecuentemente en contextos muy diferentes unos de otros, designa la aparición de un conjunto de factores nuevos, que por su difusión y eficacia han sido capaces de determinar cambios significativos y duraderos. Así, el término se ha empleado primero a propósito de fenómenos de orden estético, social y tecnológico. Sucesivamente ha pasado al ámbito filosófico, quedando caracterizado no obstante por una cierta ambigüedad, tanto porque el juicio sobre lo que se llama «postmoderno» es unas veces positivo y otras negativo, como porque falta consenso sobre el delicado problema de la delimitación de las diferentes épocas históricas. Sin embargo, no hay duda de que las corrientes de pensamiento relacionadas con la postmodernidad merecen una adecuada atención. En efecto, según algunas de ellas el tiempo de las certezas ha pasado irremediamente; el hombre debería ya aprender a vivir en una perspectiva de carencia total de sentido, caracterizada por lo provisional y fugaz. Muchos autores, en su crítica demoleadora de toda certeza e ignorando las distinciones necesarias, contestan incluso la certeza de la fe. Este nihilismo encuentra una cierta confirmación en la terrible experiencia del mal que ha marcado nuestra época. Ante esta experiencia dramática, el optimismo racionalista que veía en la historia el avance victorioso de la razón, fuente de felicidad y de libertad, no ha podido mantenerse en pie, hasta el punto de que una de las mayores amenazas en este fin de siglo es la tentación de la desesperación.” PABLO II, J.: “Fides et Ratio”, Juan Pablo II Encíclicas para su estudio. n.91, [en línea], (14 de septiembre de 1998). Disponible en <[http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/_INDEX.HTM)> [consulta: 20 de junio de 2008].

<sup>153</sup> “Si en algún contexto específico de la filosofía contemporánea tiene poca vigencia originaria toda esta cuestión de la problematización — programática, tentativa o presuntamente consumada, según los casos — de la unidad de la filosofía con la tradición es, obviamente, en el de la hermenéutica. Aañado a lo largo del siglo XVII, al igual que «semiótica» u «ontología», el neologismo helenizante «hermenéutica», pasó a ocupar progresivamente el lugar de la vieja expresión, propia de la tradición del humanismo latinizante, «*ars interpretandi*». Con ello quedaban definitivamente recogidos — y reconocidos — los orígenes griegos, pregnantemente descritos, y no por azar, por Martin Heidegger, de una concepción intelectual que no por haber venido a convertirse, con el paso de los siglos, en un apretado haz de técnicas de exégesis de los libros sagrados de la teología judaica, cristiana e islámica, o de textos, de no menos influencia social, como el *Corpus iuris canonici*, dejó de nacer como arte interpretador de un discurso poético profundamente *desvelador* él mismo.” MUÑOZ, Jacob: Lecturas de la filosofía contemporánea. Barcelona: Editorial Ariel, 1984. p. 254-255

Desde ahí la relación entre filosofía y derecho se sacramenta por lo religioso,<sup>154</sup> desde lo secular a la medida moderna: derecho divino (*ius divinum*) oriundo directamente de la revelación divina que es “tan íntimamente impregnada el derecho secular (*ius civile*) que este último no podía contrariar los principios esenciales del primero.

Por consecuencia, pronto se derivaban las limitaciones ético-religiosas del derecho secular. Para ilustrar la fundamental distinción entre crimen y pecado, la competencia de ambos órdenes para intervenir en ciertas situaciones, así como el apoyo mutuo que se prestaban. Lo moral cristiano se abriga de «lo moral según el ordenamiento»: “no solamente con la moral religiosa, sino también con la ética secularizada que regulaba las virtudes sociales, como la beneficencia, la libertad o la gratitud. Desde esta perspectiva, *dar* podía ser casi una obligación jurídica (*quasi debitum*), entendida como el hecho de crear prácticamente un derecho a favor de los beneficiarios del ofrecimiento. Éste era el caso de la limosna, que nacía de la virtud de la caridad y que frecuentemente era considerada como una deuda hacia el pobre. Lo mismo ocurría con el deber de compensar servicios, que provenía de la gratitud (*gratitudo*), o con el deber de la generosidad o el de la magnificencia, provenientes de la libertad (*liberalitas*) o de la *magnificentia*, que correspondía a los ricos y los poderosos. Con la «naturaleza», donde el derecho podía incorporar profundos contenidos antropológicos en lo referente al modo de organizar y controlar las relaciones sociales. Esto ocurría, por ejemplo, con el llamado Derecho Natural (*ius naturale*), un derecho que derivaba de la propia «naturaleza de las cosas», es decir, de imágenes en aquel momento evidentes acerca de la sociedad y de la humanidad. Todas estas imágenes, profundamente arraigadas, eran evocadas cuando los juristas se referían a los rasgos naturales (*naturalia*) de diferentes roles sociales (el rey, el padre, la mujer) o institucionales (como los diversos contratos o la propiedad). También se evocaban cuando elegían la «buena y recta razón» (*bona vel recta ratio*) como principal criterio para evaluar la Justicia de una situación. *Recta ratio*, como *aequitas*, equivalían a lo que hoy llamamos sentido común, el sentido común aplicado al buen orden y la Justicia.”<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 28

<sup>155</sup> HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 29.

En otras palabras, la elaboración del Derecho Natural, — en torno a la historia del hombre y su humanidad respecto a lo jurídico, más allá de la versión del discurso secular moderno —, de hecho refleja el espejismo de la relación «misterio del hombre, misterio del mundo» que pasa por el místico y, luego, se establece en torno al concepto controvertido de naturaleza. No obstante, el olvido es que éste es obra del hombre, así que es un concepto racional que, desde el marco cero de la razón moderna, se confecciona místico, desde la edad antigua, religioso desde las edades renacentista y medieval y, luego, o teleológico<sup>156</sup> desde la edad moderna y contemporánea.

En líneas generales, lo jurídico desde lo moral opera a lo largo de los tiempos históricos de acuerdo con el concepto secular de esta naturaleza que, a su vez, es el factor de síntesis entre filosofía y derecho desde la Justicia y de lo justo. Por esta razón es que la Filosofía del Derecho o Filosofía Jurídica es la historia del «Derecho Natural»: un argumento casi incontestable.

En lo que a esto respecta, el problema es que el archivo histórico-filosófico sobre la reforma y revisión iusfilosófica sólo se hace desde estos límites y posibilidades. En efecto, el sentido de hombre está en la concordia entre designio y destino de humanidad y Civilización, así que la naturaleza se torna el camino de las leyes permanentes de lo «sobrenatural», mientras que de la conducta de lo «sobrenatural» desde el hombre «imago Dei» y «copula mundi», que se ve a través de lo sobrehumano como la representación de las enseñanzas de Cristo.

De modo de ejemplo, «Imago Dei», conforme el Nuevo Testamento es modelo para perseverar su naturaleza divina que es el «principio teándrico»; y, luego, «copula mundi» se refiere a cumplir el designio propio de lo «perseverar» de esta naturaleza divina, que es el «principio trinitario».

En otras palabras, resulta al hombre la imagen del divino o lo sobrenatural, así que, a medida que esta imagen se torna «Orden o Universo», se entablan los límites de su acción y pensamiento — el designio de hombre.

Por consecuencia, fijado los límites, las posibilidades se dan desde de ello. Las posibilidades, Civilización u ordenamiento, son los destinos que el hombre atribuye así mismo. Desde el caso terrenal, más allá del fenómeno del proyecto secular y

---

<sup>156</sup> “La teología es la corrupción de la razón a causa del pecado original (el cristianismo).” NIETZSCHE, Friedrich: El ocaso de los ídolos: como se filosofa a martillazos. 3 ed. Trad. Francisco Javier Carretero Moreno. Madrid: Ediciones Buma, 1985. p. 99

moderno, se trata de la búsqueda por la humanidad, es decir, definición y evolución desde el modo y fines cosmopolita — destino de humanidad.

En fin, se aclara el sentido de «*imago Dei*» y «*copula mundi*», es decir, la historia del hombre en torno a su humanidad es la pugna entre estas dos perspectivas que, tradicionalmente, fueron bautizadas como trascendencia e inmanencia por la historia de la filosofía, según el discurso secular moderno.

Desde aquí está la afirmación que el hombre desea la Unidad o la Civilización de lo humano. Dicho de otro modo, por esta razón es que la concordia de ambas es indispensable para el sentido unificador cosmopolita de hombre y humanidad, lo cual no es producto de un instante histórico. Todo lo contrario. Se trata de modo de existir del hombre en la Tierra, que se refleja en lo jurídico, incluso a través del Positivismo jurídico<sup>157</sup>, es decir, se trata de una mística que es metafísica terrenal, que es, a final, el cristianismo bajo dimensión planetaria, o, sencillamente, el «*planeta-crístico*».<sup>158</sup>

Sucede que la naturaleza refleja los límites de los designios que el hombre se le atribuye así mismo, así que, desde ella, las posibilidades de destino se tornan esbozo, a su vez, el sentido de libertad.

Naturaleza *versus* libertad son los conductores del hombre en torno a su humanidad, pues. A propósito, la filosofía contemporánea no comprende como

---

<sup>157</sup> El Positivismo jurídico concierne hombre y humanidad de acuerdo con la Unidad, es decir, la civilización de lo humano, a través de la civilización jurídica. Así que "(...) los elementos constitutivos del concepto de derecho son tres: la **sociedad**, como base de hecho de donde deriva al existencia del derecho; el **orden**, como fin al cual tiende el derecho; y la **organización**, como medio para realizar el orden... existe derecho cuando hay una **organización de una sociedad ordenada**, o también, con palabras análogas, una **sociedad ordenada por medio de una organización** o un **orden social organizado**." [letra negrita añadida] BOBBIO, Norberto: Teoría general del derecho. Trad. Eduardo Roza Acuña. Madrid: Debate, 1993. p. 20

<sup>158</sup> Planeta crístico se mueve de acuerdo con los principios cristocéntricos y los principios trinitarios, ambos oriundos de la revelación divina por los profetas y del texto bíblico, suficientemente desacralizados por el universo del hombre, de entre ellos, lo más significativo a vista de que crea una historiografía, es lo moderno. Valores, perspectivas y expectativas, desde ahí, se hacen ciencia y conciencia, donde el papel de la teología se torna fundamental para repartir lo que es profano y lo que es divino, aunque que sea una separación falsa, es decir, meramente epistemológica. Todo esto se comprueba a través de los contemporáneos que asumen la persona, desde el punto de vista epistemológico, como un concierto tanto divino como secular. Desde luego, "(...) la teología cristiana actual... se reduce a teología bíblica... la contribución de la teología bíblica es considerada en el contexto de exégesis patristica. Para los padres, hablar de Jesús tenía que ser hablar de Dios en cierto sentido y hasta cierto punto, aun cuando tuvieran que hablar de la naturaleza humana. La teología bíblica moderna ve esto de distinta forma. En el Nuevo Testamento Jesús es llamado, desde luego, el Hijo de Dios, que vino de Dios, y que es uno con el Padre. El cristiano moderno bajo la influencia de la tradición que se remonta a los padres se siente inclinado de ordinario a pensar en estas referencias bíblicas como si designaran una filiación natural, entendido substancialmente el origen eterno y la unidad en esencia... El título «hijo de Dios» en el Antiguo Testamento tales como el rey y el sumo sacerdote, que de modo especial representaban al pueblo de la alianza... Jesús es hijo de Dios porque ha sido llamado por Dios para llevar a cabo una única misión dentro de unas relaciones de alianza y ha respondido a esta llamada con una fidelidad única." RICHARD, Robert L.: Teología de la secularización. Trad. Luis Martín Donaire. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969. p. 113-114

problema el modo de desarrollo de las ideas en torno al hombre y humanidad a lo largo dos tiempos, como toma en serio la «filosofía del hombre paradoja».<sup>159</sup>

Consecuentemente, ésta sólo hace caso de los resultados de todo este proceso. Y, aún, desde los límites del discurso secular sobre el proyecto moderno y las consecuencias interpretadoras que este hace sobre lo que se lo antecedió, sobre sí y lo que sea posterior a sí mismo.

Por lo dicho, el nihilismo es la «nada» absoluta, así que superarla significa admitir la existencia «natural» (hombre inteligente) y desarrollo «cultural» (hombre libre) del hombre como «trágico», porque la concordia de las diversas pugnas o «paradojas» se quedan constantemente muy difíciles y, cuando se las logra, son efímeras.

A manera de ejemplo, la razón de esta condición es que, según Adorno, «la respuesta está en estricta antítesis con el enigma; necesita ser construida a partir de los elementos del enigma, que no es algo lleno de sentido, sino insensato, y lo destruye tan pronto como le sea dada la respuesta convincente. Nihilismo es sinónimo de lo trágico respecto el hombre y humanidad. Ese destino trágico, a decir verdad, es inherente a la dinámica misma del individualismo democrático.

Por una parte, tal dinámica es la de la erosión progresiva de los contenidos tradicionales de la religión y de la filosofía, pero también, y esto es evidente, de los contenidos de la política y de la historia: en su voluntad de autonomía, en su proyecto, real o fantasioso, de apropiarse de las normas, los individuos terminan

---

<sup>159</sup> Por consecuencia, la filosofía contemporánea surge planteamientos ontológicos, pero metafísicos, hace continuidad, desde la «razón doble». «Tocar en serio metafísica» es tocar en serio la espiritualidad humana. «tocar en serio metafísica» es entenderla inconmensurablemente espléndida desde el calor o hacia la frialdad de sus más nobles enigmas e inauditos misterios. espiritualidad humana no se atrapa a la existencia o a la búsqueda por la esencia humana desde ella, sino que por la pregunta respecto el «principio de humanidad». «principio de humanidad» como enunciado de inteligencia planetaria que sintoniza todos los seres terrenos. inteligencia planetaria no es algo externo o ajeno, sino que el propio embate «sagrado y secular» que, a fondo, resguarda la lucha del «hombre ante sí mismo» o «el hombre ante su humanidad y viceversa» como propio en la tierra. luego, el hecho de apropiarse de la esfera «tierra» es lo que le regala averiguarse a sí, como propio para «ser y conocer». el hombre es tanto la aspiración como y, al mismo tiempo, la transpiración del plan de espiritualidad (en sentido flojo, no creyente) que se le torna en permanencia de «humanidad», la cual, a su vez, se le evidencia, se le referencia y se le funda, de per sí, tierra, «planeta-hombre», «planeta-crístico». La narración filosófica de esta situación se evidencia desde la hipótesis de que la búsqueda por el principio de humanidad tal y cual, disponibilidad para conocer, sólo se manifiesta, tanto «moral» como «poiética» en lo cristianismo. empero, cristianismo no como promotor de historicidad y moralidad o como puente para lo sostenimiento del conocimiento o desconocimiento, en humanidades. Cristianismo bajo el juicio más grande y más amplio, así decirlo, como captación y comprensión del conocer y saber del hombre desde sí y de todo lo externo, hacia el interior de este hombre, de todo que hace de su interacción «humano-humanidad» un ícono distintivo del orden de la Tierra como «planeta crístico».

por identificar la libertad con la autoproducción de reglas y de leyes<sup>160</sup>, proceso que, en cualquier nivel que se lo aborde, implica la disolución progresiva de las referencias heredadas del pasado o, lo que es prácticamente lo mismo, su permanente revolución.<sup>161</sup> Por otra parte, paralelamente, se preforma una cantidad de interrogantes teóricos o existenciales, cuyas respuestas se dan por sentadas en un universo tradicional, se presentan con agudeza en el universo democrático, atrapadas como está en el torbellino infinito de la autonomía. Lo que en una *sociedad tradicional* podía considerarse como ordenado para toda la eternidad comienza a ponerse en tela de juicio cuando se lo aborda desde el punto de vista de esta subjetividad, cuya aparición Heidegger designa como el disparo inicial de la modernidad. Los tiempos modernos entran así en un círculo que, comprensiblemente, puede parecer infernal, puesto que estos dos movimientos se refuerzan recíprocamente: cuanto más surgen los interrogantes, tanto más nos cuesta responderlos, desvalidos como estamos de todo criterio preestablecido; cuanto más se desdibujan el mundo de la tradición, tanto más numerosos son los aspectos de la vida intelectual, pero también cotidiana, que se incorporan en la esfera de la interrogación individual. Que no haya posibilidad de confusión: lo trágico aquí es irreductible a una angustia solamente psicológica; tiene que ver con la esencia ontológica de los tiempos modernos y de su subjetivización indefinida del mundo. Si agregamos a esto que tal subjetivización no tiene únicamente la significación de una democratización (sometida a los principios de autonomía e igualdad), sino que se fortalece con la aparición de un universo que es el de la pura técnica – con los efectos que esta aparición implica en cuanto a la transformación

---

<sup>160</sup> “Nuestra vida se desenvuelve dentro de un mundo de normas. Creemos ser libres, pero en realidad estamos encerrados en una estrechísima red de reglas de conducta, que desde el nacimiento y hasta la muerte dirigen nuestras acciones en esta o en aquella dirección. La mayor parte de estas normas se han vuelto tan comunes y ordinarias que ya no nos damos cuenta de su presencia. Pero si observamos un poco des fuera el desarrollo de la vida de un hombre a través de la actividad educadora que ejercen en él sus padres, maestros, etc., nos damos cuenta que ese hombre se desarrolla bajo la guía de reglas de conducta. En relación con el sometimiento permanente a nuevas reglas, justamente se ha dicho que la vida entera, y no sólo la adolescencia, es un proceso educativo continuo. Podemos comparar nuestro proceder en la vida con el camino de un peatón en una gran ciudad: aquí la dirección está prohibida, allí es obligatoria; y aún allá donde es libre, la calle por donde debe seguir está, por lo general, rigurosamente marcada. Toda nuestra vida está llena de carteles indicativos, algunos que ordenan tener un cierto comportamiento, otros que lo prohíben. Muchos de estos carteles indicativos son reglas del derecho. **Desde ahora podemos decir, así sea en términos todavía generales, que el derecho constituye una parte notable, tal vez la más sobresaliente de nuestra experiencia normativa.** Por esto, uno de los primeros resultados del estudio del derecho es volvernosciosos de la importancia de lo «normativo» en nuestra existencia individual y social.” [letra negrita añadida] BOBBIO, Norberto: Teoría general del derecho. Trad. Eduardo Roza Acuña. Madrid: Debate, 1993. p. 15-16

<sup>161</sup> ADORNO, Theodor W.: Actualidad de la filosofía. Trad. José Luis Arantegui Tamayo. Barcelona: Paidós, 1991. p. 14

de la cultura en cultura industrial de masas –, comprendemos que la crítica heideggeriana de semejante subjetividad haya podido seducir o convencer.”<sup>162</sup>

A mayor abundamiento, el nihilismo como el trágico de hombre y humanidad – objeto existencial de la filosofía contemporánea, así que sin él, nunca existiera. A tenor de este acuerdo, conlleva explicarse por el dilema «ontológico-metafísico» y «epistemológico» que es jugar tanto con el dogma de que la concepción de mundo y de vida humana no se escapa de los ideales cristianos incorporados en el hombre, así que desde «lo existente» tomar la persona libre y autónoma significa llevar en serio la encarnación crítica, ésta, como postulado metafísico de existencia, es decir, la filosofía ilustrada elige un núcleo de verdad, así que en cuanto metafísica es salvación y bien, sostenida por la trascendencia de lo existente y de la persona.

Ahora, sobre el postulado el nihilismo se refiere a la moral hacia la virtud y el goce de felicidades, apoyada por la inmanencia del hombre respecto a sí y al otro en su entorno. Esa mezcla define el suelo a través del cual se hace los planteamientos filosóficos contemporáneos y se enmarca la disolución de la dimensión ética compartida, o sea, entre lo público y lo privado, se tiene la perspectiva difusa.

A simple vista, la preocupación del hombre en perseguir su origen como un proceso natural de evolución, no ha tratado de soslayar las cuestiones teológicas, sino que trastocarlas, en discurso, del universo moral para el metafísico. Lo mismo se pasa con el cristianismo, aunque desde el trasfondo de la razón, al paso que éste se puso como una forma poética de vida que, muchas veces, enfatizó una postura acrítica, puesto que no se ha permitido el manejo exitoso del sujeto respecto a aprehender la experiencia mientras se la vivenciaba.

Nietzsche soslaya esta relación del cristianismo como aportación moral del hombre desde la razón, como reflejo de naturaleza humana. “El «cristianismo ha sido hasta ahora el «ser moral», una curiosidad sin igual – y *en cuanto* «ser moral» ha sido más absurdo, más mendaz, más vano, más frívolo, más perjudicial a sí mismo que cuanto podría haber soñado el más grande despreciador de la humanidad. La moral cristiana –la forma más maligna de la voluntad de mentira, la auténtica Circe de la humanidad: lo que la ha *corrompido*. Lo que a mí me espanta en este espectáculo no es el error en cuanto error, *ni* la milenaria falta de «buena

---

<sup>162</sup> FERRY, Luc; RENAUT, Alain: Heidegger y los modernos. Trad. Alcira Bixio. Barcelona: Paidós. 2001. p. 121-122

voluntad», de disciplina, de decencia, de valentía en las cosas del espíritu, manifestada en la historia de aquél: — ¡es la falta de naturaleza, es el hecho absolutamente horripilante de que la *antinaturalidad* misma, considerada como moral, haya recibido los máximos honores y haya estado suspendida sobre la humanidad como ley, como imperativo categórico! (...)»<sup>163</sup> Desde otros términos, la extralimitación de la razón se ha hecho creer posible desvelar el mundo desde la ciencia. Más tarde, a través de la ideología y, hoy, a través del relativismo, se intenta salvar la verdad de su concepto, lo que es un dogmatismo absurdo: todo intento se marcha desde el expediente escéptico. Pero como él no se comparte a partir de la duda, luego, todo se pone más dogmático que el antecedente ilustrado.

Al parecer, si los designios y los destinos son la sinonimia para el desarrollo y la evolución entre iguales, — por atributo de la naturaleza (*imago Dei*) y la fuerza de la cultura, moral e historia (*copula mundi*) —, «naturaleza *versus* libertad» no es «nombramiento» fruto de la secularización moderna, desde el marco racional. Sino que del «secular *versus* sagrado» propio de la dimensión terrena y, por supuesto, desde el marco planetario.<sup>164</sup>

En suma, el argumento moderno es que el principio de petición de hombre, — Orden y ordenamiento —, se debe a la naturaleza inteligente o la razón que, a su encargo, se lo peticiona a través del principio de humanidad; y, éste hacia el principio de Civilización de lo humano.

Sin embargo se trata de una razón que reflexiona sobre sí misma, a pesar de la experiencia, como se lo indica Kant. Por lo tanto, no se la creado del cero, es decir, la razón doble no es creación moderna.

Al pie de la letra, los principios recogidos por el movimiento secular moderno ya se encontraban arrojados a lo largo de las costumbres y tradiciones, así que lo que se ha hecho ha sido arreglados de acuerdo con un proyecto más lúcido, con la

---

<sup>163</sup> NIETZSCHE, Friedrich: Ecce homo: cómo se llega a ser lo que es. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1998. p. 143

<sup>164</sup> El nombramiento trae la interpretación de que el hombre ha aportado el sobrenatural, desde la historia de la secularización y el cristianismo como su principal elemento, como cosa finita y creado, más allá del divino, es decir, divino como el propio Dios. Así que mucho más que los principios de trinidad y teándrico, el hombre miembro del Planeta Tierra reproduce los elementos de su moralidad y designio de vida desde una idea de Dios como Cristo, como el divino encarnado en la Tierra. Lo que sería una opción de seguir la conducta de Cristo, pasa a ser, luego, una reconocida necesidad del hombre terreno, en cuanto se cree su vida desde la pregunta sobre la ausencia o presencia de Dios. En suma, la Tierra no es sólo un espacio de construcción o conquista por la humanidad, sino que una humanidad que se dibuja desde el divino en Cristo, ya que racionaliza el divino, el sobrenatural o en «nómeno». De ahí el planeta «crístico». Respecto a este tema, véase RICHARD, Robert L.: Teología de la secularización. Trad. Luis Martín Donaire. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969. p. 94



finalidad de evolucionar el hombre y su humanidad desde una naturaleza que, a su parte, se autogobierna a través de la razón que porta su discípulo.

Ante todo, esto es el razonamiento explícito en Kant, el gran filósofo y teórico de la secularización moderna. Desde ahí es el hilo conductor de la razón doble o el saber relevo<sup>165</sup>, o sea, «ontología y epistemología tal cual».

Con provecho, el método no nace de acuerdo con la experiencia y existencia. Todo lo contrario, su tarea ya está fundada en la razón doble, así que todo que se construye para fuera de ello, aunque espontáneo, tiene su guión: “*con respecto al método*. Para que algo pueda recibir el nombre de método tiene que ser un procedimiento de acuerdo con *principios (...)*”<sup>166</sup>, a saber, desarrollo del hombre y evolución de la humanidad, desde la Civilización que es historia y cultural cosmopolita.

La tesis es que la metodología moderna tiene rasgo metafísico y no meramente epistemológico, de la clase «inducción-deducción». Por oportuno, Alfonso López Quintás subraya que “tal corrección metodológica tiene consecuencias espectaculares en el planteamiento de la problemática filosófica... cambio decisivo que experimenta el tratamiento del problema del conocer cuando se lo ve vertebrado por el esquema dinámico «*apelación-respuesta*», y no sobre la base más rígida, más especialoide y menos creadora, del esquema *interioridad-*

---

<sup>165</sup> El saber relevo ostenta una linealidad de fundamento de la doctrina, ciencia y método filosófico, independiente de los casos particulares que se manifiestan en concreto. La metafísica, en caso Dios, es la «Sabiduría Universal» que se manifiesta desde la razón. El hilo que simplifica todo es la «razón», en este caso. El «engranaje del saber» no se trata de una oposición a este modelo, en el sentido de tomárselo contrario, porque es él una posibilidad de la reflexión de la sabiduría humana engendrada conforme el propio impulso paradoja del planeta Tierra, o sea, «el hombre ante su humanidad, y viceversa». **Lo que condiciona la filosofía no es la metafísica racionalidad de dios, sino que la metafísica paradoja oriunda de ese embate nombrado «hombre ante sí mismo». como definición del espíritu del saber relevo**, Descartes subraya que “(...) Comme il est bien certain que l'effet de la vraye Religion, dont Dieu feul a fait les ordonnances, doit estre incomparablement mieux réglé que tous les autres. Et pour parler des choses humaines, ie croy que, si Saprte a esté autrefois tres florissante, ce n'a pas esté a cause de la bonté de chascune de ses loix en particulier, vû que plusieurs estoient fort estrangers, & mesme contraires aux bonnes meurs, mais a cause que, n'ayant esté inuentées que par vn feul, elles tendoient toutes a mesme fin. Et ainfi ie penfay que les sciences des liures, au oins celles dont les raisons ne font que probables, & qui n'ont aucunes demonstrations, s'effant compofées & groffies peu a peu des opinions de plusieurs diuerfes personnes, ne font point si approchantes de la verité, que les simples raisonnemens que peut faire naturellement vn homme de bon sens touchant les choses qui se preferent. Et ainfi encore ie penfay que, pource que nous auons tous esté enfans auant que d'estre hommes, & qu'il nous a fallu long tems estre gouvernez par nos appetits & nos Precepteurs, qui estoient fouuent contraires les vns aux autres, & qui, ny les vns ny les autres, ne nous confeilloient peutestre pas toufiours le meilleur, il est presqu'impossible que nos iugemens soient si purs, ny si folides qu'ils auroient esté, si nous de nostre naissance, & que nous n'eussions iamais esté conduits que par elle.” DESCARTES, René: Oeuvres de Descartes. Discours de la Méthode & Essais. Tomo VI. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophie J. Vrin, 1973. [Seconde Partie. Pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences – 15-10], p. 12-13

<sup>166</sup> KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL MÉTODO, Capítulo IV, “Historia de la razón pura”, A 856/ B 884], p. 661

*exterioridad*, tomado del nivel de los fenómenos físicos y biológicos. El esquema «apelación-respuesta» insta a entender el conocimiento humano como un modo de *interferencia de ámbitos*, no como la mera asimilación cognoscitiva de un objeto externo plantea insolubles antinomias porque el fenómeno del conocimiento se realiza en niveles de realidad donde las categorías de interioridad y exterioridad no indican una *referencia espacial* sino una *relación de interferencia creadora*.<sup>167</sup>

Dicho a través de otras palabras, “la legislación de la razón humana (filosofía) posee dos objetos, naturaleza y libertad, y, consiguientemente, incluye tanto la ley de la naturaleza como la ley moral, primero en dos sistemas distintos y, finalmente, en un único sistema filosófico. La filosofía de la naturaleza se refiere a todo lo que es; la filosofía moral, sólo a lo que *deber ser*.”<sup>168</sup> Es decir, la razón «doble» como prenda divina — mundo sobrenatural —, se convierte cosa humana — mundo sobrehumano—, a medida que se concreta «saber relevo», el mundo secular y profano o el mundo de lo natural y lo moral.

Con todo, la naturaleza como sobrenatural se efectiva natural a través de la libertad del hombre. Luego, el discurso es que el hombre está volcado a ser libre. O sea, el hombre sólo puede ser hombre, si es ser libre. No obstante, la libertad sólo se realiza según condiciones límites y de acuerdo con las posibilidades existenciales, aunque que se la tenga en sentido puramente teórico.

Para aclarar, el sentido de liberalización<sup>169</sup> es que realiza esta libertad, pues que la acción de esta razón especial, se hace y se preforma a sí misma. Pero desde lo

---

<sup>167</sup> LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso: Cinco grandes temas de la filosofía actual: la ampliación de la experiencia filosófica. Madrid: Editorial Gredos, 1977. p. 84

<sup>168</sup> KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL MÉTODO, Capítulo III, “La arquitectónica de la razón pura”, A 840/ B 868], p. 652

<sup>169</sup> Sobre la comprensión del sentido de liberalización, a seguir. Los ideales éticos «bien y mal», inescapables respecto la libertad, no conducen necesariamente a la felicidad. No se logra éxito el interrogante acerca del fracaso o no de la vida humana por infelicidad de modelos éticos y morales. Este interrogante es una falacia, un falso problema. Es indudable el hecho que todo hombre se resigna hacia a la satisfacción y, muchos de una manera demasiado fanática, que torna insostenible cualquier intento de extraer bases comunes que sirvan de medios para que uno, a través de patrones éticos, se haga digno de «felicidad», según el discernimiento de su propia libertad. Por detrás de esta necesaria implicación «libertad versus necesidad» está el culto al antiguo concepto de «eudamonia» o «análisis de las condiciones sustantivas que conllevan bienestar», que, bajo el culto moderno, se ha convertido «autorrealización» o «análisis de las condiciones existenciales que conllevan bienestar». Ambas sugieren una interpretación que encara el hombre a partir de «sí propio», bajo la valoración del pensamiento filosófico extramente individualista y naturalista, como si el hombre estuviese destinado a la felicidad como «orden predeterminado» de la «ordenanza natural». Más una vez el equívoco de que en el hondo de la existencia humana hay algo inexplicable que la sujeta. Se concentra, luego, en la libertad como actuación del «yo», donde ésta como autodeterminación permite que el hombre opte por su realización, lo que es el presupuesto de su felicidad. Obviamente es una concepción de libertad que no se despliega del orden del fin y de la busca por el bien: «la naturaleza está donde lo fin está», lo que es un rasgo del Renacimiento. De entre muchas particularidades, en él se ha provocado la llamada del hombre para la encarnación de valores que antes

existente y, en verdad, aparte de elecciones racionales o no, pues que ella ya es un ente, a pesar de la experiencia vivida.<sup>170</sup>

En buen momento, la razón doble ensaya la naturaleza, como designio del hombre, o sea, el universo del ser, de la «*physis*». Así que, ésta, como «saber relevo» edifica el universo del deber ser, del «*nomos*», como destino de humanidad, ante su «origen-designio». Saber y conocer se pone como destino de hombre, a la proporción que es el cumplimiento de su propia naturaleza y libertad, «*imago Dei*» tal cual. Es decir, en torno a su moral se aporta el sentido de cultura e historia, que es el universo, «*copula mundi*» tal cual, así que “la principal causa històrica és sens dubte l’academització progressiva de la filosofia. L’estatus de «ciencia de l’esperit» o «ciencia humana» que li va assignar aquest procés institucionalizador també va acabar per transmetre-li el tarannà alhora historicista filològic (l’estil «hermenèutic», en una paraula) que caracteritza les esmentades disciplines. Pel que fa a les causes sistèmiques, potser la més efectiva és una convicció idealista que els temps moderns han acceptat tàcitament: la filosofia només pot ser concebuda com un sistema de coneixements que necessàriament evoluciona. No sembla pas gratuïta, en aquest cas, l’estesa opinió que conrear la historia del pensament és l’activitat intel·lectual que més s’assembla a pensar creativament. Per això la recerca acadèmica sol concebre la filosofia en els mateixos termes que l’entén la historiografia d’aquesta disciplinar. Almenys en l’àmbit europeu continental, tot passa com si – en el nostre temps, més que mai – només es pogués atorgar amb dignitat el títol de pensador a l’historiador de la filosofia.”<sup>171</sup>

En este supuesto, el énfasis es que el sentido de la vida está en el encuentro de lo natural con lo cultural por la humanidad cosmopolita. Por consecuencia, el sentido de derecho está en el mundo del deber ser. El sentido de la Filosofía del Derecho está en la conexión entre el ser y el deber ser.

---

estaban ocultos en su vivencia, como ya dicho. Así que el presunto destino natural del hombre ha sido convertido y luego sustituido por el impulso que el propio hombre imprime para salir de «sí propio» para fuera, cuyo sentido contemporáneo es hacia los demás, desde que se trasciende desde la mirada sobre «el otro». Es el proceso de descubierta de «sí propio» como persona, la fuerte de interrogantes diversos y sospechas sobre el vínculo del «destino natural», «divino», «por, en y hasta» «Dios o la divinidad».

<sup>170</sup> “Funesta distinción: por una parte, como si existiese un *instinto* específico del *conocimiento* que se precipita ciegamente sobre la verdad, sin consideración a la cuestión de la utilidad y del perjuicio; y por otra parte, separado de aquél, todo el mundo de los intereses prácticos...” NIETZSCHE, Friedrich. El nihilismo: escritos póstumos. 3 ed. Trad. Gonçal Mayos. Barcelona: Península, 2002. p. 138

<sup>171</sup> BECH, Josep M.: Les idees que s’oculten en el temps. Dificultats teòriques i perspectives crítiques en la historia del pensament. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 1997. p.14

Este orden de ideas es pura equivocación, pues que se trata de una clase de revisión iusfilosófica que no lleva en cuenta el traspaso moderno, además de construir toda exégesis desde el discurso de secularización moderno, como si hubiese la separación real entre secular y sagrado.

Sobre el tópico, vale mencionar que el sentido de liberalización, — según la filosofía del hombre paradoja — es el factor que facilita la construcción del universo antrópico que, más allá del tradicional universo moral, es la morada del hombre, de la humanidad, desde la Tierra como evidencia.<sup>172</sup>

Por lo tanto, es demasiado esencial que la filosofía se merezca tanto desde el interior de los muchos senos antrópicos (hombre) cuanto desde lo planetario (humanidad). En efecto, teoría y práctica beben de la misma fuente, porque el método de análisis y crítica del quehacer filosófico no parte de esta discriminación. El texto según el contexto es saber relevo, así que el error es considerar el hombre respecto a sí mismo, en síntesis, reconocer a la paradoja del hombre y, aún, tratarla desde el marco racional.

De acuerdo con Nietzsche, comprender la conciencia como instrumento y particularidad dentro de la vida global (quehacer filosófico contemporáneo) es demasiado equivocado, si “la ponemos como criterio, como supremo estado de valor de la vida” (quehacer filosófico dicho moderno). Por ello instintivamente todos los filósofos tienden a imaginar una conciencia global, una manera consciente de participar de la vida y en el querer de todo lo que pasa, un espíritu, Dios. Pero quitárselo no es el reproche contra la existencia de la era de “la existencia de Dios”<sup>173</sup>, como desea Nietzsche en este pasaje, sino que enterrar el «hombre paradoja tradicional». Por otro lado, lo que resulta es el expediente por un quehacer filosófico más allá del filósofo profesional y académico, de la merma de manejo de

---

<sup>172</sup> El concierto del entendimiento del hombre significa el modo como maneja lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo natural y lo moral, es decir, como lleva a cabo su condición paradoja. A ver, “Ahora bien, aunque nada podamos decidir acerca de un objeto, aunque sea, por tanto, puramente teórico el tenerlo por verdad, podemos concebir e imaginar en muchos casos un proyecto para el que, de existir un medio que estableciera la certeza del asunto, creemos que tendríamos bases suficientes. De ahí que exista en los juicios meramente teóricos un *análogo* de los juicios prácticos y que al tenerlo por verdad le cuadre el nombre de *creencia*; la podemos llamar *creencia doctrinal*. **Si fuera posible decirlo mediante alguna experiencia, apostaría cuanto tengo a que al menos alguno de los planetas que vemos está habitado. Por ello afirmo que no es una mera opinión, sino una firme creencia (por cuya corrección arriesgaría muchas ventajas de mi vida) el que otros mundos estén habitados.**” [letra negrita añadida]. KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [EL CANON DE LA RAZÓN PURA. Sección tercera. “La opinión, el saber y la creencia.”, A 825/ B 853], p. 642

<sup>173</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *El nihilismo: escritos póstumos*. 3 ed. Trad. Gonçal Mayos. Barcelona: Península, 2002. p. 96

contenidos filosóficos puros, los cuales, aunque aporten su valor, no reducen tampoco resumen «qué es filosofía».

En este caso, se trata del quehacer que obra por contestar «qué es filosofía», pero desde la inspiración propia del «hombre ante su humanidad y viceversa», y, por lo tanto, más allá de la expresión entera del hombre dibujada, por ejemplo, según los discursos racionales de la Modernidad y el cristianismo como su principal materia de apropiación teórico, moral y pragmática. No obstante, Tierra es un planeta crístico, así que está enredada por los principios «teándrico o cristocéntrico» y «trinitario», así que la Humanidad como metafísica de ella, es asequible desde que por el «cristianismo», pero el cristianismo además de la «suprahistoricidad» del discurso de secularización moderno.

De forma intermitente, estas particularidades son lo que diferencia la Tierra de los demás planes, aún no descubiertos, más allá de la especulación científica y, luego, filosófica en torno a la «era planetaria».

En igualdad de circunstancias, no se trata de la posibilidad de leer el hombre a través de la historia, sino que de la disponibilidad de leer la historia desde el hombre. Mejor dicho, investigar una exposición del hombre ante su humanidad y viceversa. Esa es la hipótesis delante de la vida humana y del engranaje de conocimiento y saber que se lleva en cuenta.

Dicho de otro modo, lo que se da reverencia es al Cristianismo, pero como lectura más nítida de hombre y humanidad, aunque se lo tome bajo los documentos, así que no hilo conductor de la historia, según la historiografía de la secularización moderna, versión «exclusiva» tal cual.

De acuerdo con este tema, es incontestable que el “mismo Kant, cuya ética se desarrolla plenamente como autonomía de una *voluntad humana*, de una *espontaneidad humana*, sitúa la libertad fuera de la fenomenología empírica y de su necesidad natural estrictamente determinada. Libertad corresponde solo al «carácter inteligible», es decir, al hombre en tanto que «ciudadano de mundos inteligibles», y — en tanto que condición de la acción moral, como facultad de obrar en toda circunstancia de acuerdo con la ley moral — no es objeto del saber empírico, sino postulado de la fe trascendental. A esta fe desplazó Kant la libertad, el reino de las cosas en sí incognoscibles; y así aparece simplemente como idea, no como experiencia. Libertad es dominio de la conciencia, y en este sentido la libertad mora en nuestra parte supranatural, y en este sentido también el concepto inteligible de libertad de Kant es así mismo un concepto religioso. Este

desplazamiento inteligible no impide, desde luego, a Kant hacer aparecer, sin embargo, la idea en una especie singular de experiencia, no solo subjetiva-éticamente como conciencia, sino también objetiva-éticamente como aquella exposición de libertad ética que permite, dado el caso, constatar un progreso de la historia. Y ante todo, la peculiar concepción de Kant, de que en la libertad se nos muestra la cosa en sí, no significa una huida de la experiencia (realidad) en lo inteligible, sino un movimiento hacia aquella frente que mantiene unidos en Kant tanto la experiencia teórica como el mundo moral postulado: la fuente de espontaneidad. El idealismo trascendental kantiano hacía aparecer en la fuerza de la libertad no solo aquel orden supranatural que no tiene sitio en el orden natural y que nunca puede convertirse en un orden natural, sino que, junto a aquella trascendencia de la convicción, que nos recuerda a Lutero, se encuentra también la más intensiva inmanencia de la libertad, y ello de tal suerte, que en la espontaneidad moral y sus acciones debería aflorar aquella fuente que se ha enajenado en la realidad empírica devenida y que como cosa en sí, es, por así decirlo, más real que toda esta realidad devenida. Para Kant, desde luego, «el primado de la razón práctica» así entendido es solo un primado postulado, no real efectivo; porque a Kant le faltaba un concepto de la historia que hubiera superado activamente el dualismo entre experiencia y postulado, entre el «reino de la necesidad» y el «reino de la libertad».<sup>174</sup>

Resulta que no se trata de afirmar que el cristianismo es uno de los acontecimientos más importantes de la historia occidental. Todo lo contrario. Lo que resulta es que él es el acontecimiento de la Tierra como la Civilización de lo humano tal cual, lo que desde ahí se expresa. En suma, la Tierra es un planeta crístico por propiedad y materia.

En lo que a eso respecta, la metafísica es la Tierra<sup>175</sup>, así que la aprensión de este hecho se hace desde el cristianismo, tesis derivada de la relación terrenal en torno al hombre, al humano y a la humanidad.

---

<sup>174</sup> BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 164-165

<sup>175</sup> La real condición reflexiva no es «Metafísica *versus* Filosofía» sino que «Antropología (planetaria) *versus* Filosofía», donde antropología, más que saber y conocer, nunca ciencia, es «i nfatti, nella maniera più drástica, il pensiero dell'uomo sull'uomo.» Sin embargo, cuando «questa riflessività si propone di esaurire tutto il mondo, la scepsi si profila nella sua possibilità radicale: l'uomo è la misura delle cose, il circolo dell'autosservazione è la misura di ogni altra osservazione.»<sup>175</sup> Lo que hay de universal en cualquier planteamiento filosófico es que la «humanidad» es que se lo define tal cual, pero ¿humanidad como Dios o humanidad como hombre? Respecto el primero, se tiene el discurso de la secularización dicho «moderno» como «**proceso histórico**», donde humanidad es paradoja historia y cultural.<sup>175</sup> Respecto el segundo, se propone el discurso de la secularización

Dicho de otro modo, la única incondicionalidad, por lo tanto, es de la Metafísica respecto a la humanidad, pues que el hombre y la humanidad no son oriundos del marco de la razón doble, aunque por ella, a través de la inducción y deducción, se la pudo bien arreglar.<sup>176</sup> Pero, sobre el tema, no significa agotarla desde su comienzo hasta su fin. Lo que hay que fijarse es que en el trasfondo del desarrollo del cristianismo a lo largo de la historia, a pesar de cómo se lo categoriza, si religión, si teología, si valores seculares en torno al concepto ilustrado de hombre y sociedad, etc., está la actitud ética-inmanente que se lo determina.<sup>177</sup> Así que “si bien el cristianismo demonizó la criatura (mientras que en el estoicismo sus impulsos solo aparecían como perturbaciones de la independencia), no por eso divinizó el mundo dado. El cristianismo no predicó — al precio de la trascendencia — el sometimiento al curso armónico de la naturaleza, sino que urgía la conquista de la salvación en un mundo mejor. La redención así pretendida era entendida, sin duda, como libertad, como emancipación de una existencia manejada por los apetitos, como entrada sobre todo, en el gozo sin destino. Los aprisionados serán

---

dicho «moderno» como «**curva semántica**», donde humanidad es paradoja «metafísica» y «ontológica». La coartada filosófica o metafísica no es resultado del hombre según la razón, sino que del hombre según el planeta Tierra: la hondura del argumento no es el hombre ante Dios, donado de razón universal y naturaleza humana sin igual, que le emancipe, le ilustra y le impulsa, en género y sociedad, al progreso. El hombre sólo es ante su propia humanidad, como miembro propio del planeta Tierra y su impulso «paradoja».

<sup>176</sup> “*si puede haber más de una filosofía*. No sólo ha habido distintos modos de filosofar y de remontarse a los primeros principios de la razón, para fundar en ellos un sistema, con mejor o peor fortuna, sino que tuvo que haber numerosos intentos de este tipo, cada uno de los cuales también para el actual tiene su mérito: pero como, objetivamente considerado, **sólo puede haber una razón humana, tampoco puede haber muchas filosofías**, es decir, sólo es posible un verdadero sistema de la misma según principios, por muy diversa, y a veces contradictoriamente, que se haya filosofado sobre una y la misma proposición. (...) Por tanto, cuando la filosofía crítica se anuncia como una filosofía, a la que no ha precedido todavía filosofía alguna, no hace más que lo que han hecho, harán, incluso tienen que hacer, todos los que bosquejan una filosofía según un plan propio.” [letra negrita añadida] KANT, Immanuel: La metafísica de las costumbres. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989. p. 7-8

<sup>177</sup> “La religión ha sido considerada la transmisora de sentido por excelencia. Es decir, la religión se sitúa en medio de los sistemas de interpretación que procuran el sentido y la estabilidad del mundo. Su función consiste — dirá Habermas citando a P. Berger — en evitar el caos y dominar la contingencia. Pero en este momento de la evolución social hay varios sistemas de interpretación cognitiva del mundo que tratan de dominar las contingencias. La religión, por tanto, es sustituida, frecuentemente con eficacia, por diversas visiones científicas, ideologías y modos concretos de integrar las amenazas a la existencia humana. Con todo, Habermas reserva todavía a la religión una función adscrita a la promesa de sentido: la del consuelo. (...) Le parece que su función es insustituible en el ámbito del consuelo personal y con relación a una forma cuasi política de *praxis*... un «capital cultural» del que se nutre la integración social y en el que estaría dado un potencial de posibilidades de aprendizaje y de experiencia explosivo, que sería fundamental para la administración de las sociedades humanas.” MARDONES, José M.: El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión. Barcelona: Anthropos, 1998. p. 33-34

liberados por Jesús, los abatidos se levantarán: «allí donde está el espíritu del Señor, allí está la libertad» (2ª *Corintios*, 3, 17).<sup>178</sup>

De todas formas, lo importante en este caso es notar que la concepción de cristianismo que sostiene la Tierra y sus componentes, — bajo el atributo incondicional «crístico», una cualidad metafísica absoluta, por lo tanto —, no se coaduna con la etimología o corrientes teológicas o religiosas que suelen rellenar el contenido de cristianismo como cosa moral o cosa científica.

Por consiguiente, en el caso particular de este trabajo, tampoco significa tomárselo desde los rasgos y riesgos epistemológicos y ontológicos que dan cabo de estas lecturas. Desde el punto de vista de ellas mismas, estas exegesis suelen aduanarse conforme la contradicción «mundo profano y mundo sacro» que, en vista de lo jurídico, se trata de la paradoja *physis versus nomos*.

En más de una manera, estas interpretaciones suelen contribuir para la política de la asepsia moderna a través de la incisión de espacios institucionales o, sencillamente, el progreso historicista y positivista de la secularización moderna, más allá de su concierto y de su tiempo.

Para así decirlo, si hubo una separación absoluta entre destinos y designios teológicos y profanos, éstos últimos encarnados por la filosofía como prestigiosa clase racional moderna, sólo se ha dado de acuerdo con la ontología moderna, la cual osa fijar sus bases en este axioma. Que, por supuesto, se ha puesto al descubierto y, luego, se ha tornado más conocido, tras los avatares filosóficos contemporáneos, los cuales intentan diagnosticar el pronóstico, por ellos mismos elaborado, de la «pérdida del sentido filosófico».

En resumidas cuentas, Hans Blumenberg ilustra que, a propósito del tema, “la revelación bíblica aparece aquí como el restablecimiento de aquella función que la creación había tenido antes del pecado original: conducir a la criatura hacia su Creador. Sólo la caída en el pecado le reportó al hombre la pérdida de esta fuente de conocimiento y, con ello, del sentido de orientación necesario para volver a encontrar la vía hacia Dios. «De ahí que este libro que es el mundo quedó, por así decirlo, extinguido y borrado, haciéndose necesario otro libro a fin de que aquél fuera iluminado para recibir las metáforas de las cosas (*ut accipere metaphoras rerum*). Se trata del libro de las Escrituras, que presenta las semejanzas, las propiedades y las metáforas de las cosas tal como están escritas en el libro del

---

<sup>178</sup> BLOCH, Ernest: *Derecho natural y dignidad humana*. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 161-162



mundo (*similitudines, proprietates et metaphoras rerum in libro mundi scriptarum*). Pues este libro de las Escrituras vuelve a poner de nuevo a todo el mundo en condiciones de conocer, alabar y amar a Dios. Si Dios se ha convertido en el autor de los dos libros, el hombre le ha puesto en un aprieto, al no ser capaz ya de leer los signos de la naturaleza, mediante los cuales ésta remite a su Creador, como lo hacía en el primitivo estado paradisiaco, cuando él diera a las cosas su verdadero nombre. Se ha perdido la óptica originaria del mundo.”<sup>179</sup>

En sustancia, el cristianismo no es un mosaico de creación y existencia del hombre. Tampoco es lo más complejo histórico y modelación de hombre que, desde ello, se supiera humanidad. La razón es que él no es el atajo ontológico y epistemológico, sino la petición metafísica terrenal.

En efecto, si la humanidad es tesis derivada de ello, la filosofía no es universal, sino que la universalidad es que se presta a la filosofía en este plan terrenal, así que, “la philosophie est éternelle dans ce sens que ses problèmes sont dans une certaine mesure toujours les mêmes... L’homme est un animal philosophique. Il ne se peut passer de la philosophie, même lorsqu’il affirme le contraire et affecte de la rejeter.”<sup>180</sup>

El argumento es que el metafísico cristiano tradicional es la perspectiva del hombre sobre sí mismo desde la revelación divina. O, más concreto, como imagen de Dios, «imago Dei», que es el simulacro del divino o de Dios. Así que la «fundación» de la vida del hombre dicha «tradicional» es obra y cotejo divino, de un Creador, o el misterio sobrenatural.

De todos modos, lo que es importante aclarar es que esta concepción no está atada a la noción de religión o teología, sino que de vida primera sobre la vida terrena. O sea, la grandeza discreta del fenómeno de la vida se explica por el Verbo de lo divino (lo sobrenatural) a medida que se describe verbo de lo misterioso (lo sobrehumano).

En sencillo, Dios, sobre la vida terrena se materializa o, a lo mejor, se confirma existente a través de los valores dejados por Cristo<sup>181</sup>, aunque no se tenga

---

<sup>179</sup> BLUMENBERG, Hans: La legibilidad del mundo. Trad. Pedro Madrigal Devesa. Barcelona: Paidós, 2000. p. 57

<sup>180</sup> KALINOWSKI, Georges: Qu’est-ce que la philosophie du droit? En : Archive du philosophie du droit. v. 7. Paris: Sirey, 1962. p.130

<sup>181</sup> Los protestantes generan esta dimensión cristiana, a la vez que se apropian de la revelación y de la versión de la biblia a partir de la *praxis* del hombre, es decir, el hombre se las acopla de acuerdo con su verbo existencial. A ver, “Que l’entendement de l’homme n’est pas tellement aveugle, qu’il ne luy reste aucune cognoissance en chose du monde : mais que c’est desir une estincelle de clareté, de ce qu’il a quelquer desir de

seguridad de la existencia de ambos, lo que resulta, en este caso, inexorable la fuerza de la historiografía moderna sobre esta narración, es decir, el poder de la fundamentación científica, gracias a la fundación de la razón dicha «autónoma», al coste del olvido de la prueba de Dios.<sup>182</sup>

Por consecuencia, a pesar de ser creyente o no, es axiomático que todo el hombre terrenal cree en la fuerza del «misterio o inaudito» por detrás de sus acciones o pensamientos, a causa de su condición paradójica.

El proceso de secularización moderno es uno de los intentos terrenales respecto a engendrar nuevos sentidos a la vida, a pesar de la prueba sobre si hay un sentido, de hecho, para ella, respecto el hombre y su humanidad existencial.

La Modernidad se cuadra, por lo tanto, respecto que es parte de “todo aquello de que tenemos necesidad, y que puede sernos dado por primera vez, gracias al nivel actual de las ciencias particulares, es una *química* de las representaciones y de los sentimientos morales, religiosos, estéticos, así como de todas esas emociones que sentimos en las grandes y pequeñas relaciones de la Civilización y de la sociedad, incluso en el aislamiento; pero, ¿y qué, si esta química conduce a la conclusión de que en este dominio también los colores más hermosos están compuestos de materias viles, incluso despreciadas? ¿Tendrán ganas de seguir estas investigaciones muchas personas? a la humanidad le gusta desechar de su

---

s'enquérir de la vérité. Et toutesfois que ce desir deschet incontinent en vanité : pource que l'esprit humain est si hebeté et debilité, qu'il ne peut tenir le droit chemin à chercher la vérité : et puis le plus souvent il ne sçait discerner à quelle chose il se doit appliquer, et en chercher la vraye cognoissance, 2, 2, 12. Il est monstré par exemples, que l'esprit de l'homme a une vivacité quant aux choses terriennes comme quant à la police et administration des Republiques : item, quant à gouverner un message particulier ; car il n'y a celuy qui n'entende qu'il faut que les assemblées du genre humain soyent reiglées par quelquer loix, et qui n'ait quelquer principes d'icelles loix en son entendement, 2, 2, 13. (...) par la loy de la nature l'homme est instruit à la droicte reigle de bien vivre : mais une telle cognoissance est imparfaite...Il est prouvé par l'Escriture, que toute la subtilité de nostre entendement est infirme pour nous conduire en toutes les parties de nostre vie : et que la grace d'illumination est necessaire à nos entendemens non pas pour le commencement seulement, ou pour un jour, mais a chacune minute, 2, 2, 25.” “CALVIN, Jéan : Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia: Institution de la religion chrétienne. 1865-1866. Tome seconde. Vol. 4. Trad. Alfred Erichson. Universidad de Oxford: C.A. Schwetschke, 2007. [DES PRINCIPALES MATIÈRES. R. De la Raison quui est en l'homme. 77.] p.1222-1223

<sup>182</sup> Se trata de una historiografía comprometida con la autonomía de la dicha razón, es decir, son “Filosofías de historia igualmente universalistas, y recurrentemente abstractas, que en el intento de construir sistemas globales y coherentes para la explicación de ese periplo universal, van a establecer diferentes esquemas, esbozos o frescos generales del itinerario global del género humano. Esquemas que siempre se organizan en torno de uno o de unos cuantos principios globales integradores — la lucha entre la razón y el oscurantismo la enajenación y reconciliación progresiva de la idea absoluta, la lucha constante entre los principios eternos de la libertad y del autoritarismo, la combinación siempre cambiante de los principios religioso, monárquico o liberal, la recurrencia repetida de dos ciclos ya vividos, etc. — cuyo objetivo es el de dar sentido a esas historias precapitalistas anteriores, en función de una idea particular del progreso, que es concebido como algo lineal, siempre ascendente, general e irrefrenable, progreso que culmina en todos los casos con el advenimiento y afirmación de esa misma sociedad burguesa moderna.” AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio: La historiografía en el siglo XX: historia e historiadores entre 1848 y ¿2025? [S.l.]: Montesinos, 2004. p. 24

pensamiento las cuestiones de origen y de principio: ¿no hay la inclinación contraria?»<sup>183</sup> Dicho de otro modo, la ficción moderna es bosquejar todo el sentido de la existencia del hombre desde el traspaso metafísico respecto la ontología del hombre humanidad y Civilización, bajo la apuesta metodológica como síntesis entre «lo sagrado y lo secular».

Al fin y al cabo, es según este escenario que René Descartes enseña la ficción moderna y, luego, se la ratifica, al mismo tiempo que da enfoque al traspaso moderno respecto a la toma del cristianismo como valores cristianos. Para abreviar, se preforma el discurso retórico válido a medida que el mundo existe, a pesar de no se probar se Dios existe o no, a causa de que el alma del hombre, concretada a través de la razón y sus designios, ya se lo basta.

En sus grandes líneas, «sin estar seguros de la existencia de un Dios perfecto — y que, como tal, no engaña — no podríamos estar seguros de ninguna otra cosa, ni siquiera de lo que se nos aparece claro y distinto pues podría ser producido por nosotros por un Genio Maligno, pero la existencia de Dios fundamenta la verdad de las ideas claras y distintas y a la inversa»<sup>184</sup> distinguidas por la razón del hombre, luego, la «fundación» de la Modernidad es Dios<sup>185</sup>, sin más.

---

<sup>183</sup> NIETZSCHE, Friedrich: Humano, demasiado humano. Trad. Carlos Vergara. Madrid: Edaf, 1979. p. 33-34

<sup>184</sup> Sobre el tema, «la teología sobrenatural y divina se apoya, es cierto, en las luces de Dios y en los principios revelados; pero como se completa con el discurso y el raciocinio humano, también se ayuda de las verdades que conocemos con la luz de la razón, y se sirve de ellas como de auxiliares e instrumentos para perfeccionar sus discursos y aclarar las verdades divinas. Y entre todas las ciencias de orden natural hay una, la principal de todas — se llama filosofía primera —, que presta los más importantes servicios a la sagrada teología, no sólo por ser la que más se acerca al conocimiento de lo divino, sino también porque explica y confirma aquellos principios naturales que a todas cosas se aplican y en cierto modo aseguran y sostienen toda ciencia. Por esta razón, aunque me hallo muy atareado con estudios y disquisiciones teológicas en orden a mis clases y a mis libros, no puedo menos de interrumpir, o mejor, moderar un poco el curso de los mismos, con el objeto de revisar y completar, por lo menos a ratos libres, unos apuntes que años atrás hice para mis discípulos y dicté en clases sobre esta sabiduría natural, de suerte que puedan ser de pública y común utilidad. En efecto, aún tratándose de los misterios divinos, los axiomas metafísicos nos salen al paso a menudo, y si de éstos no se tiene el debido conocimiento e inteligencia, apenas, y ni siquiera apenas, se pueden tratar aquellos profundos misterios con la seriedad que merecen. Por esta razón me he visto precisado muchas veces a mezclar con las cuestiones sobrenaturales y teológicas otras más elementales — cosa molesta a los lectores y poco útil — o, por lo menos, para evitar este inconveniente, he tenido que exponer con breves palabras, mi parecer, exigiendo, por así decir, de mis lectores me diesen sencillamente crédito en el asunto, lo cual, a más de enojoso para mí, a los lectores no sin motivo, podría parecerles inadecuado. Porque tan trabados está con las conclusiones y razonamientos de la teología estas verdades y principios metafísicos, que si se elimina el conocimiento cierto y perfecto de los mismos es muy grande el riesgo de ruina a que se expone la ciencia teológica.» SUÁREZ, Francisco: Introducción a la Metafísica. Trad. Joaquín Adúriz. Madrid: Austral, 1966. p. 15-16

<sup>185</sup> «(...) que i'ay remarqué certaines loix, que Dieu a tellement effablies en la nature, & dont il a imprimé de telles notions en nos ames, qu'après y auoir fait affez de reflexion, nous ne fçaurions douter qu'elles ne foient exactement obseruées, en tout ce qui est ou qui se fait dans le monde. Puis en considerant la fuite de ces loix, il me femble auoir decouvert plusieurs veritez plus vtilles & plus importantes, que tout ce que i'auois appris auparant, ou mefme esperé d'apprendre.» DESCARTES, René: Oeuvres de Descartes. Discours de la Méthode

De todas formas, lo que resulta es que, aunque el discurso producido por esta Modernidad, bajo la retórica de la «secularización o mundanización», ratifique el marco de la fundación de ella, a través del «sujeto o el hombre donado de la razón tal cual», Dios sólo está en la fundamentación moral. Luego, su hermenéutica, en muchos casos, se reduce a la clase religiosa o teológica. Y, por consecuencia, la versión de esa historia moderna y secular fundamenta la conducta y relación del hombre individual y social. Pero nunca de modo metafísico u ontológico, a la vez que se pone parcialmente real. El marco cero de la razón no informa la idea de lo jurídico, sino que la idea de derecho. Lo jurídico está en el plan de lo sobrenatural y lo sobrehumano, así que la idea del derecho es solamente una concertación de este juego, a propósito de la condición copula mundo del hombre paradoja. Lo jurídico y lo político están en el plan de la nada.

De modo a corroborar la tesis sobre la nada o el nihilismo, — a través del cual los fundamentos científicos de este trabajo se conforman—, Elías Trías modula que el sujeto moderno ya nace en crisis, aunque se reduzca a la aportación retórica secular sobre sí, pues que se trata del “sujeto (que) no puede representarse a sí mismo en *lo que es, como realidad* (igual a x). Se capta como fenómeno. Nada puede saber ni decir de sí mismo en tanto que cosa en sí. Sólo sabe de sí como representación sometida a las condiciones, espaciotemporales, de toda representación. Esa brecha o herida abierta del sujeto no hace sino ahondarse en la progresiva reflexión metódica de la modernidad (Hegel, Höderlin, Marx, Freud, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein) por mucho que se la quiera suturar de diferentes modos. Ese destino desgarrado del sujeto define método. Sujeto en crisis, método y modernidad son términos indisociables. (...) No hay referente trascendental objetivo externo a ese sujeto llámese Dios, Padre o Déspota, que pueda salir al encuentro de ese sujeto herido en su entraña misma, desgarrado entre su ser y su decir, entre lo que es y lo que puede representarse. Nada ni nadie del trasmundo puede sacarlo de los límites de su cerco de representaciones.”<sup>186</sup>

Consecuentemente, la ficción de la Modernidad no está en la elaboración de un estatuto de mundo desde el sujeto, tampoco en la noción de la concordia respecto al Orden y ordenamiento, es decir, «*imago Dei versus copula mundi*».

---

& *Essais*. Tomo VI. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophie J. Vrin, 1973. [Cinquième Partie. Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences – 10-20], p. 41

<sup>186</sup> TRÍAS, Eugenio: *Los límites del mundo*. Barcelona: Editorial Ariel, 1985. p. 123-124

El error está en la petición del universo humano desde la razón doble que, según su orden convenida por el saber relevo, anticipa el dibujo de los límites y posibilidades del hombre, aunque él se esfuerce por hacer las cosas por sí mismo, sin el apoyo del misterio sobre su mundo y su vida, además de su existencia. A lo sumo, los lazos entre hombre y humanidad están en el misterio del mundo y de la vida, así que el marco de esta nunca puede ser cero, tampoco cero desde la razón doble.

Hoy hace falta reconocer que la historia de la humanidad es la historia de las paradojas del hombre, donde está lo jurídico como altura y tamaño de Filosofía del Derecho. Por consecuencia, el reto es que el hombre se busque más allá de la visión cuerpo-alma, respecto a sí y su entorno. El reto es dar basta a la historia del «antihumanismo», tal cual la metáfora de Alain Touraine, o el hombre paradoja tradicional — ésta la metáfora de la filosofía del hombre paradoja tal cual.<sup>187</sup>

Sobre el tema de lo inédito de la secularización moderna, desde la nomenclatura de Hans Blumenberg, se trata de consagrar la legibilidad del mundo que ella misma dibuja sobre lo existente, en cuanto espacio de actuación moral, cultural e histórico. Pero traspaso metafísico, así que ella, mientras se pone, en único golpe, pone el sentido de mundo y de vida a través de tradición, creencia y sentencia.<sup>188</sup> Luego, si hay la posibilidad de un estatuto científico, tal cual «estatuto iusfilosófico» es a causa de la existencia de la revelación divina sobre Dios, desde que inmediatamente convertida en narración moral sobre el hombre y lo divino por las

---

<sup>187</sup> Sobre la condición del hombre paradoja, “(...) la unidad de la regla y del respeto del bien es sustituida por el combate de Dios y del Mal, se revela la doble naturaleza contradictoria del hombre, criatura de Dios marcada por el pecado original, que explica a la vez que la redención sea para todos y que haya muchos llamados y pocos elegidos. Ese estallido del Ego, esa reconstrucción siempre parcial y posible de un Ego a partir de la lucha entre el Ello y lo que está por encima del Ego, que aparece en todos los momentos de la historia como antihumanismo, es, por el contrario, **el punto de partida de la invención del Sujeto en la cultura occidental.**” [letra negrita añadida] TOURAINE, Alain: Crítica de la modernidad. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1993. p. 62-63

<sup>188</sup> “(...) el libro de la naturaleza tenía que estar escrito en un lenguaje de signos que pedía para ser descifrado más que una mera *hermenéutica*. El *libro de la historia* es el primero que el hombre escribiera en su propio lenguaje... Ante todo, la hermenéutica no apunta a la univocidad de lo que ella somete a su arte interpretativo, o sea, no apunta a esa *calidad* que tenga que apropiarse una comunicación o hasta una revelación incluso cuando el trato con los hechos no confirme la premisa de que la intención era transmitir algo. La hermenéutica se ocupa de aquello que no sólo debe tener o no tener un sentido determinado, que pueda mantenerse a través de todas las épocas, sino de lo que, justamente por su polisemia, asume en su significación sus variadas interpretaciones. Ella atribuye a su objeto la capacidad de enriquecerse mediante una interpretación continuamente nueva, de manera que aquél base precisamente su realidad histórica en asumir nuevas formas de lectura, en ser soporte de nuevas interpretaciones. Únicamente con el tiempo y en amplios horizontes históricos se realiza lo que no puede estar ni ser poseído simultáneamente, de una vez para siempre, en un estado de univocidad. La metáfora de la conversión lingüística del ser está completamente al servicio de un concepto de *ser opuesto* al ideal de la objetivación científica.” BLUMENBERG, Hans: La legibilidad del mundo. Trad. Pedro Madrigal Devesa. Barcelona: Paidós, 2000. p. 22-23

manos modernas.<sup>189</sup> René Descartes es clarísimo en este sentido, como a continuación. “Enfin, s’il ya encore des hommes qui ne soient pas assez persuadés de l’existence de Dieu & de leur ame, par les raisons que j’ay apportées, ie veux bien qu’ils sçachent que toutes les autres choses, dont ils se pensent peut estre plus assurés, comme d’avoir un corps, & qu’il a des autres & une terre, & choses semblables, sont moins certaines. Car, encore qu’on ait une assurance morale de ces choses, qui est telle, qu’il semble qu’a moins que d’être extravaillant, on n’en peut douter, toutefois aussi, a moins que d’être déraisonnable, lorsqu’il est question d’une certitude metaphysique, on ne peut nier que ce ne soit assés de fuir, pour n’en estre pas entièrement assuré, que d’avoir pris garde qu’on peut, en mesme façon, s’imaginer, estant endormi, qu’on a un autre corps, & qu’on voit d’autres autres, & une autre terre, sans qu’il en soit rien. Car d’où fait on que les pensées qui viennent en songe sont plutôt fausses que les autres, vû que souvent elles ne sont pas moins vraies & expresses ? Et que les meilleurs esprits y estudient, tant qu’il leur plaira, ie ne croy pas qu’ils puissent donner aucune raison qui soit suffisante pour ôter ce doute, s’ils ne présumptent l’existence de Dieu. Car, premierement, cela mesme que j’ay tantost pris pour une règle, a sçavoir que les choses que nous concevons tres clairement & tres distinctement, sont toutes vraies, n’est assuré qu’a cause que Dieu est ou existe, & qu’il est un être parfait, & que tout ce qui est en nous vient de luy. (...) Or, après que la connoissance de Dieu, & de l’ame nous a ainsi rendus certains de cete règle, il est bien aisé a connoître que les rêveries que nous imaginons estant endormis, ne doivent aucunement nous faire douter de la verité des pensées que nous avons estant éveillé. (...) Car enfin, soit que nous veillions, soit que nous dormions, nous ne nous devons jamais laisser persuader qu’a l’evidence de nostre raison. Et il est a remarquer que ie dis, de nostre raison, & non point, de nostre imagination ny de nos sens. Comme, encore que nous voyons le soleil tres clairement, nous ne devons pas juger pour cela qu’il ne soit que de la grandeur que nous le voyons (...) le suis toujours demeuré ferme en la resolution que j’avois prise,

---

<sup>189</sup> “La revelación provoca un movimiento en la relación del hombre con lo divino, con Dios. Al principio encontramos el asombro ante el poder de un asesinato que se justifica, un poder que se trasciende a sí mismo hasta divinizarse en la conciencia de los miembros de la comunidad y que se revive a través del miedo de la comunidad a la violencia. La nueva relación se va a entablar a partir del perdón. La divinidad que se manifiesta en la recuperación de la víctima no desculpabilizará a los hombres de su violencia, sino que les ofrecerá un nuevo futuro. Se abrirá, así, **una forma de vida nueva ofrecida por la víctima, que eliminará los miedos y generará una nueva y distinta responsabilidad en el camino de la reconciliación. Aparece una divinidad que a través de la víctima ofrece una fraternidad definitiva, “aunque con sufrimientos”... La verdadera trascendencia, incluso cuando intenta “mantenerla a raya”, se le impone superando su empeño de permanecer en los límites de la estricta ciencia antropológica.** [letra negrita añadida] GARCÍA MARTINEZ, Francisco: La humanidad re-encontrada en Cristo. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006. p. 62

de ne fuppofer aucun autre principe, que celuy dont ie vien de me feruir pour demonftrer l'exifftence de Dieu & de l'ame, & de ne receoir aucune chofe pour vraye, qui ne me femblaft plus claire & plus certaine que n'auoient fait auparauant les demonsftrations des Geometres. Et neanmoins, i'ofe dire que, non feulement i'ay trouué moyen de me fatisfaire en peu de tems, touchant toutes les principales difficultez dont on a couftume de traiter en la Philofophie, mais auffy, que **i'ay remarqué certaines loix, que Dieu a tellement eftablies en la nature, & dont il a imprimé de telles notions en nos ames, qu'après y auoir fait affez de reflexion, nous ne fçaurions douter qu'elles ne foient exactement obferuées, en tout ce qui eft ou qui fe fait dans le monde. Puis en confiderant la fuite de ces loix, il me femble auoir defcouuert plufieurs veritez plus vtiles & plus importantes, que tout ce que i'auois appris auparauant, ou mefme efpéré d'apprendre.**"<sup>190</sup>

Para demostrar el principio ontológico cartesiano, que es el principio epistemológico secular moderno, se conduce bala la prueba de que el hombre es «simulacro del divino» o «imago Dei»: si Dios existe o no, la certeza o incerteza no tiene la fuerza para constituir o destituir las posibilidades del hombre respecto su experiencia, hasta el punto que se lo impida progresar en género y especie, ya que es dicho imperfecto.

El hecho de ser, tal vez, imperfecto no torna su conducta terrena fatal, sino que se la impulsa hacia el genial.<sup>191</sup> Así que en el alma del hombre se inscribe los designios de este Dios, de modo que el hombre pasa a ser libre para conducirse sin esta prueba, a causa de que tiene la razón y sus consecuencias o ecos desde luego dispuestos y dibujados.

Sobre las consecuencias se toca a la hermenéutica sobre los límites y las posibilidades de la elaboración del estatuto de la vida a través de la «ciencia, doctrina y cátedra». Ésta es concordia que también mereció corroboración de Kant cuando dice que “naturalmente, nadie puede jactarse de *saber* que existe Dios existe y que hay una vida futura; si lo sabe, es el hombre que vengo buscando

---

<sup>190</sup> DESCARTES, René: Oeuvres de Descartes. Discours de la Méthode & Essais. Tomo VI. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophie J. Vrin, 1973. [Quatrième partie – 25 / Cinquième partie – 20], p. 37-41 [letra negrita añadida]

<sup>191</sup> La “genialidad de la especie humana — Si, según la observación de Schopenhauer, hay genialidad en el hecho de acordarse, de una manera coherente y viva, de lo que nos ha sucedido, en la aspiración al conocimiento de la evolución histórica — que hace resaltar cada vez más poderosamente los tiempos modernos sobre los tiempos antiguos y que, por vez primera, ha roto los viejos límites entre la naturaleza y el espíritu, el hombre y la bestia, la moral y la física —, se podría reconocer una aspiración a la genialidad en el conjunto de la humanidad. La historia, pensada en su totalidad, sería la conciencia cósmica.” NIETZSCHE, Friedrich: Humano, demasiado humano. Trad. Carlos Vergara. Madrid: Edaf, 1979. p. 380

desde hace ya mucho tiempo. Todo saber (cuando se refiere a un objeto de la mera razón) es comunicable, y, por consiguientemente, podría también esperar que mi saber, instruido por ese hombre, fuese extendido de forma tan admirable.<sup>192</sup>

Desde este concierto, el alma y la conciencia del hombre son las que fundan la perspectiva de la relación moderna con el mundo, cuya extensión es el procedimiento y el método elaborado, entonces, desde las leyes y las reglas que están inscritas en el mosaico de la tradición de muchos hombres y formas de vida y de la costumbre de vivir hacia un objetivo u otro.<sup>193</sup> De todas formas, el cristianismo, como religión, como valor, como teología o aun como mosaico de la actuación humana, simplemente, ahí permanece como recogedor de todos los bienes y males que enmarcan las huellas, rasgos y pasos del hombre sobre la Tierra: “car Dieu nous ayant donné a chafcun quelque lumière pour difcerner le vray d’auec le faux, ie n’euffer pas creu me deuoir contenter des opinions d’autruy vn feul momento, fi i ene me fuffe propofé d’employer mon propre iugement a les examiner, lorqu’il feroit tems; et ie n’euffe efperé de ne perdre pour cela aucune occafion d’en trouuer de meilleures, en cas qu’il y en euff. Et enfin ie n’euffe fceu borner mes defirs, ny eftre content, fi ie n’euffe fuiui vn chemin par lequel, penfant eftre affuré de l’acquifition de toutes les connoiffances dont ie ferois capable, ie le penfois eftre, par mefme moyen, de celle de tous les vrais biens qui feroient iamais en mon pouuoir ; d’autant que, noftre volonté ne fe portant a fuiure ny a fuir aucune chofe, que felon que noftre entendement luy\* reprefente bonne ou mauuaifes, il fuffit de

---

<sup>192</sup> KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [EL CANON DE LA RAZÓN PURA. Sección tercera. “La opinión, el saber y la creencia.”, A 829/ B 857], p. 644

<sup>193</sup> Los modernos, además de hacer exegesis sobre sí mismo y su tiempo, extienden este análisis más allá de su época, así que determinan, al menos para los que viene luego después, los contemporáneos, el sentido suprahistorico de humanidad y hombre y, luego, la historiografía que los aporta. Sin embargo, se así hacen es a causa del papel de la «tradición». Tradición que siempre puede sufrir nuevas lecturas e interpretaciones, así que es la fuente de la posibilidad de la reforma del pensamiento iusfilosófico, desde siempre. Karol Wojtyła expresa la fuerza de la tradición, cuando dice que “en este sentido, es muy significativo que, en el contexto actual, algunos filósofos sean promotores del descubrimiento del papel determinante de la tradición para una forma correcta de conocimiento. En efecto, la referencia a la tradición no es un mero recuerdo del pasado, sino que más bien constituye el reconocimiento de un patrimonio cultural de toda la humanidad. Es más, se podría decir que nosotros pertenecemos a la tradición y no podemos disponer de ella como queramos. Precisamente el tener las raíces en la tradición es lo que nos permite hoy poder expresar un pensamiento original, nuevo y proyectado hacia el futuro. Esta misma referencia es válida también sobre todo para la teología. No sólo porque tiene la Tradición viva de la Iglesia como fuente originaria, (104) sino también porque, gracias a esto, debe ser capaz de recuperar tanto la profunda tradición teológica que ha marcado las épocas anteriores, como la perenne tradición de aquella filosofía que ha sabido superar por su verdadera sabiduría los límites del espacio y del tiempo.” PABLO II, Juan.: “*Fides et Ratio*”, *Juan Pablo II Encíclicas para su estudio*. n. 85 [en línea], (14 de septiembre de 1998). Disponible en <[http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/_INDEX.HTM)> [consulta: 05 de junio de 2009].



bien iuger, pour bien auffy tout fon mieux, c'eft a dire, pour acquerir toutes les vertus & lorfqu'on eft certain que cela eft, on ne fçauroit manquer d'eftre content."<sup>194</sup>

Por lo tanto, el alma desde la conciencia representada a través del estatuto y viceversa, pasa a expresar el sentido de libertad del hombre respecto a la reflexión sobre su destino, pero de acuerdo con el destino gravado por lo divino en su alma. Otra vez, vale la enseñanza de Hans Blumenberg, así que, lo que sucede es que “la revelación bíblica aparece aquí como el restablecimiento de aquella función que la creación había tenido antes del pecado original: conducir a la criatura hacia su Creador. Sólo la caída en el pecado le reportó al hombre la pérdida de esta fuente de conocimiento y, con ello, del sentido de orientación necesario para volver a encontrar la vía hacia Dios. «De ahí que este libro que es el mundo quedó, por así decirlo, extinguido y borrado, haciéndose necesario otro libro a fin de que aquél fuera iluminado para recibir las metáforas de las cosas (*ut accipere metaphoras rerum*). Se trata del libro de las Escrituras, que presenta las semejanzas, las propiedades y las metáforas de las cosas tal como están escritas en el libro del mundo (*similitudines, proprietates et metaphoras rerum in libro mundi scriptarum*). Pues este libro de las Escrituras vuelve a poner de nuevo a todo el mundo en condiciones de conocer, alabar y amar a Dios. Si Dios se ha convertido en el autor de los dos libros, el hombre le ha puesto en un aprieto, al no ser capaz ya de leer los signos de la naturaleza, mediante los cuales ésta remite a su Creador, como lo hacía en el primitivo estado paradisiaco, cuando él diera a las cosas su verdadero nombre. Se ha perdido la óptica originaria del mundo.”<sup>195</sup>

En concreto, la idea de hombre es definida por el designio de la naturaleza. Y, al mismo tiempo, la idea de humanidad es definida por el hecho de que, luego, todos los hombres son parientes a causa de este designio. Hombre y humanidad conllevan el destino universal o cosmopolita tal cual.<sup>196</sup> Por consecuencia, este destino, luego, se revela la condición primera del hombre en la Tierra, así que se concreta en torno a la noción de «naturaleza humana» que, a su vez, «imperfecta»

---

<sup>194</sup> DESCARTES, René: Oeuvres de Descartes. Discours de la Méthode & Essais. Tomo VI. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophie J. Vrin, 1973. [Troisième partie – 25/10], p. 27-28

<sup>195</sup> BLUMENBERG, Hans: La legibilidad del mundo. Trad. Pedro Madrigal Devesa. Barcelona: Paidós, 2000. p. 57

<sup>196</sup> “En el hombre (como única criatura racional sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su razón sólo deben desarrollarse por completo en la especie, mas no en el individuo. La razón es en una criatura la capacidad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas por encima del instinto natural y no conoce límite algunos a sus proyectos.” KANT, Immanuel: Lecciones sobre la filosofía de la religión. Trad. Alejandro del Río y Enrique Romerales. Madrid: Ediciones Akal, 2000. p. 6

debe ser perfeccionada. René Descartes apunta la petición de principio de su constante intento por la «perfección»: ¡juzar bien para obrar bien! Desde ahí el mundo de la moralidad establece su «estatuto», el mundo de la *praxis* se realiza y, por fin, el hombre encuentra su estadio de felicidad plena y absoluta, pues que se encuentra en conexión con su naturaleza, con su legado de progresar su naturaleza a través del uso absoluto de todas las potencialidades de esta razón que lo divino se le regaló, tanto para ser satisfecho respecto lo espiritual, como en lo moral.<sup>197</sup> De modo abreviado, se trata de «Imago Dei» o el aspecto de la «naturaleza como el libro de la hermenéutica o como representada en el hombre como sujeto universal», que concreta el mundo de la moralidad, a su vez, el mundo de la actuación y de las relaciones del hombre, hasta el punto que, sin este modelo conformado, la *praxis* y lo poético serían cortados pronto.<sup>198</sup>

Ahora bien, si la relación filosofía y el derecho existe (como premisa) y, luego, se establece en la Modernidad como «estatuto» y «quehacer», es debido al hecho de que ésta es el periodo de la consagración del modelo divino por el dibujo del hombre. En ella se borra el espacio en que la naturaleza humana engendra la petición de conocimientos y ontologías, a través de la unidad (concordancia o coherencia) del «estatuto» que tanto se funda y fundamenta por su «quehacer» y viceversa. Dicho de otro modo, la Modernidad representa «teología *archetypa* y *ectypa*» kantianas, como retrato del esfuerzo, empeño y empresa del hombre sobre sí y su entorno.<sup>199</sup>

---

<sup>197</sup> “En la psicología entera del *Evangelio* falta el concepto de culpa y de castigo; asimismo, el concepto de premio. El «pecado», cualquier relación distanciada entre Dios y el hombre, se halla eliminado, — justo eso es la «buena nueva» (...) La vida del Redentor no fue otra cosa que esa práctica — tampoco su muerte fue otra cosa ... Él ya no necesitaba para su trato con Dios, fórmulas ni ritos — ni siquiera la oración... únicamente con la *práctica* de la vida se si siente uno «divino», «bienaventurado», «evangélico», «hijo de Dios» en todo tiempo.” NIETZSCHE, Friedrich: El Anticristo: maldición sobre el cristianismo. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2002. p. 33-34

<sup>198</sup> “se llama teoría incluso a un conjunto de reglas prácticas, siempre que tales reglas sean pensadas como principios, con cierta universalidad y, por tanto, siempre que hayna sido abstraídas de la multitud de condiciones que concurren necesariamente en su aplicación. Por el contrario, no se llama *práctica* a cualquier manipulación, sino a aquella realización de un fin que pensada como el cumplimiento de ciertos principios representados con universalidad. Por muy completa que sea la teoría, salta a la vista que entre la teoría y la práctica se requiere aún un término medio como enlace para el tránsito de una hacia la otra, pues el concepto de entendimiento, concepto que contiene la regla, se tiene que añadir un acto de la facultad de juzgar por medio del cual el práctico distingue si algo cae bajo la regla o no.” KANT, Immanuel: Teoría y práctica. Trad. M. F. Pérez López y Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1993. [En torno al topico «tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica»] p. 3-4

<sup>199</sup> “...El conocimiento de todo lo que tiene lugar en Dios es lo que llamamos **teología *archetypa***, y éste sólo tiene lugar en él. El sistema de los conocimientos de aquello que de Dios reside en la naturaleza humana se llama **teología *ectypa***, y puede ser muy deficiente: Pero constituye un sistema porque lo que inteligimos por razón puede pensar ser como formando una unidad. La totalidad de todo conocimiento posible acerca de Dios

Por consecuencia, si hay autonomía y libertad del hombre para componerse y concretarse tal cual a través de su dimensión moral y, luego, antrópica, incluso la jurídica, es por antonomasia.

Para resumir, el hombre no sigue siendo un reflejo de la imagen del divino, sino que ahora es él que aporta el destino respecto al cumplimiento de los designios de esta condición, a su pleno mando. Mando este cuyo espesor se convierte, en fin, no la noción de naturaleza entre filosofía y derecho, sino que la noción de naturaleza como universo del ser.

En definitiva, la Modernidad sólo alcanza eco historiográfico (más allá del histórico)<sup>200</sup> respecto el hombre y humanidad terrenal, a causa de la elaboración de la revelación divina y exegesis bíblica a través de la síntesis teológica de la razón «doble» y su verbo manejado como un saber de la clase relevo.

Para decirlo con otras palabras, el proyecto secular de hombre y humanidad rellena el concepto de naturaleza desde lo natural, como creación del hombre. Así que el tradicional misterio del mundo, no significa más la cosa en sí o, aún el universo del ser. Y, tampoco el tradicional misterio de la vida humana se resigna al universo del deber ser. Todo lo contrario. El «Orden del mundo o su zona de experiencia anímica» es convertida en el universo del deber ser, al paso que el ordenamiento del mundo de la vida humana, experiencia corpórea, se convierte en el universo del ser. Lo inédito de la Modernidad es esta conversión enseñada.

Además, lo novedoso es el hecho de que ésta inversión asume una narrativa. En verdad, una retórica sobre la conversión ontológica como integral mando o dibujo

---

no es posible para el hombre, ni siquiera por una Revelación verdadera. Pero es una de las más dignas consideraciones el ver hasta dónde puede llegar nuestra razón en el conocimiento de Dios.” [letra negrita añadida] KANT, Immanuel: Lecciones sobre la filosofía de la religión. Trad. Alejandro del Río y Enrique Romerales. Madrid: Ediciones Akal, 2000. p. 66

<sup>200</sup> “(...) el siglo XIX, fue llamado “**el siglo de la historia**”, **puede considerarse también para esta historia erudita y objetivista, como la verdadera culminación de su curva de desarrollo general**. Pues es claro que si bien esta historia erudita y positivista ha sobrevivido hasta el presente, atravesando todo el siglo XX, también es fácil comprobar que durante los últimos cien años *no* ha conocido prácticamente *ni un solo progreso cualitativo* digno de mención, reproduciéndose casi sin cambios bajo el mismo modelo y bajo los mismos cánones que alcanzó con ese proyecto del positivismo germano de la segunda mitad del siglo XX. Doble culminación, tanto del discurso filosófico como del discurso erudito sobre la historia, complica en el siglo XIX, que a su vez expresa también de modo mediado y complejo pero igualmente claro y sintomático, el subyacente movimiento también de llegada a su punto histórico de **clímax** de la propia modernidad capitalista, dentro de los límites del pequeño continente europeo. Ya que recorriendo una vez más con las botas de siete leguas de la larga duración de la historia de esta modernidad es posible registrar el hecho de que, *dentro de Europa* — pero sólo *dentro* de este espacio europeo, y — *no* a nivel planetario —, dicha modernidad ha alcanzado igualmente su punto de culminación y de más alto desarrollo precisamente durante ese rico y complejo siglo XIX de su historia.” [letra negrita añadida] AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio: La historiografía en el siglo XX: historia e historiadores entre 1848 y ¿2025? [S.l.]: Montesinos, 2004. p. 31

del hombre, a pesar de la prueba sobre la existencia o ausencia de lo sobrenatural o divino, o, en sencillo, Dios.<sup>201</sup>

Otra vez, la sentencia es que la Modernidad se funda y se fundamenta desde Dios, aunque su retórica si lo reproche como fundación y se lo encaje desde principios morales y particulares, desde el culto de las religiones y teologías, donde todas ellas, por obvio, se pregonan distintas de la racionalidad de la ciencia, a la vez que fincadas en el ritual de la fe.<sup>202</sup>

Para el caso, vale mencionar la enseñanza de Lluís Xirinacs que, sobre el tema, consagra que “tanto los materialistas como los espiritualistas podrían afirmar que en cada nivel encontramos *Vida y Estructura*, que cada nivel tiene un alma y cuerpo, aunque en los niveles exteriores se ve más el cuerpo, hasta el caso extremo tratado por la Geometría analítica y por la Cinemática — partes de la Mecánica —, las cuales tratan de un cuerpo sin alma, de unas estructuras sin dinámica. Por el contrario, en los niveles superiores se ve más el espíritu, hasta el caso extremo, tratado por la Teología, cuyo objeto propio es este ser, Vida pura sin Estructuras, al que llamamos Dios. Espacio-Tiempo absoluto de Minkowsky y Dios-espíritu absoluto del judeo-cristianismo, he aquí dos realidades extremas y extrañas. La primera, Estructura pura, la segunda, Vida pura. Irreducibles entre sí, y colaborando ambas durante toda la Gran Historia del Universo: El espíritu cerniéndose sobre la superficie de las aguas. ¡Agua y espíritu! Los dos símbolos preferidos de la Sagrada Escritura. Un mundo de partículas elementales totalmente

---

<sup>201</sup> “(...) Este siglo ha sido y sigue siendo escenario mundial, total, de una lucha o guerra abierta, de carácter material y moral, entre los principios del juicio reactivo (despotismo y dogmatismo) y los principios que informan el juicio progresivo (el que reflexiona sobre la propia modernidad). No hay, pues, otro horizonte que el que definen estos conflictos materiales, militares, sociales y morales. No hay otros términos que los que esta dualidad de luz y sombras expresa, por mucho que deba concebirse esa dualidad de modo complejo y nada ingenuo. No hay, pues, ni en lo social ni en lo político, como tampoco en el horizonte de ideas y creencias, nada que permita hablar de postmodernidad en sentido positivo: como ámbito de respuestas y productos que van más allá del horizonte que abre la modernidad en todas sus formas.” TRIAS, Eugenio: Los límites del mundo. Barcelona: Editorial Ariel, 1985. p. 118

<sup>202</sup> Es evidente que, la «Modernidad» ya como «proceso histórico», no ha implicado el retraimiento del fenómeno religioso, sin embargo ha hecho insurgencia en contra el poder eclesiástico e institucional. No sólo en términos de fundamento del conocimiento, sino que también en términos ontológicos, tal cual se comprende acá, lo que se extiende a la rama política, económica, jurídica, de entre otras. La herencia del fenómeno religioso, especial el cristiano, estuvo proclive incluso a la dimensión identitaria, es decir, ha mimetizado e injertado ideas y acciones de acuerdo con la herencia de la religiosidad, lo que no ha evitado la presencia islámica. Así que cualquier trozo histórico que se extrae de la historia del occidente es siempre el fragmento de la mezcolanza cultural, sobre todo el universo ibérico europeo y americano, dónde tal característica se nota a ojos cerrados, de tan indudable que es. Por consecuencia, tanto «trascendencia» como «inmanencia» se fijan en la fe intelectual o religiosa, para fundamentar y compartir la búsqueda sobre los límites y probabilidades de entender y conocer, o, al menos justificar, lo que se tiene «genealógicamente natural» y «tradicionalmente moral» y viceversa. Arrojo que, sin duda, se involucra la filosofía.

desorganizadas, moviéndose desordenadamente — los físicos hablarían de entropía de valor infinito — sería una imagen aproximadamente de este espacio-tiempo. ¡Un movimiento estéril de la gran “pasta”, todavía carente de toda complicación, de espacio, que duraría en su desorden energético tiempo y más tiempo! Luego, la Vida se cierne sobre este caos y empieza la historia. De un nivel a otro el espacio-tiempo se arruga y la fuerza creadora de vueltas buscándose a sí misma a través del caos. Hasta, por fin la Vida vuelve a la Vida a través de las Estructuras, y Dios se expresa plenamente en el espacio-tiempo. La Estructura de Dios, el Verbo de Dios lleva toda el universo como algo presente, como gloria, como trofeo que deposita a los pies del Inicial que había permanecido oculto a los siglos. Nada de esto es profano. Se trata de Historia Santa. Los materialistas, prisioneros de ciertos criterios parciales de evolución, pensaban en una evolución en continuo crecimiento sin ningún punto omega. Olvidaban aquella ley, que hoy es aceptada por todos, según la cual un cambio cuantitativo mantenido a la larga lleva a un cambio cualitativo. Entonces, ¿no tiene sentido el mundo profano como algo distinto y autónomo respecto al mundo sagrado?, ¿no tiene sentido el proceso secularizador actual? Por de pronto, hay que decir que la oposición entre sagrado y profano, lo mismo que la de Estructura y Vida de qué hablamos anteriormente, no se puede llevar hasta el extremo, como suele hacerse a menudo. Normalmente se entiende por sagrado aquello que se refiere a Dios y profano aquello que se refiere al hombre o a todo lo que está por debajo del hombre, incluyendo todos los niveles inferiores. De hecho, el termino hombre resulta ambiguo.”<sup>203</sup>

Más aún, Kant ultima la tesis aquí defendida: “la creencia en Dios y en otro mundo se halla tan estrechamente unida a mi sentido moral, que, así como no corro peligro de perder la primera, tampoco necesito temer que el segundo pueda serme arrebatado.”<sup>204</sup> O sea, el destino es convenir las leyes de Dios a través del alma y de la conciencia del hombre, desde que ambas sean intermediadas por la razón que representa y determina la disponibilidad respecto a la conexión con el mundo viviente. La noción de unidad y universalidad respecto al estatuto y al quehacer se concretan con la participación teórica y práctica en la existencia, así que el hombre debe intermediar lo existente terrenal y todos sus pares, a la vez que está

---

<sup>203</sup> XIRINACS, Lluís M.: Secularización y cristianismo: una aportación crítica a la teología de la muerte de dios. Barcelona: Editorial Nova Terra, 1969. p. 28-29

<sup>204</sup> KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [EL CANON DE LA RAZÓN PURA. Sección tercera. “La opinión, el saber y la creencia.”, A 828/ B 857], p. 645

incorporado por la preciosa inteligencia divinal, con todos sus atributos y promesas.<sup>205</sup>

No obstante el destino, — teoría y práctica —, es construcción integral suya, aunque este destino, efectivamente, esté atrapado desde la noción de perfeccionar la naturaleza humana. En otros términos, hace falta cumplir los designios naturales. La libertad y la autonomía del hombre, aunque integral respecto al factor destino, depende del designio de la naturaleza, lo cual se queda afectado.

Es decir, la fundación de la realidad del hombre desde su razón no se le desdobra de las manos de Dios, así que el hombre vive la paradoja de contraponerse constantemente a Dios, como condición de progresar y evolucionar, mientras que, se conforma a Dios bajo la misma condición: ahí está el hombre paradoja.

Al fin y al cabo, se trata de la idea de hombre según la cual, para alcanzar su humanidad o lo céntrico, tiene que «disponerse (libertad) de sí mismo a través de sí». Pero, bajo la condición y posibilidades del intermedio del otro, de lo excéntrico, así que trata este universal sobrenatural como moralidad. El misterio del mundo se convierte moral, es decir, estatuto o universo del deber ser.

Por consecuencia, la tradicional naturaleza excéntrica o universo del ser es normada según el designio del hombre respecto a progresar su naturaleza, desde lo natural como humano y como creación integral suya — lo natural es proyecto corpóreo a través de hombre.<sup>206</sup> La retórica de la separación entre filosofía y

---

<sup>205</sup> “La pregunta sobre qué es el hombre se ha traducido en innumerables intentos de determinación, a guisa de definiciones. Las clases de lo que hoy día se llama antropología filosófica se pueden reducir a *una* de estas dos alternativas: el hombre es un ser pobre o un ser rico. El que el hombre no esté fijado, biológicamente, a un determinado ambiente puede ser entendido como una carencia fundamental en el equipamiento adecuado para su autoconservación o como la apertura a la plenitud de un mundo donde se acentúan otras cosas que las meramente vitales. Al hombre le hace creativo el apremio de sus necesidades o *bien* el trato lúdico con su exuberancia de talentos. Es un ser incapaz de hacer nada porque sí, o bien el único animal capaz del *act gratuit*. El ser humano es definido por aquello que le falta o por el simbolismo creador con que está alojado en sus mundos particulares. Es el contemplador del universo desde el centro del mundo o el excéntrico expulsado del paraíso a un corpúsculo de tierra sin significado. El ser humano encierra en sí mismo, bien estratificado, lo que produce toda la realidad física o es el ser carencial dejado en la estacada por la naturaleza, atormentado por residuos de instintos que se han convertido en algo incomprendido y sin funciones.” BLUMENBERG, Hans: Las realidades en que vivimos. Trad. Pedro Madrigal. Barcelona: Paidós, 1999. p. 115

<sup>206</sup> “Por eso esta Ciencia debe ser, en uno de sus aspectos principales, una teología civil razonada de la providencia divina. La cual parece haber faltado hasta ahora, porque los filósofos se han ignorado totalmente, como los estoicos y los epicúreos, pues éstos dicen que una concurrencia ciega de átomos agita, y aquellos que una sorda cadena de causas y efectos arrastra, las acciones de los hombres; o bien la han considerado solamente bajo el orden de las cosas naturales, por lo que llaman a la metafísica «teología natural», en donde contemplan este atributo de Dios, y lo confirman con el orden físico que se observa en los movimientos de los cuerpos, como las esferas y los elementos, y en la causa final observada sobre las otras cosas naturales menores. Y precisamente debieron razonarla en la economía de las cosas civiles con toda la propiedad de la palabra, según la cual la providencia fue llamada “divinidad” de “*divinar*”, “adivinar”, o entender lo desconocido a

teología, bajo el progresar el hombre desde «valores» son grandes ejemplos.<sup>207</sup> Uno de los discursos de la secularización moderna que ilustra esta hipótesis es el creacionismo.<sup>208</sup>

Para que quede claro, el proyecto ilustrado ha agregado nuevos fines a la cosmología cristiana de cuño medieval, especial sobre imponerse en contra al creacionismo, bajo la proposición y no sustitución de ello, por el evolucionismo.

En verdad, evolucionismo es el desarrollo del creacionismo, a partir del consenso sobre la naturaleza divina. Pero se prescribe y se describe según la especulación de la inteligencia humana. Kant dice que “se puede tranquilamente creer que, si el *Evangelio* no hubiera enseñado primero las leyes éticas universales en su pureza íntegra, la razón no las hubiera conocido en su perfección, aunque

---

los hombres, que es el porvenir, o lo desconocido de los hombres, que es la conciencia; y ésta es la que propiamente ocupa ahora la primera y principal parte del objeto de la jurisprudencia, que son las cosas divinas, de las cuales depende la otra que la completa, que son las cosas humanas. Por tanto, esta Ciencia debe ser una demostración, por decirlo así, de la historia de los órdenes que ella, sin ningún aviso o consejo humano, y a menudo contra los propósitos de los hombres, ha dado a esta gran ciudad del género humano, pues, aunque este mundo ha sido creado y particular en el tiempo, los órdenes que ella le ha puesto son universales y eternos.” VICO, Giambattista: *Ciencia Nueva*. Trad. Rocío de la Villa. Madrid: Tecnos, 1995. p. 165

<sup>207</sup> “La conversión de religión en ciencia cuando se identifica la fe con religión es algo más que una metáfora. En la cultura occidental hay un trasvase permanente de las formas de racionalidad que surgen en la ciencia hacia la justificación teológica. Esto es curioso ya que antes de la revolución científica el trasvase se dio en sentido opuesto... el positivismo como pseudoreligión y la religión tradicional como pseudoracionalismo no pueden seguir argumentando sobre la competencia de razón y fe puesto que en ambos polos se da el recurso a la fe o el recurso al método.” (...) el esquema de incompatibilidad y sus sustitución por la **tesis de la cooperación de la razón y fe**. Esta tesis ha llegado a ser la perspectiva dominante en nuestro siglo y en un sentido que no pretende ser evaluativo podría decirse que se ha convertido en la ideología de las relaciones entre razón y fe. En términos groseros, un buen resumen de la situación sería la vieja frase contra los estoicos: “hoy día hasta los cuervos en los tejados graznan paradigmas”. Hemos pasado de Descartes a Wittgenstein sin solución de continuidad. El reconocimiento de que hizo Gadamer de la filosofía wittgensteiniana en años recientes significa algo más que un redescubrimiento por parte de la herencia hermenéutica de la corriente analítica. **Se trata más del encuentro de hermanos separados que siempre han llevado la misma sangre: distintos fenotipos del mismo genotipo. (...) La eliminación de incompatibilidades gnoseológicas se hizo simultáneamente en cada uno de los campos: cada uno reenvió al otro campo los problemas gnoseológicos. Sin embargo, contemplando el proceso de una forma general, el resultado fue único en todos ellos. La compatibilidad pragmática ya sólo fue un subproducto de primer paso: cada campo se autojustificaba por su función de utilidad y no existían interferencias.** [letra negrita añadida] GONZÁLEZ MONTES, Adolfo; BRONCANO, Fernando: *Fe y racionalidad: una controversia sobre las relaciones entre Teología y teoría de la racionalidad*. Ciudad Rodrigo: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XXIII, 1994. p. 46-49

<sup>208</sup> “... la literalidad del Génesis puede atraer por su sencillez que, para muchos, es suficiente e incluso deseable, mientras que las opiniones científicas son complejas y carente de la rotundidad del texto religioso. Sin embargo, la dicotomía **creación-evolución es falsa**, pues no son conceptos mutuamente excluyentes y, de hecho, no sólo muchos científicos, evolucionistas son religiosos practicantes, sino que en la controversia norteamericana los representantes de los distintos credos cristianos se han opuesto al creacionismo. El Génesis no es un análisis científico sobre el origen de la Tierra y de la vida, sino una narración de los orígenes religiosos del pueblo de Israel...” [letra negrita añadida] LÓPEZ- FANJUL DE ARGÜELLES, Carlos; TORO, Miguel Ángel Ibañez: *Polémicas del evolucionismo*. Madrid: Eudema, 1987. p. 36

ahora, puesto que ya existen, cada uno puede estar convencido de su exactitud y validez mediante la sola razón.<sup>209</sup>

Resulta que la religión cristiana se ha reducido a la ética. La moral racional se ha tomado evangélica.<sup>210</sup> En efecto es legítimo el aventamiento, aunque a las medias, del «secular *versus* sagrado» como sinónimo de discurso de la secularización dicha moderna.

Por causalidad, vale decir que es equivocado interpretar la filosofía moderna por su cáscara, desde el hilo conductor de un proceso histórico. Hace falta tomarla desde los hechos como accidentes superficiales, así que se valora la absorción y la asimilación de los sentidos del humano anteriores, dichos humanistas, según el discurso de excelencia y de dignidad del elemento humano. No obstante, el hecho de que se trata de concierto captado y aplicado en la misma época que se elabora, se lo ha disfrazado novedoso y original.

Para así decirlo, este discurso dicho «moderno», no se hizo creación de la filosofía del hombre tampoco de una antropología estrenada. Mucho menos ha existido el intento de determinar la esencia del hombre: las crónicas humanistas, — categoría nada homogénea —, son antimetafísicas por designación, respecto a la elaboración del discurso sobre la esencia del hombre ante Dios, o el dibujo del hombre paradoja tradicional, según el historial moderno.

Mientras tanto, por consecuencia, el universal respecto el misterio o sentido de la vida se convierte natural o biológico: quehacer o universo del ser, es el desarrollo de lo natural y, luego, se hace a través del precepto de humanidad, es decir, se torna proyecto anímico.<sup>211</sup>

---

<sup>209</sup> KANT, Immanuel: Pedagogía. Trad. Lorenzo Luzuriaga. Madrid: Akal, 1983. p. 57

<sup>210</sup> “En primero lugar, hay que tener claras la precedencia y la intención de los *Evangelios*. No son trabajos de historia, son manifestaciones de fe. La Biblia, tal como se conoce hoy, fue confeccionada en el siglo III a partir de múltiples documentos escritos por muchas manos distintas. Los cuatro *Evangelios* fueron escogidos de entre todos los *Evangelios* escritos no porque fueran los más correctos históricamente, sino porque proporcionaban una visión de la vida de Jesús acorde con la iglesia temprana. Los otros *Evangelios*, algunos que han sobrevivido total o parcialmente, y otros que han desaparecido hace más de 1500 años, se conocen colectivamente como los Apócrifas. Tampoco los *Evangelios* fueron escritos en el momento por unos testigos presenciales. El tema de su fecha de escritura es muy controvertido. (...) Además, cada *Evangelio* se escribió un público distinto y contiene una mezcla, en proporciones variables, de historia, evangelismo, reportajes de segunda (y tercera y cuarta y....) mano y cuentos simbólicos. No son historia como tal, pero no cabe duda de que se basan en algo que pretendía ser una historia más o menos veraz.” POLO USAOLA, Macario: Religión y ciencia. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2007. p. 13-14

<sup>211</sup> “(...) queda clarificado que la modernidad no es lugar susceptible de ocupación en un determinado tiempo, lugar de tránsito hacia otra cosa, llámese suprahumanidad o postmodernidad. Ese «lugar» es sólo el punto de partida necesario, imprescindible, que tiene su fecha histórica de origen en lo civil, en lo político, en el ámbito de las ideas y creencias (por ejemplo, a través de un gran pacto histórico entre fuerzas sociales diversas), pero que se abre entonces a una tarea y a un recorrido que no tiene nunca límite (que es, para decirlo en forma kantiana,



El hombre construye sus perspectivas y expectativas que se le resulta humanidad, que sigue hasta hoy — lo natural es proyecto anímico a través de hombre, universo del ser.<sup>212</sup> La retórica es por la autonomía del hombre, así que la apuesta en el método, proceso y procedimientos,<sup>213</sup> como herramientas para la evolución del género humano en humanidad, desde el cerco moral, jurídico, político y social, se torna destino de Civilización e historia: “el árbol de la humanidad y de la razón — Lo que con senil miopía teméis, como un exceso de población den la tierra, pone en las manos de quienes más esperanza que nosotros una tarea grandiosa; es preciso que la humanidad se un día un árbol que cubra toda la tierra, con muchos miles de flores que se convertirán en frutos; por eso es preciso, desde ahora, preparar la tierra para nutrir a este árbol. Aumentar la savia y la fuerza que apesure el desarrollo todavía *mínimo* ahora, hacer circular por innumerables canales esa savia necesaria a la nutrición del conjunto y de lo particular: de estas o semejantes tareas se puede deducir la *medida* para apreciar si un hombre de hoy es útil o inútil. La tarea no tiene límites, es grandiosa y temeraria; todos queremos

---

ámbito infinito de una tarea infinita). Siempre cabe ahondar más y más en esa sustancia de crisis y criticismo que constituye la modernidad. Siempre cabe profundizarse más y más en la asunción y compromiso con un límite, el moderno, que es límite y frontera de lo que somos, hombres, habitantes de la frontera, sin perspectiva ninguna de régimen suprahumano si no es por la vía de una restauración despótica de lo *inhumano*.” TRÍAS, Eugenio: Los límites del mundo. Barcelona: Editorial Ariel, 1985. p. 121

<sup>212</sup> “La epistemología compleja tendrá una competencia más basta que la clásica, aunque sin disponer no obstante de fundamento, de puesto privilegiado, ni de un poder unilateral de control. (...) Se propondrá examinar no sólo los instrumentos del conocimiento en sí mismo, sino las condiciones de producción (neurocerebrales, socioculturales) de los instrumentos de conocimiento. (...) el conocimiento del conocimiento no podrá prescindir de los logros y problemas de los conocimientos científicos relativos al cerebro, la psicología cognitiva, la inteligencia artificial, la sociología del conocimiento, etc., sino que estos, para adquirir sentido, no podrán prescindir de la dimensión epistemológica: el conocimiento de los constituyentes biológicos, antropológicos, psicológicos, culturales del conocimiento, no podrá verse privado de un conocimiento de segundo grado referido a ese mismo conocimiento.” El «conocimiento del conocimiento» es, como factor esencial, una «meta-pan-epistemología» porque supera los marcos de la epistemología clásica, pero no la substituye por completo tampoco se restringe el conocimiento científico, sino que busca establecer otros saberes. MORIN, Edgar: El método III. El conocimiento del conocimiento. Trad. José L. Etcheverry Amorrotu Madrid: Cátedra, 1994. p. 32

<sup>213</sup> El método no es instrumento que facilita lo científico, sino que facilita el sentido de lo científico, o sea, de la civilización de lo humano. Como se logrará tratar, ésta es la razón según la cual el sentido del derecho en el Positivismo jurídico no está en la concordia entre estatuto y quehacer, sino que los fines más allá de esta concordia, es decir, no en el sentido de la Justicia, como se logra ventilar, sino que en el sentido de la Unidad que, a su vez, corresponde a la civilización de lo humano, a través de la Civilización jurídica. El método es principio científico. Su científicidad se basa en la autonomía del hombre, desde que le liberta del peso de los determinismos». La libertad del hombre, dicha «moderna» es garantizada por el logro del método. La autoridad nombrada «Razón» produce la extracción de la realidad de las cosas a través de un formato que dicha el contenido final, aunque no se las acondicione de antemano, sin embargo es esta sea su principal preocupación. Desde ahí, la libertad humana no tiene como contraposición «la necesidad», la cual tradicionalmente se encasilla en un justo determinismo, porque se hace desde presunto «logro» del método. El método es el específico marco del éxito de la racionalidad ilustrada porque es el intermedio de «revelación del Verbo y del verbo» y, luego, del avance del hombre relativo a garantizar la autonomía y grado de sus saberes.

participar en ella para que el árbol no se pudra prematuramente. El espíritu histórico tal vez consiga representar, con la imaginación, al ser humano y la actividad humana, semejantes, en el transcurso del tiempo, a la organización de las hormigas, a un hormiguero ingeniosamente construido. Juzgando superficialmente, toda la humanidad nos parecerá regida por el instinto, como la organización de las hormigas. Pero, después de un riguroso examen, observamos que pueblos enteros se han esforzado, durante siglos, *en descubrir y en poner a punto* nuevos medios para beneficiar a la gran colectividad humana y, finalmente, al gran árbol frutal de la humanidad; y, sea cual sea el daño causado durante estos trabajos a los individuos, a los pueblos y a las épocas, siempre habrá individuos que saldrán ganando *sabiduría*, y esta sabiduría se difundirá lentamente por las medidas que tomarán generaciones y pueblos enteros.”<sup>214</sup>

Para continuar, uno de los discursos de la secularización moderna que ilustran esta hipótesis es el evolucionismo, ahora.<sup>215</sup> Desde aquí, el hombre paradoja es

---

<sup>214</sup> NIETZSCHE, Friedrich: Humano, demasiado humano. Trad. Carlos Vergara. Madrid: Edaf, 1979. p. 522

<sup>215</sup> “El hecho evolutivo está caracterizado por tres procesos diferentes: la diferenciación temporal de las especies, su diversificación espacial y la adaptación que éstas muestran al medio que habitan. Cosa muy distinta es la interpretación que se les otorgue, y en ello difieren unas teorías de otras. La neodarwinista propone un mecanismo único – selección natural – que opera esencialmente a nivel de individuos y al que se atribuye la adaptación en su práctica totalidad, así como los cambios espacio-temporales que son consecuencia de ella. Esto equivale a decir que la hipótesis neodarwinista se asienta sobre tres conceptos fundamentales: variabilidad genética, adaptación y selección. (...) La idea evolutiva que supone que la naturaleza de un sistema es intrínsecamente inestable y está sometida a perpetua alteración, penetra en la ciencia a lo largo de la primera mitad del siglo XIX. Esta noción debe entenderse en el contexto de la Europa del momento, influida por dos revoluciones de signo muy diferente pero que contribuyen ambas a quebrantar el fijismo tradicional: la económica, fruto de la industrialización incipiente, y la social, consecuencia de las bases sentadas por la Revolución francesa. La biología fue la última de las ciencias positivas en aceptar plenamente un evolucionismo que, desde mediados del siglo XVIII, formaba ya parte de su pensamiento de una forma más o menos explícita, y lo hace como consecuencia de la conmoción provocada por la publicación de *El Origen de las Especies* en 1859.... **El postulado darwinista choca frontalmente con la concepción tradicional de designio, que no podía admitir la atribución de la armonía y belleza de los seres vivientes al crudo azar, representando por la producción ciega de variabilidad genética por mutación, seguida de la eliminación implacable de aquellas variantes menos favorecidas por acción de la selección natural. Así transcurre poco menos de un siglo hasta la incorporación plena del principio selectivo al pensamiento biológico, que ocurrió en los años 1940-50 con la llamada «Síntesis Moderna».** ... Freud proclamó con frase altisonante que al igual que Copérnico había desplazado a la Tierra del centro del universo, Darwin había despojado al hombre de su supremacía, reduciéndolo a un animal más. Lo que podríamos llamar la «cuestión de mono» fue y es, con mucho, la idea evolucionista que más ha calado en la mente popular, sin duda como señalaba Unamuno, porque «tiende a quebrantar nuestra creencia de que el hombre es un animal de excepción, creado expreso para ser eternizado» (*Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 1913) (...) Hoy, sin más pruebas en contra que entonces a favor, el prototipo ideal propuesto por algunos sectores radica les rechaza estar condicionado por lastre evolutivo alguno. A la frase de Dobzhansky «nada tiene sentido en biología si no es a la luz de la evolución», otro eminente evolucionista (R. C. Lewontin) opone «nada en la evolución humana tiene sentido si no es a la luz de la historia». Paradójicamente, este último juicio no puede ser más semejante al de Ortega: «El hombre es un animal que lleva dentro historia, que lleva dentro *toda* la historia. No cabe definición del hombre menos «darwinista»» (*Una Interpretación de la Historia Universal*, 1948-49). **Lo curioso del caso está en que el neodarwinismo no proporciona puntos de apoyo a ninguna de estas opiniones.** No deja de

consagrado en la Modernidad, desde la concentración del universo moral o copula mundi, que se hace desde el proceso de traspaso de la perspectiva metafísica tradicional para la ontología del hombre.<sup>216</sup>

Por extenso, el hombre paradoja es definido en la Modernidad desde lo natural, tanto a partir de la perspectiva del universo del deber ser o imago Dei, como a partir de la expectativa del universo del ser o copula mundi. En efecto, la ontología del hombre ensaya fundar el sentido de su origen y vivencia, así que la cuestión sobrenatural se queda artículo de fe religiosa o teológica, lo que sucede merma retórica, por supuesto.

En resumen, la tarea del hombre es librarse de su impotencia natural sin límites. Pero lo que pasa es que la elección de las vías y las verdades que se emplea se lo condena hasta el refuerzo de necesidades respecto tanto a la naturaleza y como a la ignorancia bajo el determinismo del futuro en el presente. Así que se tiene la noción de que la naturaleza no esclaviza el hombre, sino que se le liberta cada vez más.

Es decir, con el proyecto filosófico ilustrado lo determinado pasa a ser condición de la libertad humana, como disposición metafísica. Sobre el tema, incluso “Hans Blumenberg ignora completamente el significado que ha tenido la fe cristiana en la encarnación para la autocomprensión del hombre: cómo, según opinaba Hegel con

---

ser significativo el que una forma de oponerse dentro del campo estrictamente científico, sea declararse partidario de teorías evolucionistas de corte saltacionista. Las razones pueden ser bastante claras, en cuanto se pretendería así introducir una discontinuidad radical entre el hombre y el resto de los seres vivos, no ya como resultado de una intervención sobrenatural sino como producto de una insostenible revolución genética.” [letra negrita añadida] LÓPEZ- FANJUL DE ARGÜELLES, Carlos; TORO, Miguel Ángel Ibañez: Polémicas del evolucionismo. Madrid: Eudema, 1987. p. 31-37

<sup>216</sup> De nuevo sobre el sentido de «Metafísica tradicional», de forma general, se sigue el ejemplo aristotélico, así que “el fin de la ciencia teórica es la verdad, y el de la ciencia práctica, la obra. En efecto, si los prácticos indagan cómo está dispuesta una cosa, no consideran en ella lo eterno, sino lo que se ordena a algo y al momento presente.” ARISTÓTELES: Metafísica de Aristóteles. 2 ed. Trad. Trilingüe (greco-latino-española) Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998. [*Metaphysicorum liber II*, 1-2 «994<sup>a</sup>-20»], p.86. «Ontología del hombre» es conocimiento especulativo de la razón, según Kant. “Ahora, el existir lo que decimos Razón en estas ciencias, es preciso que algo sea conocido, *a priori*. El conocimiento éste puede relacionarse con sus objetos de dos maneras: o simplemente para *determinar* éste y su concepto (que en otra parte debe haberse dado) o para *realizarlo*. El primero es un *conocimiento teórico* de la Razón; el segundo un conocimiento *práctico*. En ambos casos la parte *pura* del conocimiento, más grande o más pequeña, y que es aquella en donde la Razón determina absolutamente *a priori* su objeto, merece que se la estudie antes y por separado, a fin de no mezclarla con lo que otras fuentes aporten, pues es una hacienda mal entendida la de gastar ciegamente lo que se percibe...” KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. Vol. I. Trad. Francisco Larroyo. México: Porrúa, 1990. pp. 127-128 y 131. En ambos los casos, lo importante notar es que el marco «alma-cuerpo» sintetiza los límites y posibilidades teóricas y prácticas del hombre, a pesar de la inversión moderna respecto a dar al cuerpo la función que antes era del alma y viceversa, considerándose que la fundación tanto de lo divino como de lo profano se da a través de la «razón doble» y su proyección sociopolítica que es «la nada» moderna. Es decir, la tradición aristotélica de que la metafísica se sitúa en el reino de la pura especulación, no obstante la noción de «ser» toque, mediatamente, lo «antropológico», no es sustituida, sino que incrementada.”

toda razón, dicha fe supuso una confirmación infinita de la libertad humana. También las concepciones teológicas de la baja Edad Media mantenían ese significado de la idea de la encarnación. De modo que es imposible entender cómo el hombre haya podido verse tan reducido en su derecho a la existencia y en su libertad por la teología cristiana, que no le haya quedado más salida que el golpe liberador de su autoafirmación humana contra el absolutismo teológico.”<sup>217</sup>

En los albores del recorrido filosófico, el concepto de totalidad desde el hombre, no se desencadena de una cierta ex-centricidad. Esta, como macrocosmos desde «lo secular dicho moderno», respecta, no sólo un modelo de imitación, injerencia y parámetro de los pruritos del hombre desde lo humano como «divino». Sino que refleja el propio microcosmos sobre «qué es el hombre», a la vez que el discurso de ilustración moderno se lo asume organismo entero de constitución y mediación desde sí mismo, lo que es una anticipación de la contradicción metafísica y, luego, ontológica y epistemológica.

Por consecuencia, el axioma de la razón desde la instauración de una relación que tiene como contenido pertenecer tanto a su propia «ex centricidad», desde luego extendida «centricidad», no se entiende aislada de una u otra perspectiva, aunque se atribuya privilegios a «lo existente». A modo de ejemplo, vale señalar que, según Heidegger, “en ninguna época se expuso el conocimiento acerca del hombre en forma más penetrante ni más fascinante que ésta. Ninguna época, hasta la fecha, ha sido capaz de hacer accesible este saber con la rapidez y facilidad que la nuestra. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. (...) Si el hombre sólo es hombre a *raíz del ser-ahí/Dasein en él*, la pregunta por lo que es más primordial que el hombre no puede ser, en principio, una pregunta antropológica. Toda antropología, aun la filosófica, supone ya al hombre como hombre. El problema de la fundamentación de la metafísica se enraíza en la pregunta por el ser-ahí/Dasein en el hombre, es decir, en la pregunta por su fundamento íntimo, por la comprensión del ser como finitud esencialmente existente”<sup>218</sup> En suma, la concentración de esta dimensión no corta con lo divino,

---

<sup>217</sup> PANNENBERG, Wolfhart. La secularización del cristianismo. En: LÁZARO, Pedro Álvarez (ed.): Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996. p. 386

<sup>218</sup> HEIDEGGER, Martin: Kant y el problema de la metafísica. Trad. Calvo Martínez. México: Fondo de Cultura Económico, 1996. p. 177; 193

sino que se lo incorpora pronto,<sup>219</sup> lo que es la nueva ontología moderna o la «ontología secular del hombre, por fin.

Ante lo expuesto, hace falta exponer algunas premisas para la reflexión.

Sobre la primera premisa, a pesar del tiempo histórico que se esboce y de la terminología que reciba en cada época, toda la constitución de hombre y humanidad está unida a la noción doble alma y cuerpo. Para así decirlo, sagrado y secular o profano.

Respecta a la segunda, las huellas y rasgos del hombre suelen ser leídos a partir de esta relación que, en verdad, es pugna o paradoja, desde su constitución primera. O sea, cuánto más el hombre intenta ser la actuación por su voluntad, muchísimo más se enreda desde la falta de fundación de sus pensamientos y acciones producidos por esta actuación. Así que él ruega a lo divino, a lo misterioso, a lo desconocido, a lo inaudito o, sencillamente, a Dios, como posibilidad última de justificación. Nietzsche bien ilustra esta rasgo de lo humano y su manifestación, así que se la hace el arma para la crítica respecto el «conocimiento metafísico de la secularización moderna», a la vez que subraya que es “cierto que podría haber un mundo metafísico; apenas puede negarse la posibilidad absoluta de ello. Consideramos todas las cosas con nobleza del hombre

---

<sup>219</sup> “Cuando nuestra consideración se centra en la historia del pensamiento, sobre todo en Occidente, es fácil ver la riqueza que ha significado para el progreso de la humanidad el encuentro entre filosofía y teología, y el intercambio de sus respectivos resultados. La teología, que ha recibido como don una apertura y una originalidad que le permiten existir como ciencia de la fe, ha estimulado ciertamente la razón a permanecer abierta a la novedad radical que comporta la revelación de Dios. Esto ha sido una ventaja indudable para la filosofía, que así ha visto abrirse nuevos horizontes de significados inéditos que la razón está llamada a estudiar. Precisamente a la luz de esta constatación, de la misma manera que he reafirmado la necesidad de que la teología recupere su legítima relación con la filosofía, también me siento en el deber de subrayar la oportunidad de que la filosofía, por el bien y el progreso del pensamiento, recupere su relación con la teología. En ésta la filosofía no encontrará la reflexión de un único individuo que, aunque profunda y rica, lleva siempre consigo los límites propios de la capacidad de pensamiento de uno solo, sino la riqueza de una reflexión común. En efecto, en la reflexión sobre la verdad la teología está apoyada, por su misma naturaleza, en la nota de la *eclesialidad* (123) y en la tradición del Pueblo de Dios con su pluralidad de saberes y culturas en la unidad de la fe.” PABLO II, J.: “*Fides et Ratio*”, *Juan Pablo II Encíclicas para su estudio*. n.101 [en línea], (14 de septiembre de 1998). Disponible en <[http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/_INDEX.HTM)> [consulta: 13 de junio de 2009]. Disponible en <[http://www.vatican.va/edocs/ESL0327/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/edocs/ESL0327/_INDEX.HTM)> [consulta: 12 de junio de 2009]. Véase WOJTYLA, KAROL: *Amor y responsabilidad: estudio de moral sexual*. Trad. Álvaro Huerga. Madrid: Razón y fe, 1969. 347 p.; WOJTYLA, KAROL: *Ejercicios espirituales para jóvenes*. Trad. Álvaro Huerga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982. 154 p.; WOJTYLA, KAROL: *El hombre y su destino: trabajos de antropología*. Trad. Juan Pérez-Soba. Madrid: Palabra, D.L., 1998. 299 p.; WOJTYLA, KAROL: *La fe de la iglesia*. Trad. Juan Pérez-Soba. Madrid: EUNSA, D.L., 1979. 125 p.; WOJTYLA, KAROL: *La fe según San Juan de la Cruz*. Trad. Álvaro Huerga. Madrid: La Editorial Católica, 1980. 282 p.; WOJTYLA, KAROL: *La renovación en sus fuentes: sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*. Trad. Juan Pérez-Soba. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982. 344 p.; WOJTYLA, KAROL: *Max Scheler y la ética cristiana*. Trad. Juan Pérez-Soba. Madrid: Editora Católica, 1982. 224 p.; WOJTYLA, KAROL: *Persona y acción*. Trad. Juan Pérez-Soba. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007. 350 p.; WOJTYLA, KAROL: *Signo de contradicción: meditaciones*. Trad. Álvaro Huerga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979. 264 p.

y no podemos cortar esta cabeza; sin embargo, siempre queda la cuestión de saber lo que existiría aún del mundo si, no obstante, fuese cortada. Este es un problema puramente científico y no muy propio para preocupar a los hombres; pero todo lo que hasta aquí les ha hecho considerar las hipótesis metafísicas como preciosas, temibles, agradables, lo que has ha creado, es pasión, error y engaño de sí mismo; los peores métodos se revelaron como el fundamento de todas las religiones y metafísicas existentes, quedaron refutados. Después de esto, dicha posibilidad sigue subsistiendo; pero no podemos obtener nada de ella, y mucho menos que se pueda hacer depender la felicidad, la salud y la vida, de los hilos de araña de semejante posibilidad. Porque, en último término, no podríamos enunciar nada del mundo metafísico, sino que es diferente de nosotros, diferencia que nos es inaccesible, incomprensible; sería un mundo semejante fuese de las mejor probadas, también quedaría establecido que su conocimiento es el más indiferente de todos los conocimientos; más indiferente aún de lo que es para el navegante en la tempestad el conocimiento del análisis químico del agua.<sup>220</sup>

En cuanto a la tercera premisa consiste que, si el soplo de inspiración del movimiento secular moderno es la tradición (lo moral y lo natural) y Dios (lo sobrenatural) contemplado por sus consecuencias a través del verbo del hombre (lo sobrehumano), — además, llevándose en cuenta que la fundación de todo se da en el sujeto tal cual, con todos sus atributos divinos, como ya aclarado — es axiomático, entonces, que, si el alma se cabía en el universo de lo divino y el cuerpo en el universo del profano, la Modernidad se los invierte.

En términos análogos, si el alma hace parte de la dimensión copula mundi y, el cuerpo, ahora, hace parte de la dimensión imago Dei, el embate<sup>221</sup> entre ambos concreta el universo humano o moralidad humana.

En efecto si el conocimiento metafísico se asienta en la incorporación de la revelación divina como narración divina, ésta profesada en valores morales como valores humanos, desde el principio de la naturaleza humana, se trata, en verdad, de un desdoble constante de la paradoja naturaleza y libertad.

Al fin, el extracto de la tesis filosófica del hombre paradoja es la propedéutica para entender la relación filosofía y derecho y no solamente comprenderla desde

---

<sup>220</sup> NIETZSCHE, Friedrich: Humano, demasiado humano. Trad. Carlos Vergara. Madrid: Edaf, 1979. p. 38

<sup>221</sup> «Embate» se lo toma desde una «acometida impetuosa». DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA [en línea] Disponible en <[http://buscon.rae.es/drae/SrvltConsulta?TIPO\\_BUS=3&LEMA=embate](http://buscon.rae.es/drae/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=embate)> [Consulta: 03 de junio de 2009, 15h12]

«Filosofía del Derecho» o «Filosofía Jurídica» como aplican los contemporáneos, respecto sus justificantes de existencia e interferencia sobre la reforma y revisión de la relación filosofía y derecho que se cimienta ahora.

De un lado, la nueva ontología moderna o la ontología del hombre moderno secular pues, es objeto de revisión iuscontemporánea, según las herramientas elaboradas por el error de Nietzsche; éste, de hecho, el fundamento para la creación de la filosofía del hombre paradoja. De otro, entonces, ésta es el pretexto de la existencia y de la interferencia de reforma crítica y metodológica de la «filosofía del hombre paradoja», sobre la relación filosofía y derecho.■

## DIAGRAMA-SINOPSIS IV— «HOMBRE Y HUMANIDAD».

### Historiografía secular de la nueva ontología moderna según la filosofía del hombre paradoja.

- ▶ El objeto de este apartado es enseñar, bajo lo visual, como se disponen la interpretación de la exégesis de «la nueva ontología secular moderna» respecto a la relación entre hombre y humanidad.
- ▶ La tesis de elaborada por la «filosofía del hombre paradoja» es que el desarrollo terrenal, lo que incluye todos los segmentos sobre la elucubración respecto el misterio del mundo (humanidad) y misterio o sentido de la vida (hombre) se comparte desde la paradoja «hombre y humanidad», la cual, a su turno, revela la noción de que el hombre está volcado a reflexionar sobre sí y su entorno desde las consecuencias «cuerpo-alma». Esta perspectiva «cuerpo-alma» es la concertación de la mística cristiana. Cristianismo como mística y metafísica terrena, pues, más allá de la noción religiosa y teológica.<sup>222</sup>
- ▶ Ahora bien, tales consecuencias fueron consagradas desde el proyecto humanista moderno, a través del fenómeno nombrado Modernidad. Éste es experto no sólo respecto a «discursar» sobre su tiempo, sino que, desde la interpretación de su antaño y presente, ha fijado el discurso que le sería inmediatamente ulterior, — lo contemporáneo tal cual —, así que no ha creado una historia sobre el hombre y humanidad, sino que una historiografía de designios y destinos<sup>223</sup>, es decir, la Tierra es la nada (moderna) sobre hombre, humanidad y Civilización, así que es desde ahí que el hombre debe perseverar.
- ▶ Para los contemporáneos, la nada moderna se ha convertido nihilismo, así que la crisis se instaure.<sup>224</sup> La concordia hombre, humanidad y Civilización no se establece, luego, revisión y reforma del pensamiento se hace indispensable, desde que se mantenga el marco cero de la razón doble.<sup>225</sup>

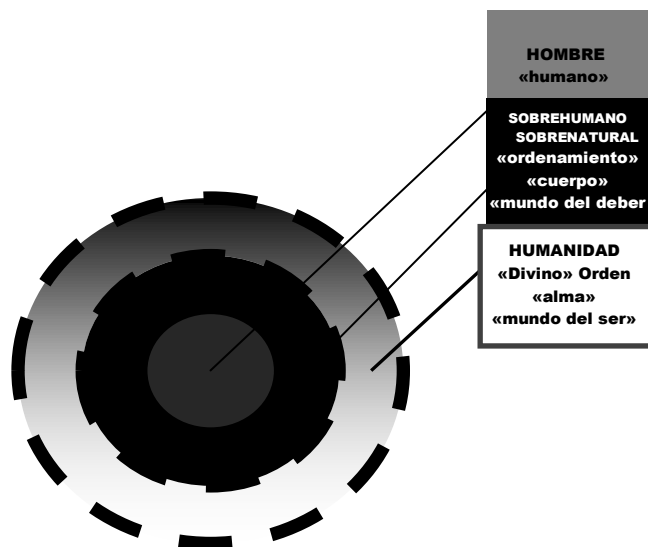
---

<sup>222</sup> El cristianismo nunca imperó tan magistral como hoy: no se trata de solamente de «religión» o «fenómeno moral, cultural y social», sino la fuente de sentido de la existencia humana desde sus primeras aspiraciones e indagaciones. Es el ícono palmario de la «humanidad» leída «curva semántica», tal cual. A pesar de la «exégesis» que se lo recoja, el cristianismo reverbera la propia riqueza del hombre que no se explica, pero que se acepta, tanto en ámbito más amplio («humanidad») como más ubicado («hombre tal cual»). El cristianismo se construye sobre «la paradoja de la desesperación», cuya respuesta definitiva, no es que no se formule, sino que siempre se suspende. De ahí el dogma de que hombre admite la ausencia de respuestas para el sentido de su vida y, luego, el axioma respecto a no descartar la posibilidad de un Creador que se lo inventa y se lo intuya. No es gratuita la especulación filosófica desde las «paredes de las Iglesias», mucho menos, que toda esa aportación sirva al «gran» proyecto ilustrado que, todavía, se insiste en continuarlo. Por lo tanto, el cristianismo revela lo que es «axiomático» a la dinámica «virulenta» de la vida del hombre ante su humanidad: el hombre no le basta dibujar a sí mismo, el mundo moral (hombre paradoja simétrico), sino que desea «dibujar la mano que se lo dibuja», el mundo dicho natural o divino (hombre paradoja ubicuo y concéntrico).

<sup>223</sup> “... los grandes filósofos del Novecientos: los límites del mundo son los límites de mi mundo. En mundo se ha ido mostrado bajo diversas dimensiones, como mundo teorético, mundo ético, mundo estético. Ahora se trata de abrir una cuarta y decisiva dimensión del mundo, la que en cierto modo subyace y determina las restantes, la dimensión histórica. Ahora este discurso crítico y metódico abre otro tramo e inviste al ««sujeto»» de un nuevo carácter y fisonomía. El mundo se define, ahora, como mundo histórico.” TRÍAS, Eugenio: Los límites del mundo. Barcelona: Editorial Ariel, 1985. p. 115

<sup>224</sup> “La consideración y el planteamiento del progreso en términos exclusivos de ilustración, nos ha dejado en la paradójica situación de acumular en nuestras manos un inmenso poder sin contar con una verdad a cuyo servicio se tenga que poner ese poder. De ahí el riesgo. Si bien se mira, no nace sino del vaciamiento de la existencia (llámese desarme moral, carencia de sentido o, más radicalmente, nihilismo). El síntoma de ese vacío se percibe en el **gigantesco esfuerzo kantiano por la refundación moral sobre la conciencia del deber**.



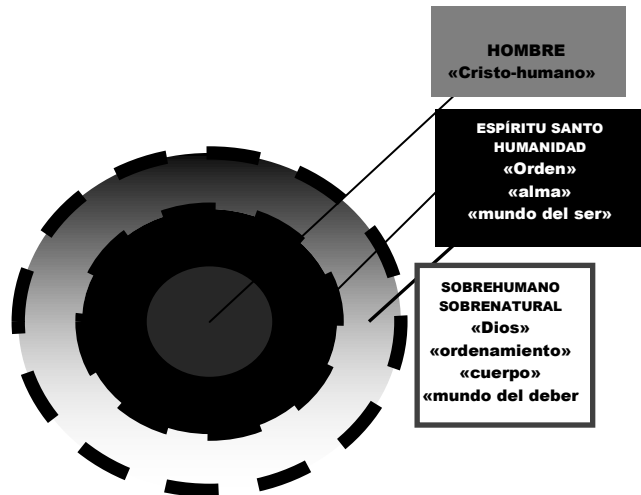


Hombre y humanidad aportan el intermedio del sobrenatural o sobrehumano. La idea de naturaleza no se lo tiene aclarada, así que el misterio del mundo así como el misterio de la vida se maduran en este espacio, a pesar de la vida del hombre, la cual es puro reflejo de todo este embate. La relación filosofía y derecho debe ser planteada desde este sobrenatural/sobrehumano.

**Plantear, pues, las cosas, en términos de sí o no a la ilustración, es un error, solo corregible en la atención a la otra verdad. Esto es, en el fondo, lo que persigue la hermenéutica.** [letra negrita añadida] GÓMEZ, Ángel Álvarez: Europa: dialéctica de la pluralidad." En: BARREIRO, José Luís; SOTO, Luís García: Europa: mito e razón. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2001. p. 170. Véase también KANT, Immanuel: La paz perpetua. Trad. Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos, 1985. 69 p.

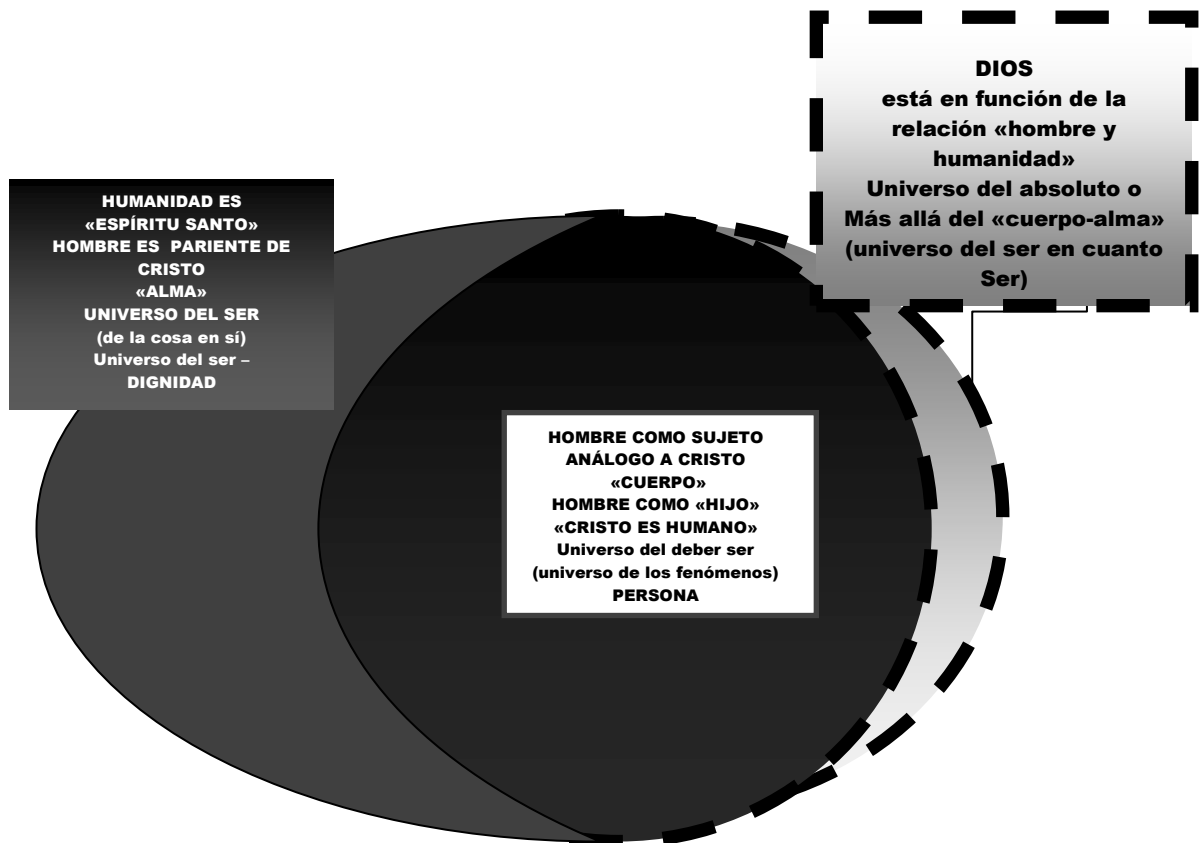
<sup>225</sup> "Si insisto tanto en el elemento metafísico es porque estoy convencido de que es el camino obligado para superar la situación de crisis que afecta hoy a grandes sectores de la filosofía y para corregir así algunos comportamientos erróneos difundidos en nuestra sociedad. 84. La importancia de la instancia metafísica se hace aún más evidente si se considera el desarrollo que hoy tienen las ciencias hermenéuticas y los diversos análisis del lenguaje. Los resultados a los que llegan estos estudios pueden ser muy útiles para la comprensión de la fe, ya que ponen de manifiesto la estructura de nuestro modo de pensar y de hablar y el sentido contenido en el lenguaje. Sin embargo, hay estudiosos de estas ciencias que en sus investigaciones tienden a detenerse en el modo cómo se comprende y se expresa la realidad, sin verificar las posibilidades que tiene la razón para descubrir su esencia. ¿Cómo no descubrir en dicha actitud una prueba de la crisis de confianza, que atraviesa nuestro tiempo, sobre la capacidad de la razón? Además, cuando en algunas afirmaciones apriorísticas estas tesis tienden a ofuscar los contenidos de la fe o negar su validez universal, no sólo humillan la razón, sino que se descalifican a sí mismas. En efecto, la fe presupone con claridad que el lenguaje humano es capaz de expresar de manera universal —aunque en términos analógicos, pero no por ello menos significativos— la realidad divina y trascendente. (103) Si no fuera así, la palabra de Dios, que es siempre palabra divina en lenguaje humano, no sería capaz de expresar nada sobre Dios. La interpretación de esta Palabra no puede llevarnos de interpretación en interpretación, sin llegar nunca a descubrir una afirmación simplemente verdadera; de otro modo no habría revelación de Dios, sino solamente la expresión de conceptos humanos sobre Él y sobre lo que presumiblemente piensa de nosotros." PABLO II, J.: "Fides et Ratio", Juan Pablo II Encíclicas para su estudio. [en línea], (14 de septiembre de 1998). Disponible en <[http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/_INDEX.HTM)> [consulta: 13 de junio de 2008].

## PERSPECTIVA MEDIEVAL: el «Espíritu Santo»



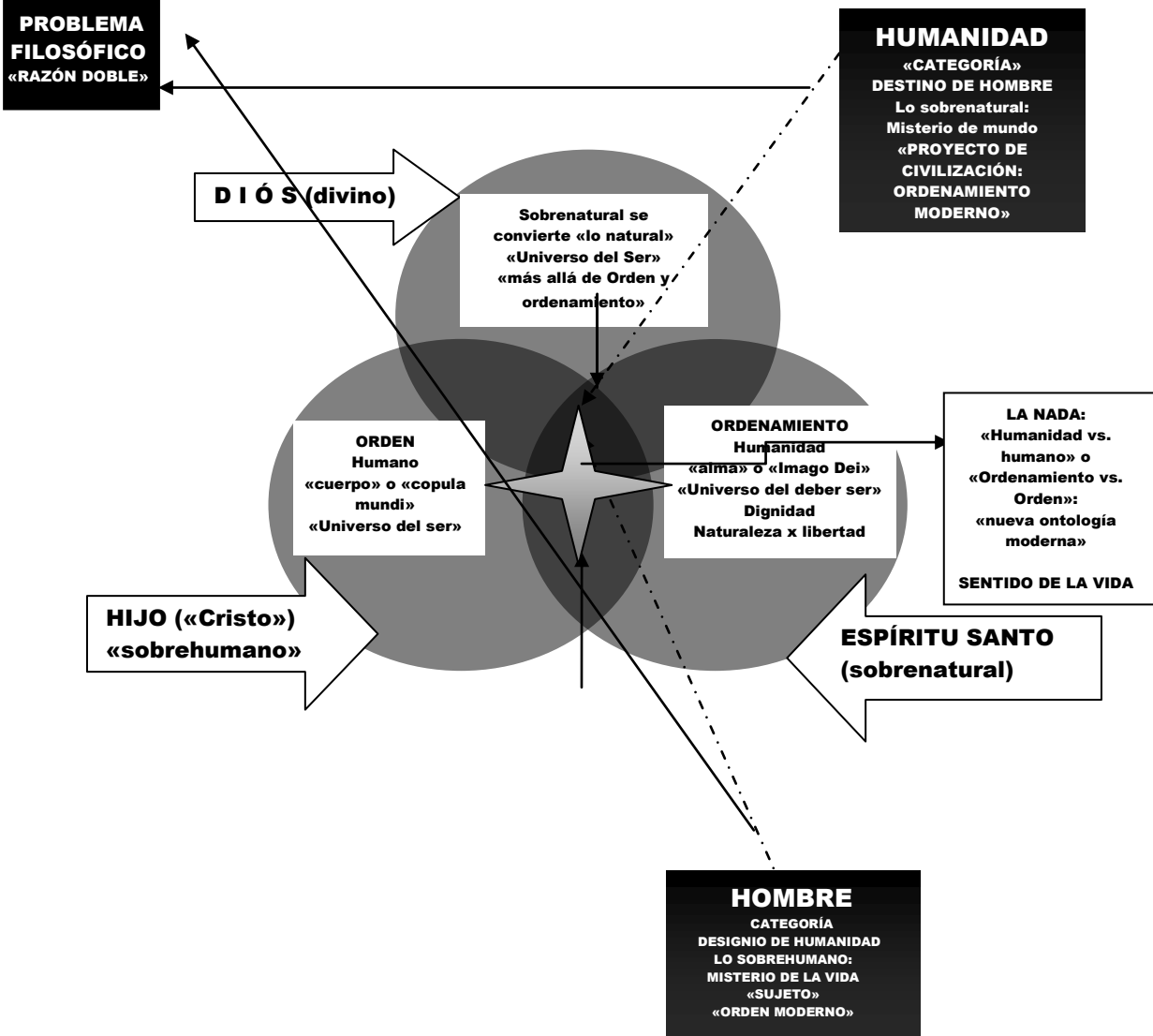
Hombre y humanidad aportan el intermedio del «espíritu santo» como lo sobrenatural y lo sobrehumano. La idea de naturaleza es elaboración de acción y pensamiento del hombre, en cuanto seguidor de la moral de Cristo, desde Dios. El mundo moral del hombre se establece desde este encuentro que es «espíritu santo». Lo sobrenatural empieza a convertirse en sobrehumano, lo que es la apertura para el entendimiento de este como encargo del hombre, desde sus manos, así que lo intento por concretarse «lo sobrenatural en lo natural», a final, designa el esfuerzo por la creación del misterio del mundo como misterio del hombre que, desde el Renacimiento hasta hoy, es esto proyecto de hombre y humanidad por sí mismo, a partir del «secular *versus* sagrado», hasta «la nada» moderna, hacia el «nihilismo» contemporáneo. La relación filosofía y derecho debe ser planteada desde el «Espíritu Santo».

## PERSPECTIVA RENACENTISTA: «persona versus dignidad»



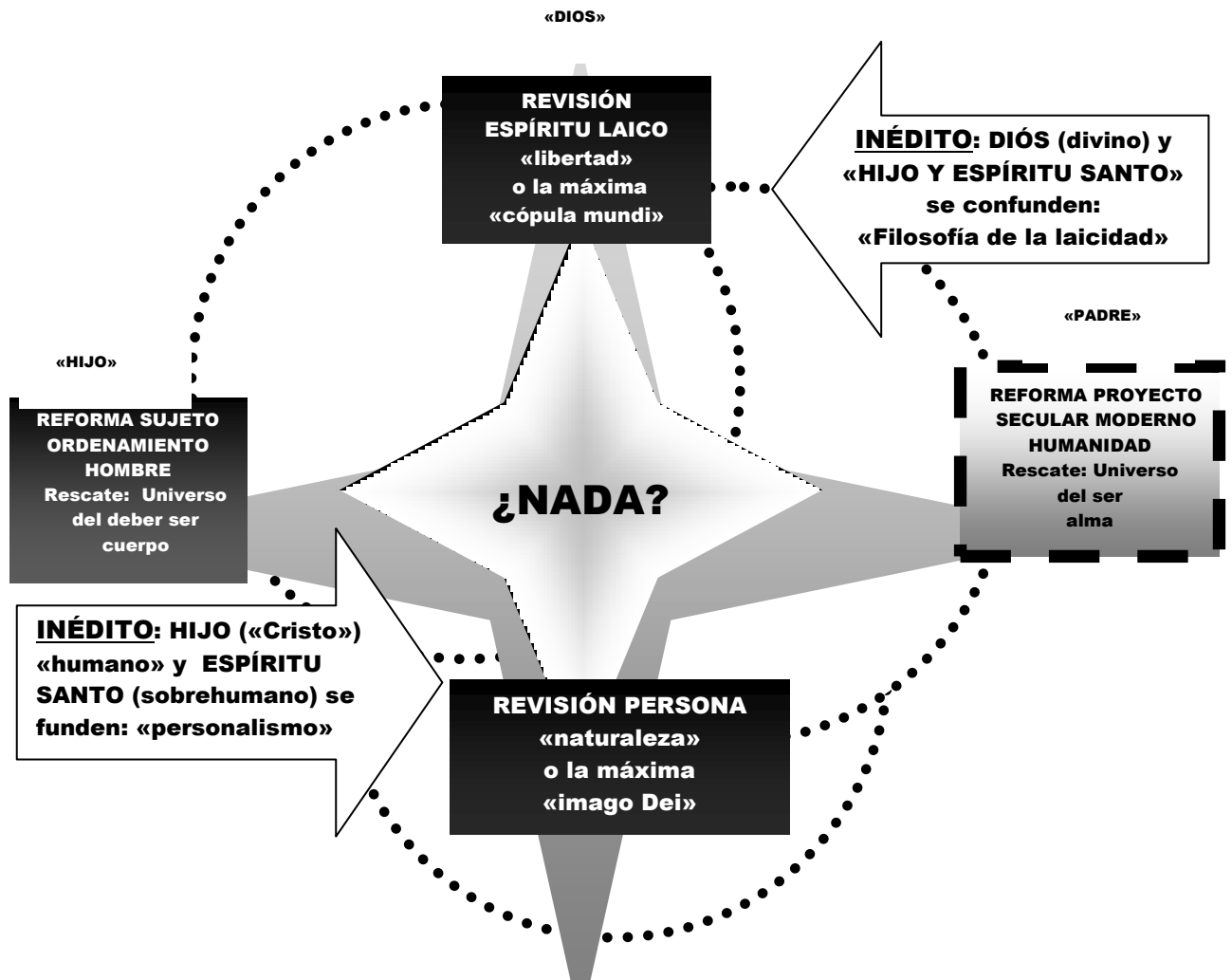
Hombre y humanidad asumen una relación de intermediación más allá de la mediación del universo de Dios que, poco a poco, empieza a alejarse como condición de existencia y sentido del universo humano, a medida que el propio hombre extiende su entendimiento respecto a Él, de modo más concreto. Los justificantes respecto al recorrido del hombre y su humanidad dependen del entendimiento y acción del hombre, a pesar de la existencia de Dios, pues que el hombre es pariente de Cristo, posee una carga de divinidad que se le basta. Dignidad y persona son los medios a través del cual el misterio del mundo y el misterio de vida humana se presentan límites y posibilidades de conocimiento y orden. Lo natural es la persona ante su dignidad, así que es un juego ontológico y no epistemológico como se suele interpretar, así decirlo, persona correspondería al hombre y dignidad al origen de humanidad. La relación filosofía y derecho debe ser planteada desde «persona y dignidad».

**PERSPECTIVA MODERNA: «la nada»**



Hombre y humanidad no son más mediados por la noción de lo divino directamente, sino que a través del propio hombre que se la dibuja desde «la nada» secular moderna: la fundación del misterio del mundo y del misterio de la vida está en la razón «doble» como síntesis de este fenómeno secular. Sin embargo toda la fundamentación de esta “nueva ontología” pasa por la confluencia del hombre ante Dios, mediada por espacio de acción y pensamiento dichos autónomo e ilustrado. Así que si el hombre introduce un elemento de autonomía respecto lo divino, no se independiza de él de pronto, pues que la razón aporta toda su fundación en el regalo de la inteligencia del hombre (imago Dei) por encima de los demás seres vivos, lo que le da paso y privilegio para elaborar su universo antrópico, a pesar de la prueba contundente sobre la ausencia o existencia de Dios (copula mundi). En resumen, las condiciones mínimas para la confección del universo del hombre y su humanidad están disponibles en concreto. Hombre y humanidad se toman, entonces, categorías según el designio y destino de una revelación divina que, ahora, es convertida en narración de misterio y, luego, así se queda, a través de los atributos de la razón y su inteligencia en torno de métodos y conocimientos establecidos estatuto y quehacer. **La relación filosofía y derecho debe ser planteada desde «la nada».**

**PERSPECTIVA CONTEMPORÁNEA: «la crisis»**



Hombre y humanidad son mediados por la crisis de «la nada» moderna, a medida que esta no cumple sus promesas de progresar el hombre y evolucionar la humanidad. A partir del diagnóstico de la crisis, la revisión de la filosofía contemporánea concierne nuevos valores y nuevas fundamentaciones, desde la conservación de la razón «doble» y el «hombre paradoja tradicional», según el diagnóstico de la crisis según, en especial, Nietzsche y Heidegger. El nihilismo contemporáneo instaura que el misterio del mundo y el misterio de la vida no se solucionan en el ámbito del universo antrópico, tampoco bastan para apuntar el sentido de la vida del hombre ante su humanidad, ambos conceptos suprahistoricos sin sentido en el plan de la realidad contemporánea. Así que se intenta buscar una nueva concordia entre Orden y ordenamiento, además de replantearlos de acuerdo con su sitio original, alma y cuerpo tal cual, conforme se ilustra arriba. La persona según su situación y condición es preferida que el sujeto abstracto, así que se elabora la filosofía de la persona o el personalismo, como el propósito de buscar el sentido de hombre y humanidad y, ojalá, la relación que se los introduzca en sinonimia de nuevo. De otra parte, se rescata la experiencia desde la **revisión de fundamentos** de los principios dichos laicos que se tornaran valores según el discurso de la secularización moderna y, luego, se tiene la filosofía de la laicidad. más allá, otros filósofos buscan fundar el pensamiento contemporáneo más allá de la razón «doble», así que rescatan los valores anteriores al fenómeno de la modernidad, aunque se equivoquen todavía, a causa de que se lo hacen según la misma historiografía moderna — **falsa reforma de las fundaciones**. De todas formas, lo que se tiene por cierto es que no se necesita la prueba de Dios, tampoco un sentido para la vida elaborado por el hombre según sus atributos de la razón. Lo único axioma es que la vida tiene sentido y, este, no está necesariamente al alcance del verbo humano: el cristianismo es tomado como misticismo, más allá de teología y religión. Persona y laicidad son los medios de resolución de la crisis. **La relación filosofía y derecho debe ser planteada desde «la crisis».**

#### **IV. Método y Propedéutica — sobre el error de Nietzsche o el fundamento científico de la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja. El quehacer y el estatuto de la Filosofía del Derecho.**

Si, hors de l'affreuse réalité, il n'est que des oeuvres, et des oeuvres qui sont des jeux, bâties sur l'arrêt de la pensée, sur la suspension de l'inquiétude, sur un règlement arbitraire — alors se justifient dans l'oeuvre, qui est une part de notre vie, des conditions incompatibles à la vérité absolue : comme, que la règle de jeu suivie soit commune, que nous acceptions d'appartenir à des écoles scientifiques, d'obéir aux autorités, que nous vivions dans des systèmes de formation artificielle. Au-dessus des systèmes de droit, des systèmes de philosophie ; au-dessus encore, la pensée. Michel Villey<sup>226</sup>

Ahora bien, para aclarar los criterios y métodos del problema de este trabajo, hace falta fundamentar desde el principio la aportación filosófica y científica, en vista de su empresa, a saber, la reforma y revisión de los principales paradigmas y postulados del recorrido histórico iusfilosófico, a partir del método y propedéutica de la filosofía del hombre paradoja.

La propedéutica de la filosofía del hombre paradoja asume como planteamiento iusfilosófico la crítica a la humanidad como categoría histórica, así como una crítica al hombre, desde su definición a partir de esta humanidad, que, en efecto, se lo ha hecho categoría no histórica solamente, sino que historiográfica.

La iusfilosofía contemporánea investiga el problema de la crisis del derecho a partir de la crítica y análisis de Nietzsche y Heidegger respecto al hombre y su humanidad, en torno a los valores cristianos. La filosofía del hombre paradoja enseña los errores de este abordaje y, inmediatamente, propone toda revisión filosófica más allá del marco cero del discurso secular moderno. O sea, el esfuerzo no es revisar este discurso, sino que plantear sus elementos y documentos más allá de su exegesis que torna el Orden, ordenamiento y los fines del hombre, desde ahí, una aportación historicista y positivista en torno a la evolución de la especie humana y cosmopolitismo de la dimensión mundanal.

Desde la discordia crítica respecto la toma de Nietzsche sobre la crítica del discurso secular moderno, es decir, la reforma y revisión que hace sobre la

---

<sup>226</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 128. Le deuxième livre », p. 128

Modernidad<sup>227</sup>, es que se da nacimiento a la propedéutica de «la filosofía del hombre paradoja» o «filosofía de hoy» o «filosofía de la nada».

Para así decirlo, el propósito de existencia de esta propedéutica, es que Nietzsche ha sabido bien trazar los pronósticos respecto el «discurso secular moderno», pero ha fallado sobre la diagnosis sobre la dicha «crisis de la filosofía» o, a lo mejor, «crisis del entendimiento del hombre en torno a la naturaleza».<sup>228</sup>

Consecuentemente, él bien ha fijado la muerte de Dios o la ontología del hombre secular moderna desde una doctrina filosófica sólida, hasta el punto que crea una generación de seguidores. Pero, desgraciadamente, hace de su descubierta la herramienta de superación de lo propio descubierto. O sea, hace de su elaboración crítica un camino para la búsqueda de la vida más allá de la razón, anterior a la mala moral cristiana<sup>229</sup> que se ha convertido cívica. No obstante, sin tocar el ámbito de la paradoja secular moderna en torno a la noción de hombre y humanidad.

En definitiva, se trata de error de diagnóstico. Para ilustrar, vale traer a la colación el siguiente trecho: "(...) todo lo que es de primer orden tiene que causarse a sí mismo. Se considera que provenir de algo distinto constituye una objeción, algo

---

<sup>227</sup> "las cosas que la humanidad ha tomado en serio hasta este momento no son ni siquiera realidades, son meras imaginaciones o, hablando con más rigor, *mentiras* nacidas de los instintos malos de naturalezas enfermas, de naturalezas nocivas en el sentido más hondo — todos los conceptos «Dios», «alma», «virtud», «pecado», «más allá», «verdad», «vida eterna» ... Pero en esos conceptos se ha buscado la grandeza de la naturaleza humana, su «divinidad»... Todas las cuestiones de la política, del orden social, de la educación han sido hasta ahora falseadas íntegra y radicalmente por el hecho de haber considerado hombres grandes a los hombres más nocivos, — por el hecho de haber aprendido a despreciar las cosas «pequeñas», quiero decir los asuntos fundamentales de la vida misma." NIETZSCHE, Friedrich: Ecce homo: cómo se llega a ser lo que es. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1998. p. 60

<sup>228</sup> "(...) la verdad del **primer tratado** es la psicología del cristianismo: el nacimiento del cristianismo del espíritu del resentimiento, no del «espíritu», como de ordinario se cree, — un automovimiento por su esencia, la gran rebelión contra el dominio de los valores *aristocráticos*. El **segundo tratado** ofrece la *psicología de la conciencia*: ésta no es, como se cree de ordinario, «la voz de Dios en el hombre», — es el instinto de la crueldad, que revierte hacia atrás cuando ya no puede seguir desahogándose hacia fuera. La crueldad, descubierta aquí por vez primera como uno de los más antiguos trasfondos de la cultura, con el que no es posible dejar de contar. El **tercer tratado** da respuesta a la pregunta de dónde procede el enorme poder del ideal ascético, del ideal sacerdotal, a pesar de ser éste el ideal nocivo *par excellence*, una voluntad de final, un ideal de *décadence*. Respuesta: no porque Dios esté actuando detrás de los sacerdotes, como se cree de ordinario, sino faute de mieux [a falta de algo mejor], — porque ha sido hasta ahora el único ideal, porque no ha tenido ningún competidor. «Pues el hombre prefiere querer incluso la nada a no querer» (...) NIETZSCHE, Friedrich: Ecce homo: cómo se llega a ser lo que es. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1998. p. 122

<sup>229</sup> "Los chandalas son fruto del adulterio, del incesto y del crimen... El cristianismo, surgido de raíces judías y sólo explicable como planta característica de ese suelo, representa el *movimiento opuesto* a toda moral de cría, de raza y de privilegio. Es religión *antiaria* por excelencia. El cristianismo es la inversión de todos los valores arios, el triunfo de los valores chandalas, el *Evangelio* dirigido a los pobres e inferiores, la rebelión general de todos los oprimidos, miserables, malogrados y fracasados dirigida contra la «raza»; la venganza eterna de la chandalas convertida en *religión del amor*." NIETZSCHE, Friedrich: El ocaso de los ídolos: como se filosofa a martillazos. 3 ed. Trad. Francisco Javier Carretero Moreno. Madrid: Ediciones Buma, 1985. p. 86-87

que pone en entredicho su valor. Todos los valores supremos son de primer orden; ninguno de los conceptos supremos, como de ser, lo absoluto, el bien, la verdad, la perfección, puede provenir de algo; en consecuencia, tiene que causarse a sí mismo. Pero todas estas cosas no pueden ser desiguales entre sí, ni estar en contradicción consigo mismas. Con esto, los filósofos disponen de su estupendo concepto de «Dios»... Lo último, lo más liviano, lo más vacío es situado como lo primero, como lo que se causa a sí mismo, como el ente realísimo. ¡Qué triste es que la humanidad haya tenido que tomar en serio los dolores de cabeza de esos enfermos fabricantes de telarañas! ¡Y a qué precio lo ha hecho!»<sup>230</sup>

Por lo dicho, al principio se da relieve al hecho de que no se trata de elegir un filósofo a dedo para justificar la propedéutica de este trabajo. La proposición es contraponerse a una época, en caso, la posterior, nombrada contemporánea o postsecular o postmoderna,<sup>231</sup> como resignación de revisión filosófica.

Dicho de modo distinto, el argumento es que el modo de postulación contemporáneo hace crítica de su tiempo y de las herencias de aquél discurso, desde la mirada nietzscheana, así que queda en equivocación. En resumen, desde el curado del discurso de la secularización se arquitecta la filosofía como ciencia y doctrina. Por supuesto, «concebir la correspondencia entre todas las formas de

---

<sup>230</sup> NIETZSCHE, Friedrich. El ocaso de los ídolos: como se filosofa a martillazos. 3 ed. Trad. Francisco Javier Carretero Moreno. Madrid: Ediciones Buma, 1985. p. 56

<sup>231</sup> Postsecular o posmoderna se refiere al evento que se llamó «postmodernidad» desde la idea «postsecular» se elabora desde los apuntes de Nietzsche respecto al «nihilismo» y al «superhombre», así como de Heidegger respecto a la cuestión del ser desde la historicidad, así que el concepto de metafísica tradicional, según él, se ha olvidado de la noción clásica de ser para centrarse en las regiones del ente, fragmentación esta que, además de someter el ser bajo el ente, produce una diferenciación ontológica que no se remete a lo «Uno» que se dice «múltiple», lo que resulta la situación del «sin sentido». De hecho, lo que sucede es la interpretación respecto que la filosofía parte de la «crisis», por lo menos en términos ontológicos y epistemológicos, y, a su vez, no toma sentido bajo la metafísica como ciencia universal para todo y cualquier caso. Nihilismo, oriunda del latín «nihil», significa «la nada» que, para Nietzsche, más que una opción escéptica sobre la posibilidad del conocimiento desde la razón, conforme planteado por la filosofía moderna, es, en realidad, admitir que el dibujo de civilización occidental ha fallado y, luego, debe ser substituido por una perspectiva vitalista. Dios y el cristianismo son los valores occidentales que exigen transmutación. El reconocimiento es el nihilismo y el «superhombre», luego, es la proposición de una mutación cultural respecto el hombre, dónde este se propone a cumplir la meta de la evolución humana que, según Nietzsche, es el rescate de valores vitales ante la decadencia de valores inculcados. Alzar el superhombre sólo es posible a la condición de que la «muerte de Dios» y la situación de nihilismo sean aportaciones para que, ese hombre encasillado desde los valores morales cristianos, se emancipe de sí, es decir, rescate su voluntad de poder y vitalidad como orden metafísica y moral. **Curioso es que el hombre hay que apoyarse en la razón para emanciparse del recorrido de secularización que esta misma razón ha creado, así que el platonismo que Nietzsche rechaza como trasfondo de esa metafísica que «ha muerto» parece, si no como única salida, al menos, como imposible de ser destruida para la recuperación del hombre desde el vitalismo. A parte, todo esto se debe a la condición del hombre como paradoja que, más que finito como se lo tiene él, es simplemente paradoja.** Véase: NIETZSCHE, Friedrich: La ciencia jovial: la gaya ciencia. Trad. Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001. 419 p.; y, NIETZSCHE, Friedrich: Así habló Zaratustra. Trad. José Rafael Hernández Arias. Madrid: Valdemar, 2005. 803 p.



corrupción, sin olvidar la corrupción cristiana» es la meta, tanto que no es fortuita la elección de Nietzsche, éste el vocero y el héroe de este movimiento falsamente revolucionario, nombrado Filosofía contemporánea.<sup>232</sup>

En línea general, la nota esencial acerca del hombre y del universo humano interpretado humanidad, desde la «historicidad» moderna es lo que corresponde a la historia de la filosofía y, por consiguiente, a la historiografía sobre todo su recorrido filosófico, o sea, exégesis, revisión y reforma de por toda vida.

A este respecto, la razón es que la Modernidad es la recopilación en doctrina, de manera única, en proyecto, de todas las tendencias anteriores a ella, especial el cristianismo.<sup>233</sup> No obstante, la apropiación contemporánea se hace bajo el pretexto de encargársela según el ajuste y, luego, la reforma de los preceptos de esta histórica filosófica. Pero según la historiografía elaborada por esta misma historia, lo que es una repetición de la perspectiva nietzscheana y, como ya se señaló, el dicho error que aquí se lo apunta.

Como sea, la motivación es que el sentido historiográfico del discurso secular moderno, desde la elaboración de la espiritualidad de la nada, acopia los elementos para el sentido de la vida del hombre. Desde aquí se formula un sentido propio de este mismo hombre y su humanidad, desde la naturaleza humana y su espacio poético en torno a la búsqueda de la felicidad a través de la preservación de la dignidad de la vida, desde la garantía de la propiedad, conforme hecho jurídico de la seguridad.<sup>234</sup>

---

<sup>232</sup> NIETZSCHE, Friedrich. El nihilismo: escritos póstumos. 3 ed. Trad. Gonçal Mayos. Barcelona: Península, 2002. p. 119

<sup>233</sup> “Cuando el cristianismo abandonó su suelo primero, los estamentos más bajos, el submundo del mundo antiguo, cuando marchó a buscar poder entre pueblos bárbaros, no tuvo ya aquí, como presupuesto, unos hombres *cansados*, sino unos hombres que en su interior se habían vuelto salvajes y se desgarraban a sí mismos, — el hombre fuerte, pero malogrado. La insatisfacción consigo mismo, el sufrimiento a causa de sí mismo *no* son aquí, como en el budista, una excitabilidad y una capacidad desmesurada para el dolor, antes bien, al revés, un prepotente deseo de hacer daño, de desahogar la tensión interior en acciones y representaciones hostiles. Para hacerse dueño de los bárbaros el cristianismo tenía necesidad de conceptos y valores *bárbaros*: tales son el sacrificio del primogénito, el beber sangre en la comunión, el desprecio del espíritu y de la cultura; la tortura en todas sus formas, sensibles y no sensibles; la gran pompa del culto. El budismo es una religión para hombres *tardíos*, para razas que se han vuelto bondadosas, mansas, superespirituales, que con demasiada facilidad sienten dolor (— Europa está aún muy lejos de encontrarse madura para él —): es una reconducción de esas razas a la paz y la jovialidad, a la dieta en lo espiritual, a un cierto endurecimiento en lo corporal. El cristianismo quiere hacerse dueño de *animales de presa*; su medio es ponerlos *enfermos*: — el debilitamiento es la receta cristiana para la *doma*, para la «civilización». El budismo es una religión para el acabamiento y el cansancio de la civilización, el cristianismo ni siquiera encuentra la civilización ante sí, — en determinadas circunstancias la funda.” NIETZSCHE, Friedrich: El Anticristo: maldición sobre el cristianismo. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2002. p. 53-54

<sup>234</sup> “Las concepciones positivistas de la seguridad propenden a identificarla con la mera existencia de la legalidad positiva. Desde sus premisas, la vigencia de un sistema legal, por injusto que pueda parecer, garantiza

Dentro del marco de la situación, el sentido de la vida secular moderna pues, está en el «sentido adivinatorio», así que, hoy, los modos para el juego de la adivinación, están en la condición de concordia<sup>235</sup> entre hombre y humanidad, así que no están más disponibles: “el *sentido histórico* (o capacidad de adivinar con rapidez la jerarquía de las valoraciones según las cuales han vivido un pueblo, una sociedad, un ser humano, el «instinto adivinatorio» de las relaciones existentes entre esas valoraciones, de la relación entre la autoridad de los valores y la autoridad de las fuerzas efectivas): ese sentido histórico que nosotros los europeos reivindicamos como nuestra peculiaridad lo ha traído a nosotros la encantadora y loca semibarbarie en que la mezcolanza democrática de estamentos y razas ha precipitado la Europa. El siglo XIX ha sido el primero en conocer ese sentido como su sexto sentido.”<sup>236</sup>

Inexorable que la historia de la filosofía y, por supuesto, el concepto de filosofía desde este discurso de secularización moderno no se hizo homogéneo.

Desde entonces, el primer paso para el reconocimiento de la crisis no pasa por el hecho de falta de concordia entre sujeto y objeto, sino que por el hecho de que el discurso moderno no es homogéneo tampoco sus consecuencias. Si hay una crisis debe ser pronosticada. Pero, a la vez que se aclara su reconocimiento y pronóstico, se la debe diagnosticar desde el punto de vista ontológico, así que la

---

una determinada seguridad jurídica. El dato empírico de una legalidad inexorablemente impuesta proporciona la *seguridad* de un funcionamiento ordenado de las instituciones; al tiempo que crea certeza de conocimiento y de expectativas sobre la licitud o ilicitud de conductas y sus consecuencias. Este planteamiento puede engendrar consecuencias paradójicas. La proclamación del principio de la legalidad, la generalidad y la abstracción de las leyes constituyen valiosas garantías formales, que engendran seguridad, en la medida en que sus contenidos materiales sean justos. La aplicación taxativa de las leyes que consagran cualquier tipo de discriminación (racial, ideológica, sexual, económica...) o que proscriben el ejercicio de las libertades políticas o sindicales no puede suponer ninguna garantía de seguridad jurídica. La seguridad jurídica de un atentado legal a los valores y derechos humanos entraña la seguridad de una iniquidad; es decir, **la seguridad fáctica de una inseguridad jurídica**. La seguridad jurídica es un valor que el Derecho debe garantizar. Supone — en certera expresión de Elías Díaz — “la exigencia de que la legalidad realice una cierta legitimidad, es decir, un sistema de valores considerados como imprescindibles, en el nivel ético social alcanzando por el hombre y considerado por él como conquista histórica irreversible: la seguridad no es sólo un hecho, es también, sobre todo, un valor.” [letra negrita añadida] PÉREZ-LUÑO, Antonio Enrique: *La seguridad jurídica*. Barcelona: Ariel, 1991. p. 57-58

<sup>235</sup> “La filosofía de la esencia experimenta su crisis decisiva con el pensamiento de Kant. Para éste lo esencial no se refiere al ser sino a la razón humana, al espíritu. Se produce un proceso de subjetivación destinado a tener un gran impacto ulterior...Por otra parte, el desarrollo del positivismo y de las ciencias empíricas, hicieron que los hechos aparecieran como lo único positivo y, en general, el ente como lo único que realmente hay (...) La esencial unidad en el ser se rompe después de los presocráticos y se produce lo que Heidegger llama *época de la imagen del mundo*, en la que se produce una disociación entre el sujeto interior y el objeto exterior.” FONTÁN JUBERO, Pedro: *Los existencialismos: claves para su comprensión*. Madrid: Editorial Cincel, 1985. p.69-71

<sup>236</sup> NIETZSCHE, Friedrich: *Más allá del bien y del mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Orbis, 1983. p. 168

labor contemporánea concentrada en el epistemológico es débil. Para así decirlo, “históricamente, la crisis que nos solicita no tiene las proporciones de una simple crisis política, ni las de una crisis económica profunda. Asistimos al derrumbamiento de una zona de Civilización nacida a fines de la Edad Media, consolidada al mismo tiempo que minada por la era industrial, capitalista en su estructura, liberal en su ideología, burguesa en su ética. Participamos en el alumbramiento de una Civilización nueva, cuyos supuestos y creencias aún están confusos y mezclados con las formas desfallecientes o con los productos convulsivos de la Civilización que se borra. Cualquier acción que no se eleve a las proporciones de este problema histórico, cualquier doctrina que no se ajuste a estos datos no son sino tarea servil y vana. Cinco siglos de historia se tambalean, y cinco siglos de historia comienzan, indudablemente, a cristalizar... si es necesario conservar el sentido de la lentitud y de las transiciones de la historia, no es menos preciso convencer a los que hoy emplean todas sus fuerzas en evitar o ignorar el cambio que éste es fatal y que, si ellos no lo dirigen, les aplastará.”<sup>237</sup>

Dentro del marco de la situación, si la coartada de la crisis moderna, hoy, es motivo para la revisión del pensamiento e ideas del hombre respecto a sí y su humanidad, por supuesto, la reforma no debe ser hecha sólo a través del discurso secular moderno, aunque este aporte grandes elementos. Resulta que la hermenéutica que trata de la revisión, no debe seguir las direcciones del planteamiento secular moderno tampoco sus versiones sobre los designios y destinos del hombre.

En pocas palabras, hace falta que el pronóstico y el diagnóstico planteen problemas de orden ontológico. Por consecuencia, afrontar las consecuencias de la razón doble como versión del sentido del «misterio del mundo»; y, luego, del «hombre paradoja tradicional» como versión del sentido del «misterio de la vida» se queda cardinal.

No obstante, el quehacer filosófico contemporáneo — a causa de que no toca el problema del «hombre paradoja tradicional» — se concentra únicamente en el problema de la «paradoja del hombre»<sup>238</sup>, a partir de la recuperación falsamente

---

<sup>237</sup> MOUNIER, Emmanuel: Manifiesto al servicio del personalismo. Trad. Júlío D. González Campos. Madrid: Taurus Ediciones, 1976. p. 13-14.

<sup>238</sup> desgraciadamente, la filosofía contemporánea cree que el problema de la filosofía es doble, es decir, tanto como estatuto filosófico que respecta plantearla «ciencia y doctrina» conforme la herencia «aristotélico-kantiana»; como «quehacer filosófico», lo que resulta investigar «qué criterios de verdad», se la hacen «ciencia y doctrina» tal cual según la crisis que se tiene relativo a «lo existente». mientras tanto, se plantea la crisis desde fuera de la razón, conforme la «paradoja del hombre», es decir, problema de cuño cultural y moral. según

crítica de los elementos constituyentes de este discurso secular moderno. La determinación controvertida sobre si la razón y la naturaleza humana son, de hecho, las aportaciones ontológicas y, luego, epistemológicas adecuadas para la comprensión del «poner a sí mismo y poner al otro» es ineludible.

Mientras tanto, hace falta reflexionar si ésta última perspectiva sigue como ideal de medios y finalidades del conocimiento filosófico, si aún ambos son legítimos en vista de la formación de nuevos dogmas filosóficos. Y, además, hace falta tener claro, también, si ellos incitarían la actitud de escepticismo como regla de conducta y actitud de reflexión y acción filosóficos que es un ejercicio que no se puede evitar, todavía.<sup>239</sup>

Por cuestión de límites formales y circunstanciales, este trabajo sólo evidencia los más notorios inconvenientes de tomar en serio la reforma del estatuto filosófico desde la revisión de la secularización dicha moderna, desde el punto de vista del pensamiento filosófico tradicional hacia la órbita de lo jurídico.

Sin embargo, vale traer a la colación que alrededor de este proceso de recuperación equivocada del expediente filosófico moderno, — como exclusivo respecto a la versión de la exégesis y hermenéutica para revisión y reforma<sup>240</sup>—, es cierto que los inconvenientes no se imponen solamente desde la crisis que, entonces, se la imputa como criterio de juzgamiento. Todo lo contrario. Al mismo tiempo, ésta es el resultado de la discordia entre hombre y humanidad y, luego, factor y precepto de descreencia de posibilidades de doctrinas filosóficas que remiten a una única doctrina filosófica o ciencia y conocimiento más amplios.

Desde todo punto de vista, el dilema es que — a pesar de que se reconozca, desde la revisión del discurso secularizado dicho moderno que no es posible construir una teoría filosófica o disponer de un concepto de verdad y conocimiento inmunes a la duda escéptica que, a su vez, prueben que las creencias son

---

el recorrido contemporáneo, filosofía sólo es si universal, o sea, donada de especial grado de abstracción epistemológico y cognitivo que sostenga los criterios legítimos de verdad consentidos «ciencia y doctrina»; y, además, total, es decir, que en único golpe, sepa bien del proceso de conocer que pone «a sí misma» y del conocimiento que «pone al y el otro».

<sup>239</sup> “(...) los sistemas filosóficos son — en líneas generales — tres: dogmático, académico y escéptico.” SEXTO EMPÍRICO: *Esbozos pirrónicos*. Trad. Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Madrid: Gredos, 1993. [LIBRO I. De la diferencia, a grandes rasgos, entre los sistemas filosóficos. 4.] p. 51

<sup>240</sup> “(...) Este es el aspecto en el que hace hincapié Foucault. << ¿Qué es para él la filosofía sino una especie de filología sin término, que se desarrolla cada vez más, una filología que nunca habría de ser fijada? Y, si la interpretación no puede acabar jamás, esto quiere decir simplemente que no haya nada que interpretar. No hay nada absolutamente primero, porque en el fondo ya todo es interpretación.” BALLESTEROS, Jesús: *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Madrid: Tecnos, 1994. p. 88

verdaderas —, el impulso secular dicho contemporáneo, al mismo tiempo que tiene lo existente sin salida o sin sentido, también se lo reconoce como disponibilidad para petición y teoría filosóficas, sin caer en (aparente) contradicción.

En verdad, se lo cree, al final, que el discurso de secularización dicho moderno ha iluminado el oscurantismo anterior a ello, así que desde aquí se fundamenta la fuerza del proyecto ilustrado. Y, luego, se lo debe continuar hacia la resolución racionalizada de los problemas humanos contemporáneos, lo que es una apuesta respecto al hecho que hace falta germinar, bajo las manos del contemporáneo, los fines de la semilla moderna del progreso humano.

Más aún, sobre el mérito de tomar la crisis como llamada hacia al nuevo precepto y conocimiento filosófico; y, a partir, atribuirlo como hipótesis-problema de la recuperación del discurso y proceso de secularización, resulta que la cuestión del fundamento de este modo de filosofar se queda recogido por el hundimiento de la garantía de certeza del conocimiento.

Sin duda, este hundimiento se origina desde una subjetividad impuesta por el pensamiento de su propio universo primero, «desde y hacia» una instancia predeterminada, la cual, más que teóricamente suficiente, se pone testigo del mundo concreto. De un modo u otro, el quehacer filosófico contemporáneo cree entonces que “el *valor del mundo* reside en nuestra interpretación (que quizás en alguna parte son posibles todavía otras interpretaciones que las meramente humanas); que las interpretaciones tradicionales son apreciaciones perspectivas, gracias a las cuales podemos mantenernos con vida, es decir con voluntad de poder, de crecimiento del poder; que toda *elevación del hombre* comporta la superación de interpretaciones más limitadas; que todo refuerzo conseguido, toda extensión de poder, abre nuevas perspectivas y significa creer en nuevos horizontes. El mundo que nos es un poco tolerable es falso, es decir: no es ningún hecho, sino una invención poética, el redondeo a partir de una pequeña suma de observaciones; está «en flujo», como algo en devenir, como una falsedad siempre perpetuamente removida y que nunca se acerca la verdad, pues no hay «verdad» alguna.”<sup>241</sup>

De una vez, para el quehacer filosófico contemporáneo, ésta última hipótesis no se suele verificar, así que la crisis del derecho se queda completamente epistemológica. “Em meio a todo esse alvoroço, não é a razão que leva ao prêmio,

---

<sup>241</sup> NIETZSCHE, Friedrich. El nihilismo: escritos póstumos. 3 ed. Trad. Gonçal Mayos. Barcelona: Península, 2002. p. 30

mas a eloquência; e nenhum homem precisa temer não conquistar prosélitos para as hipóteses mais extravagantes, se tiver habilidades suficientes para representá-las em cores mais atraentes.”<sup>242</sup>

Decididamente, el hombre paradoja es el primer principio de la ontología secular moderna, en realidad, la metafísica de la Modernidad.<sup>243</sup> El significado del hombre paradoja que “resume la concepción metafísica de que el hombre es un simulacro de Dios y, luego, llevando la potencia divina de todas las cosas presente en Dios («imago Dei»), por consecuencia, es apto a disfrutar de todas las cosas disponibles y crear a través de operación y conversación, como Dios que a todo conoce tal cual, un universo moral de conocimiento y saberes *autónomos*, como «copula mundi» que es. Desde luego, el mundo de la moralidad, más allá de su determinación natural o divinal, aporta el propósito de progresar esta naturaleza que es «lo natural», como ya ilustrado en el apartado anterior. La moralidad es «lo natural» que apunta que los hombres suelen vivir agregados, así que hace falta evolucionar esta costumbre de agremiarse desde este «natural», cuyo ámbito es también «moral» tal cual: “ha de utilizar la astucia socrática, debe dar la palabra al fenómeno que anhela desahuciar, describir su *télos* oculto, su vocación inmanente, y en un golpe de gracia, demostrar que esa vocación y esa teleología generan su opuesto.”<sup>244</sup>

En pocas palabras, hace falta que todo agrupamiento de valores, perspectivas y expectativas estén de acuerdo con el principio pariente de todos los hombres, desde el alma, pasando por la conciencia y, luego, manifestándose en la naturaleza de él a través del universo moral concertado.

---

<sup>242</sup> HUME, David: Tratado sobre a natureza humana. Tomo I. Trad. Débora Danowski. São Paulo: Editora UNESP, 2000. p. xiv

<sup>243</sup> “La Metafísica, aislado conocimiento especulativo de la Razón que nada toma de la enseñanzas de la Experiencia y que sólo se sirve de simples conceptos... donde... la Razón debe ser su propio discípulo, no tiene la dicha de haber podido entrar en el camino seguro de una ciencia; jesta que es de las ciencias la más antigua y de tal naturaleza, que aun sumiéndose las restantes en las tinieblas de una destructora barbarie, jamás dejaría de existir! Pero en esa ciencia la Razón tropieza con las mayores dificultades aun para comprender a priori las leyes que la más vulgar experiencia confirma (como ella pretende). Así, que el camino que traza no es firme ni seguro, y mil veces es menester de nuevo rehacerlo, pues no conduce a donde se deseaba llegar (...)” KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. Vol. I. Trad. Francisco Larroyo. México: Porrúa, 1990. pp. 127-128 y 131.

<sup>244</sup> ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max: Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos. Trad. Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 1994. p. 148

Por consecuencia, desde ahí, si lo moral se convierte en el reino de la voluntad y de la libertad del hombre, también es la causa de lo natural.<sup>245</sup> Es decir, del dibujo de su destino por sus propias manos que, entonces, sólo es válido, si y solamente si, esté en relación con los atributos de los designios del «simulacro divino», desde «lo natural». Al final, se trata de cultivar el paradigma de ésta categoría: “moral como *ilusión de la especie* para impulsar al individuo a sacrificarse por el futuro: aparentemente le otorga un valor infinito, para que con esta autoconciencia tiranice y reprima otros aspectos de su naturaleza y difícilmente se contente consigo mismo. El más profundo reconocimiento por lo que la moral ha realizado hasta hoy; pero *¡ahora tan sólo es otra carga que sería fatal! Ella misma obliga*, en tanto que honradez, a la negación de la moral.”<sup>246</sup>

Sobre el tema, el argumento es que lo natural como fundación de la moralidad y, luego del derecho, se hace desde la revisión del discurso secular moderno conforme las huellas nietzscheanas, en especial aquellas que buscan rescatar la concordia entre hombre y humanidad desde la moralidad.<sup>247</sup>

---

<sup>245</sup> “**El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el ANTAGONISMO de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquellas.** Entiendo en este caso por antagonismo la *insociable sociabilidad*, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, vanidad a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla. Esta disposición reside, a las claras, en la naturaleza del hombre. El hombre tiene una inclinación a entrar en sociedad; porque tal estado se siente más como un hombre, es decir, que sienten el orgullo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una gran tendencia a aislarse, porque tropieza en sí mismo con la cualidad insocial que le lleva a querer disponer de todo según le place y espera, naturalmente, encontrar resistencia por todas partes, por lo mismo que sabe hallarse propenso a prestársela a los demás. Pero esta resistencia es la que despierta todas las fuerzas del hombre y le lleva a enderezar su inclinación a la pereza y, movido por el ansia de honores, poder o bienes, trata de lograr una posición entre sus congéneres, que no puede *soportar* pero de los que tampoco puede prescindir... El hombre quiere concordia; pero **la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a la especie** y quiere discordia. Quiere el hombre vivir cómoda y plácidamente pero la Naturaleza prefiere que salga del abandono y de la quieta satisfacción, que se entregue al trabajo y al penoso esfuerzo para, por fin, encontrar los medios que le libren y de la resistencia absoluta, de donde nace tanto daño, pero que, al mismo tiempo, conducen a nuevas tensiones de las fuerzas, y así, a nuevos desarrollos de las disposiciones naturales, delatan también el ordenamiento de un sabio creador y no la mano chapucera o la envidia corrosiva de un espíritu maligno.” [letra negrita añadida] KANT, Immanuel: Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia. Trad. Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994. p. 15-16

<sup>246</sup> NIETZSCHE, Friedrich. El nihilismo: escritos póstumos. 3 ed. Trad. Gonçal Mayos. Barcelona: Península, 2002. p. 41-42

<sup>247</sup> “(...) con pocas dificultades por la conciencia europea, en tanto supone también el acto más rico en consecuencias de una disciplina de los milenios ejercitada en la verdad, que termina prohibiéndose a sí misma la **mentira** de la creencia en Dios... **Puede verse aquí qué es lo que realmente ha vencido al Dios cristiano: la misma moralidad cristiana, el concepto de veracidad entendido cada vez con más rigor, la sutileza de los padres confesores de la conciencia moral cristiana, traducida y sublimada en la conciencia científica, en la pureza intelectual a toda costa. Contemplar la naturaleza como si fuera un prueba de la bondad protectora de Dios; interpretar la historia en honor de alguna razón divina, como un testimonio continuo de un orden moral universal y de una intencionalidad moral última;** interpretar las propias vivencias, tal como han sido interpretadas durante mucho tiempo por los hombre piadosos, a saber, como si todo

Consecuentemente, no es fortuito el esfuerzo de este eximio filósofo contra la moral cristiana como principio fundacional de la Modernidad respecto la nada y, luego, motivo de los fallos que ensayan el objeto de reflexión y crítica de la filosofía contemporánea.

De hecho, este pronóstico es correcto, aunque parcial correcto, a la vez que la que se obra solamente con la vía moral del cristianismo. O sea, la verificación del nihilismo, desde la nada contemporánea no facilita el rescate de la concordia entre estatuto y quehacer. Todo lo contrario. El estatuto se queda perjudicado a favor del quehacer. Al mismo tiempo, el precepto de la filosofía primera como fundación o metafísica, luego, se convierte juego epistemológico, a causa de que el cristianismo no se pone más como moral, como se verá, sino que mística o el espacio del sin-sentido.

Ocurre que se evidencia la metafísica como juego epistemológico. El reino de las ideas y pensamientos dictan la realidad de lo qué es, lo que no- es y lo qué es permitido ser y, pronto, saber desde la «persona». Ésta la síntesis de la herencia imago Dei, el espacio de trascendencia, y la huella copula mundi, la dimensión de la inmanencia. Así que trascendencia e inmanencia en pugna conlleva, ahora, la crisis del sin sentido, incluso lo jurídico, la cual se extiende por toda la existencia.

Por supuesto, el sentido de moralidad<sup>248</sup> se queda evidentemente cambiado, a causa de que no se opone al mundo físico, dicho mundo moral. Lo que pasa en el

---

sometimiento, toda señal, todo en general, hubiese sido pensado y enviado por amor a la salvación del alma: todo eso ya ha *dejado de existir*, tiene en su contra a la conciencia, toda vez que es considerado por todas las conciencias más sutiles como una deshonra, mala fe, como mendacidad, feminismo, debilidad, cobardía — en razón de este rigor, si ha de ser en razón de algo, nosotros somos precisamente buenos europeos y herederos de la más prolongada y más valiente autosuperación de Europa. En la medida que, de ese modo, rechazamos de nosotros la interpretación cristiana y condenamos su «sentido» como una moneda falsa (...).” [letra negrita añadida] NIETZSCHE, Friedrich: La ciencia jovial: la gay ciencia. Trad. Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001. p. 361-362

<sup>248</sup> “Hegel entendió la historia como la esfera en que moralidad y eticidad se medían una a otra. Ciertamente Bubner rechaza la naturaleza lógica de esa mediación y con ello la propuesta de solución de Hegel, a saber: la lucha entre los espíritus de los pueblos en el teatro de la historia universal, como el medio en que se realiza el Estado como concepto existente... las huellas de la razón no quiere acabar... en una crítica ideológica o en el historicismo, ha de dejarse guiar por un concepto de forma de vida ética cargado de supuestos normativos (...) no puede eliminar la diferencia entre moralidad y eticidad y, pese a ello, descubrir una razón en la historia, a cuya luz poder anteponer a las demás algunas figuras de la eticidad... el viejo problema de la relación entre moralidad y eticidad, voy a retornar a las operaciones abstractivas que comporta una moral que aísla las cuestiones de Justicia de las cuestiones de la vida buena... la actualidad del contexto de experiencias que representa su mundo de la vida se le desvanece; la normatividad de las instituciones vigentes le aparece tan refractada como la objetividad de las cosas y sucesos... el mundo de las relaciones institucionalmente ordenadas queda moralizado de forma similar a como el mundo de los estados de cosas existentes queda *teoretizado*: lo que hasta ese momento, sin hacernos cuestión de ello, había valido como «hecho» o como «norma», puede ahora ser el caso o no ser el caso, de ser válido o no ser válido (...) el mundo de la vida aparece como ‘práxis’ que ha de ser mediada con la teoría, como la ‘vida’ que, conforme los postulados



universo contemporáneo es que el problema del ser y del deber ser se torna sin sentido ante el juego de la trascendencia e inmanencia. Este juego no se da, nada más a partir de un ser fijo divino abstracto y universal (la Metafísica: marco racional). Sino que de un ser dinámico divino concreto y particular (Humanidad: marco planetario), aunque, para todos los casos, el resguardo del hombre paradoja tradicional permanezca inerte como filosofía primera, es decir, la fundación del Orden o regla del derecho y, al mismo tiempo, la fundamentación del ordenamiento o medida del derecho, en específico.

No obstante el sentido de la moralidad no es consecuencia de esa filosofía que se influencia arrojarse de acuerdo con las peticiones de una existencia en crisis. Resulta que el sentido de moralidad se resigna a la definición de todo universo en que el hombre obra y, luego, que se lo permite obrar, aunque no se lo pueda tocar a través de su racionalidad. Es decir, se trata del universo espiritual o místico respecto a los misterios. O sea, respecto a las cosas que no se materializan o no se mensuran, pero que son factibles desde la reflexión, afecciones y sinestesias o, en sencillo, desde la persona como síntesis de lo divino y lo profano.

Por supuesto, la linealidad de la metafísica moderna se torna difundida, centrífuga y centrípeta desde el centro que es la persona, ésta preformada a través de valores trinitarios y cristocéntricos, o sea, la versión contemporánea del hombre paradoja tradicional. En efecto, la tesis tradicional se queda cambiada en sus consecuencias, pero no en sus fundamentos.

Para así decirlo, la labor filosófica contemporánea ratifica el axioma moderno, en su revisión, respecto a los límites, condiciones y posibilidades de conocer. La búsqueda por la dogmatización de la clase del conocimiento manejable y aplicable no se finaliza, sino que se enfatiza como definición, maduración y reducción de antemano. Pero desde la existencia por encima de la esencia.

En realidad, la metafísica dicha moderna se compone contemporánea, según la condición de la persona como confluencia del juego existencial. Desde aquí el reto y, luego, sacrificio es convertirse doctrinable. Es decir, la crisis del Orden y ordenamiento, además de sus fines, no da paso a otro basamento que no sea «el hombre paradoja tradicional» que, a su turno, ahora es persona concretada desde la encarnación de Cristo, ésta experiencia en su pragmática y práctica.

---

surrealistas, habría de quedar reconciliada con el arte, o como 'eticidad' que ha de ponerse a sí misma en relación con la moralidad. HABERMAS, Jürgen: Escritos sobre moralidad y eticidad: Trad. Manuel Jiménez Redondo. Barcelona: Paidós, 1991. p. 75-81

Mal que bien la posibilidad de trabajo del estatuto filosófico se instituye verdadero mote y, luego, pasa a ser tratado desde la noción de quehacer filosófico que, aunque no sea real óbice respecto al estatuto, se lo transforma. Dicho de otro modo, la filosofía como doctrina y ciencia, estatuto, se hacen intratables. A partir, la política y el derecho, — íconos de la secularización moderna —, no se quedan despegados de lo moral, por lo menos no en la perspectiva metafísica de la nada. Que, en realidad, es lo que se tiene en cuenta hasta ahora, considerándose la tesis de que la secularización moderna es el proceso de conversión de la metafísica divina tradicional como fundación de mundo, hacia la ficción de la ontología del hombre, ésta como fundación de mundo.

Para los efectos consiguientes, la órbita del cristianismo en torno a los sentidos de la relación hombre y humanidad es la condición del universo dicho moderno. Éste como fundación, es el pretexto para que el hombre dibuje su dimensión terrena de manera que él mismo concrete y viva la divinidad de ser inteligente.

Desde luego, la primera aportación será personificar las enseñanzas de Jesucristo, las cuales, bajo la legitimación secular, se convierten en patrón de valores morales, cuya validez se torna justificada por la propia razón supranatural y, luego, factible de narración sobrehumana y, por lo tanto, no más desde la prueba de la existencia o inexistencia de Dios. En efecto, Cristo se torna el «buen mensajero» murió tal como vivió, tal como *enseñó* — *no* para «redimir a los hombres», sino para mostrar cómo se ha de vivir. Lo que él legó a la humanidad es la *práctica*: su comportamiento ante los jueces, antes los sayones, antes los acusadores y ante toda especie de calumnia y burla — su comportamiento en la *cruz*. Él no opone resistencia, no defiende su derecho, no da ningún pasado para apartar de sí lo más extremo, incluso, lo *provoca* ... Y él ora, sufre, ama *con* quienes, *en* quienes le hacen mal... Las palabras dichas al ladrón en la cruz contienen el *Evangelio* entero: «Éste ha sido en verdad un hombre *divino*, un “hijo de Dios”, dice el ladrón. «Si tú sientes eso — responde el Redentor — entonces *estás en el paraíso*, entonces también tú eres un hijo de Dios...» *No* defenderse, *no* encolerizarse, *no* hacer-responsable a nadie... Por el contrario, no oponer resistencia ni siquiera al malvado, — *amarlo*...»<sup>249</sup>

Por lo dicho, la idea del hombre paradoja moderna suele reflejar el alma, la conciencia, la naturaleza y designios de hombre, cuya realización se desarrolla a

---

<sup>249</sup> NIETZSCHE, Friedrich: El Anticristo: maldición sobre el cristianismo. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2002. p. 73

través del estatuto científico y metodológico<sup>250</sup>, a causa que este se compromete con una perspectiva de moralidad que, mientras es fundada divina, también y, principalmente, es fundamentada o desarrollada humana.<sup>251</sup>

En este sentido, René Descartes respecto a la razón doble o ontología secular moderna o, en sencillo, sobre la nada dice que “Ces hommes feront compofez, comme nous, d’vne Ame & d’vn Corps. Et il faut que ie vous décriue, premierement, le corps à part, puis apres, l’ame auffi à part ; & enfin, que ie vous monftre comment ces deux Nature doiuent eftre iointes & vnies, pour compofer des hommes qui nous reffemblent. le fuppofo que le Corps n’eft autre chofe qu’vne ftatüè ou machine de terre, que Dieu forme tout exprés, pour la rendre la plus femblable à nous qu’il eft poffible : en forte que, non feulement il luy donne au dehors la couleur & la figure de

---

<sup>250</sup> “(...) pueden distinguirse, desde el método, tres formas de naturaleza, o tres «naturaleza», entendiendo por ello, como ya he dicho, todo lo que puede darse o acontecer. Pero de esas tres sólo podemos constatar la existencia (el darse o suceder) de dos. Una es lo que propiamente llamamos naturaleza, lo *físico*, es decir, lo que puede darse o suceder dentro del cerco. Otra es la paradójica naturaleza del fronterizo, en cierto modo excéntrica respecto al cerco, o bien, como quería Pico della Mirandola, el centro mismo de la «naturaleza» o «cosmos», su lazo de unión y su compendio...” TRÍAS, Eugenio: Los límites del mundo. Barcelona: Editorial Ariel, 1985. p. 174

<sup>251</sup> **Reformar filosofía no es desempolvar la impureza dejada por los sistemas filosóficos anteriores para traer a la colación alguna claridad.** La búsqueda por ajustes de discursos o de pensamientos filosóficos respecto al presente no implica que, los filósofos desde este presente, sean herederos de la peculiar manera de entenderse filosofía en cuanto «estatuto filosófico», así que todos estarían atrapados en un hilo razonable, según un discurso de armonía biológico y psíquico, sin tocar en la «historicidad» de ello, como exigencia de continuidad. No es una versión tradicional de «doctrina, método y ciencia» («estatuto filosófico» como discurso de secularización moderna) tampoco «razón y moral» («quehacer filosófico clavado en una naturaleza humana), además de sus designios tradicionales, que acta los «hombres de hoy» a los «hombres de ayer». Hay que romperse con la creencia de que “el ser individual sólo es problemático para sí mismo y para los demás porque cuenta con la promesa de un futuro”, tomándose en cuenta que “lo posible se anuncia desde su infancia.” El concepto de «naturaleza», sobre todo la humana, desde el ícono de la razón doble, no es un peso que todos deben cargar. No hay contrato de fideicomiso respecto a la filosofía: encargos con antepasados o líneas de antaño que no se pueda desgarrar. La historia de la filosofía no ha inventado la filosofía tampoco la naturaleza humana, sino que el hombre se las ha hecho consagrar gracias a la creencia de que el proyecto moderno y sus consecuencias, especial el discurso de la secularización, son sus divisores del agua, es decir, el miedo de que, si la idea de filosofía hay que enseñar algo a los hombres, sin embargo debería ser lo contrario, si se lo practica como algo decisivo para cambiar su condición, no debe hacerse según un precepto ideológico que concibe la filosofía en términos de hegemonía, no sólo práctica, sino que teórica, desde la enésima transformación del poder de los filósofos de Platón. ¿Hace falta filósofos reyes hoy? Filosofía no es filología tampoco propiedad de genio. **Filosofía no es filología.** El quehacer filosófico no es análisis crítica del discurso de la secularización moderna que, preconcebido, se lo cree iluminador de un proyecto de filosofía moderna y, como consecuencia, practicándose su revisión actualizada con el presente, se tenga la reforma de la filosofía tal cual. No es a través de este proceso que se tendrá la filosofía: inspirada por una clase de metafísica del «hombre paradoja tradicional», actualizada de acuerdo con una peculiar ontología, de la «paradoja del hombre» y, luego, manejada desde un conocimiento que más allá de dogmático» o escéptico se destella a partir de la «crisis» como ingrediente indispensable, la «razón que se amplía para salvar a todo y todos». La tradicional condición condescendida de hacerse filosofía desde el concepto de «naturaleza humana» como heredera de una racionalidad que se acerca pragmática, al mismo tiempo que, biológica y naturalista, es lo mínimo fingida, además de débil, especial cuando se apoya en una racionalidad que se cree la responsable por sacar el hombre del oscurantismo.

tous nos membres, mais auffi qu'il met au dedans toutes les pieces qui font re|quifes pour faire qu'elle marche, qu'elle mange, qu'elle respire, & enfin qu'elle imite toutes celles de nos fonctions qui peuuent estre imaginées proceder de la matiere, & ne dependre que de la difpofition des organes. Nous voyons des horloges, des fontaines artificielles, des moulins, & autres femblables machines, qui n'eftant faites que par des hommes, ne laiffent pas d'auoir la force de fe mouuoir d'elles-mefmes en plufieurs diuerfes façons ; & il me femble que ie ne fçaurois imaginer tant de fortes de mouuemens en celle-cy, que ie fuppose estre faite des mains de Dieu, ny luy attribuer tant d'artifice, que vous n'ayez fujet de penfer, qu'il y en peut auoir enconre davantage."<sup>252</sup>

Para su gobierno, entonces, la ontología secular moderna es traspaso concertado de alma-cuerpo que se revela y se condiciona palmaria desde el estatuto y sus métodos, procedimientos y procesos que definen, a su vez, el expediente respecto al quehacer inmediatamente correspondiente a él.

Por añadidura, la relación estatuto y quehacer se define por el intermedio de métodos, procedimientos y procesos, o sea, las verdades no son dadas de antemano, sino que construidas de acuerdo con los problemas y dilemas del caso concreto. Luego, se abandona el estatuto como "aislado conocimiento especulativo de la Razón que nada toma de la enseñanzas de la Experiencia y que sólo se sirve de simples conceptos... donde... la Razón debe ser su propio discípulo, no tiene la dicha de haber podido entrar en el camino seguro de una ciencia; ¡esta que es de las ciencias la más antigua y de tal naturaleza, que aun sumiéndose las restantes en las tinieblas de una destructora barbarie, jamás dejaría de existir!"<sup>253</sup>

Dicho de otra manera, si hay concordia entre estatuto y quehacer es a causa de que los métodos, procedimientos y procesos o, sencillamente, la metodología, es la faz palmaria de la ontología secular moderna, es decir, de la nada.

Desde ahí suelen originar los errores de interpretación sobre el fenómeno secular moderno.

A propósito, que la metafísica y el estatuto establecen entre sí, una relación de clase incondicional, de forma que uno no se lo piensa tampoco existe sin el otro.

---

<sup>252</sup> DESCARTES, René: Oeuvres de Descartes. Le monde. Description du corps humain. Passions de l'ame. Anatomia. Varia. Tomo XI. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Libraire Philosophie J. Vrin, 1974. [Chapitre XVIII, 5-20], p. 120-121

<sup>253</sup> KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. Vol. I. Trad. Francisco Larroyo. México: Porrúa, 1990. pp. 127-128 y 131

Además, que la metafísica, como fondo y hondo de toda filosofía, se fija como el único pretexto de conocimiento a pesar del pretexto palmario que es el hombre. Y, consecuentemente, el error de la filosofía contemporánea no está en la revisión del enlace entre Orden y ordenamiento, Universo y Civilización, ser y deber ser, etc., y otras parejas ya explotadas en esa instancia.

Resulta que la revisión del pensamiento filosófico, incluso lo jurídico, debe partir de la revisión de los conceptos, es cierto. Pero como ya se señaló, nunca bajo la noción de la historiografía secular moderna. Enfocar el problema de la metodología como revisión, desde lo moral, es aceptable. Pero no es adecuado, mientras tanto, admitir como petición de principio y grandeza de reforma que el problema de la crisis del pensamiento filosófico sólo se soluciona en el ámbito del quehacer<sup>254</sup>, bajo la prioridad de la persona concreta y en función de valores que, dicho laicos<sup>255</sup>, se lo resguarda según su condición de dignidad material y formal.

Hace falta reformar las perspectivas que preforman el pensamiento y la acción del hombre en torno a su humanidad no son superables desde la relación «estatuto y quehacer», al encargo de una hermenéutica filosófica particular<sup>256</sup>, aunque se detenga en la metodología como hipótesis de trabajo.

---

<sup>254</sup> “(...) Un pensamiento que crea poder reaccionar ante la técnica o en contra de ella por esa vía se encontrará muy pronto con la consecuencia de tener que exigir un *cumplimiento* del propio principio de la tecnicidad, en vez de pedir su limitación y superación... el historicismo, mediante su concepción de la irreversibilidad de la historia, ha intensificado, junto con la crítica de la cultura y la sociedad, la dinámica de las tendencias internas de la Edad Moderna, y lo sigue haciendo hoy día, incluso en relación con la conciencia que sustenta la tecnificación.” BLUMENBERG, Hans: Las realidades en que vivimos. Trad. Pedro Madrigal. Barcelona: Paidós, 1999. p. 37

<sup>255</sup> “La palabra **laicidad** viene del griego *laos* que significa pueblo, y es casi sinónima de la otra palabra griega para decir pueblo (*dêmos*), de la que viene nuestra democracia. Una sociedad laica es una sociedad regida por el pueblo, y no por otros poderes (por sagrados que se les considere). *Laos* y *dêmos* son en griego palabras casi equivalentes. Pero la segunda significa pueblo refiriéndose preferentemente a un *lugar*. La primera en cambio tiene más el matiz de una *reunión* de individuos. Y adquirió más tarde otro matiz del que carece la palabra *dêmos*: el *laos* fue poco a poco contraponiéndose a “lo sagrado” (en latín *sacer* de donde viene nuestro “sacerdote”). Esta contraposición dio lugar a la palabra castellana “lego” con su doble significado: a) el **que no es “sagrado” o sacerdote** (así se llamaban los hermanos legos en una orden religiosa...). Y b) el de **profano o ajeno** a un asunto, que se refleja en la expresión castellana: ser lego en tal materia (o ser profano en tal tema).” [letra negrita añadida] GONZÁLEZ FAUS, José L.: La difícil laicidad. Barcelona: Cristianisme i Justicia, 2005. p. 5-6

<sup>256</sup> La hermenéutica filosófica sostiene la ventaja de acercar «*imago Dei*» y «*copula mundi*» por esta razón es tan valorada por el quehacer filosófico contemporáneo: “(...) necesitamos, pues, una ética de carácter hermenéutico, cuyo significado universal pase a través de la nueva noción experiencial de «interpretación» y de una nueva «crítica» en forma de autocomprensión, más allá de la autoconciencia idealista, una ética donde tanto la interpretación como la autocomprensión estén «siempre en camino». En el camino de la experiencia, donde «lo que siempre sucede es un acontecer de requerimientos y de expectativas de sentido». CONILL, Jesús Sancho.: Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad. Madrid: Tecnos, 2006. p. 46. Así que la proposición de «hermenéutica filosófica» se torna «filosofía práctica», lo que GADAMER subraya bien: “no se limita a dar razón de los procedimientos que aplica la ciencia, sino también de las cuestiones previas a la aplicación de cualquier ciencia”... “todo el saber y el obrar humano” y que “son decisivas para el ser humano como tal y para su elección

En efecto, revisar la nada moderna es sumamente adecuado. Pero reformar el discurso que se hará la empresa de la revisión es fundamental. Luego, el método de la filosofía del hombre paradoja es revisar el encuentro secular y sagrado en torno a la noción de hombre y humanidad, a pesar de la historiografía de la nada secular moderna y del contexto del nihilismo contemporáneo, a través del cual se define los fallos de la nada ésta.

El escenario de reforma y revisión de los elementos que preforman la perspectiva estatuto y quehacer tal cual, se conlleva hacia la fuerza de toda la interpretación a partir de la cual la revisión de la potencialidad del método y sus consecuencias, mucho más que su propia modulación en el acto de creación, se ponen desplegadas.

Para ilustrar, los prejuicios del sentido común de que la filosofía es enemiga de Dios es una falacia, por lo tanto. Así como que sustituir la fe por la razón o, viceversa, significa la muerte del cristianismo, tal cual Hegel ha pensado.<sup>257</sup> Además, la tradición de paradigmas absolutos respecto el acto de filosofar, a partir de la genialidad de pocos hombres que dibujaran teorías y categorías que, estatuto filosófico, han prestado, integral o parcial, se conserva.

Ante el juego de determinación teórica y práctica pues, todos se ponen, a final, filósofos verdaderos, sin embargo sus teorías se tengan conducido hacia otros propósitos más inmediatos, tal cual la sensibilidad del hombre simulado de Dios por René Descartes, que ha sido encasillada insulsa, por la fuerza del perfeccionamiento del método lógico como condición de eficacia y validez del

---

del «bien»." GADAMER, Hans-Georg.: Verdad y Método II. Trad. M. Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 308

<sup>257</sup> "(...) para Hegel las tres grandes figuras del espíritu). Si es en el arte donde el sentido se plasma, es en lo religioso donde se hace esperanza y es en la filosofía donde quiere ser pensado. Es verdad que desde hace mucho tiempo los puentes entre el arte, la religión y la filosofía han sido derrumbados. ... Hegel distingue el espíritu subjetivo (que se limita a nuestra actividad de pensamiento, actividad de interés hoy día para la psicología o la philosophy of mind) del espíritu objetivo (que se manifiesta, por ejemplo, en la moral, en el orden de la familia y de las costumbres, luego en las instituciones y en el Estado) y de lo que él llama «el espíritu absoluto». Esta última expresión nos produce un cierto vértigo hoy en día, pero sólo significa que el espíritu puede presentarse también «libremente» para sí mismo. Hegel vio muy bien que esto ocurre en tres espacios, el de arte, el de la religión y el de la filosofía: mientras que el arte ofrece una representación sensible de la idea (del «sentido»), el mismo sentido que, en la filosofía, llega a ser pensado en su universalidad. Es cierto que el sistema de Hegel ha periclitado, pero las fuentes del sentido no han cambiado mucho." GRONDIN, Jean: Del sentido de la vida: un trabajo filosófico. Trad. Jorge Dávila. Barcelona: Herder Editorial, 2005. p. 132. Además, "Mediante la absoluta subjetividad de la razón y su contraposición frente a la realidad, el mundo se contrapone de ahora en adelante de forma absoluta irracional y el mundo sensible inorgánico debe ser igual al Yo en un progreso infinito, es decir, es y permanece absoluta." HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Fe y saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte. Trad. Vicente Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000. p. 156

conocimiento filosófico universal, en razón del empeño de sus intérpretes posteriores.<sup>258</sup>

Lo que se pretende obviar es que el método y procedimiento científico concretan la ontología secular moderna. Desde entonces, método y procedimiento científico, en contra a la interpretación tradicional, no conllevan tampoco están para el conocimiento o la doctrina. La función es intermediar a gusto la relación entre Orden y ordenamiento, desde su concreción de acuerdo con los expedientes y demandas de la realidad.

La propedéutica de la reforma, entonces, no debe tratar del enfoque estatuto o quehacer, sino que de la relación que se los determina, condicionales e incondicionales. El axioma pues no confirma que todo conocimiento está en función de esta Metafísica, así como ella está para este conocimiento, de modo que «Metafísica y Filosofía» así como «Metafísica y Derecho» son relaciones incondicionales. Todo lo contrario, la ontología está en función del método, así que el estatuto y el quehacer pueden o no estar en concordia.

La formación de la Filosofía de Derecho no designa pues, la concordia entre Filosofía y Derecho, tampoco de carácter absoluto. En otros términos, Metafísica y Filosofía no se establecen incondicionales, sino que Metafísica y Humanidad, ya que toda la noción de métodos, procedimientos y proceso surgen en función de hombre en torno a su humanidad, aunque que este encuentro se establezca a partir del sentido de lo divino o Dios, desde «lo sobrenatural, lo sobrehumano» concertado «la nada», es decir, lo natural y lo moral.

La propedéutica de la filosofía del hombre paradójica se concentra en la revisión de la relación estatuto y quehacer en torno a la construcción de lo jurídico, desde la nada. Así que rechaza la obra iuscontemporánea que se concentra en entender Filosofía del Derecho como una existencia incontestable. Y, luego, se la intenta definir desde sus tareas, estas condicionadas de acuerdo con versiones de la clase iuspositivismo y iusnaturalismo deformadas conforme la actualidad.

---

<sup>258</sup> (...) *El discurso del método* es ya el producto de una profunda resignación, pues lo que allí hace, sobre todo, es indicar el procedimiento para dejar disponible lo que uno fuera aportando a otros miembros de una humanidad investigadora y a las generaciones siguientes, y eso de tal manera que no tuviera que repetirse cada vez la situación filosófica originaria, de comienzo radical. En comparación con tamaña implicación de la idea de *método* resulta un elemento episódico el pensamiento de hacer disponible la cadena deductiva según la analogía de la serie numérica, a fin de posibilitar una revisión cada vez más rápida y menos dependiente de una memoria engañosa; si bien esto es también, reconozcámoslo, un elemento muy significativo de su doctrina, al percibirse aquí ya la vacilación que precede inmediatamente al próximo paso, la formalización." BLUMENBERG, Hans: Las realidades en que vivimos. Trad. Pedro Madrigal. Barcelona: Paidós, 1999. p. 64-65

Por el bien parecer, si el cuerpo de cada relación está determinado por ciencia y método. Y, si estas son las herramientas que tornan dinámicas la relación entre el hombre terreno (universo moral, misterio de hombre, universo del ser) y el hombre divino (universo natural, misterio de vida, universo del deber ser), nada más comprender que la Filosofía y la Metafísica son absolutamente incondicionales, al punto de fijar los elementos entre estatuto y quehacer de antemano. A lo sumo, la razón doble y el hombre paradoja tradicional son la clave de bóveda de la reforma de la filosofía de hoy.

Ante todo lo enseñado, ocurre que la ontología secular moderna ha elaborado, entonces, el conocimiento metafísico, por encima de la metafísica tradicional, pues que se la convierte en el uso especulativo sobre la propia naturaleza humana y el uso práctico sobre la propia libertad humana.

Desde entonces, el manejo del uso especulativo y del uso práctico, — a modo de ejemplo, la perfección de Kant desde el modelo cusano —<sup>259</sup> retrata la riqueza de la construcción de la razón de clase moderna (razón doble). Es decir, carga con ella, a causa de su rasgo «natural», la posibilidad de entender a sí misma: antes, mientras y luego después que ésta atraviere la espontaneidad de la experiencia. Al mismo tiempo, ella pone a sí mismo y pone el otro.

Por consecuencia, el manejo del uso especulativo de la razón moderna se da a través del estatuto. El estatuto, a su suerte, es el paradigma teórico sobre la fundación de los conocimientos y sus principios de introducción y desarrollo, o sea, ciencia, doctrina y cátedra.

Por este mismo motivo, el manejo del uso práctico y pragmático de esta razón es el paradigma de la *praxis* y sus principios de introducción e información, o sea, el

---

<sup>259</sup> “Si nuestra facultad de conocer se extiende a dos esferas —las de los conceptos de la naturaleza y la del concepto de libertad —, porque en ambas es legisladora *a priori*, la primera Crítica, los *Prolegomena* y los *Principios metafísicos de la Ciencia de la Naturaleza* se ocuparon de los elementos *a priori* necesarios para el conocimiento de la naturaleza, mientras que a la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y a la *Crítica de la Razón práctica* todavía no había seguido el desarrollo sistemático que alumbraría la metafísica de la esfera de la libertad. La *Metafísica de las Costumbres* viene a llenar esta laguna. Con ella pretende Kant culminar un proyecto sistemático que hunde sus raíces en la especificidad misma de su filosofía crítica (...) Es posible añadir todavía al conjunto del saber una física empírica y una antropología práctica, que constituirían respectivamente la parte empírica de la filosofía natural y de la filosofía moral; pero solo tras haber elaborado una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres «cuidadosamente purificadas de todo lo empírico», que nos darán a conocer «lo que la razón pura en ambos casos puede por sí sola construir y de qué fuentes toma esa enseñanza *a priori*». Así pues, la publicación de *La Metafísica de las Costumbres* vendría a concluir la tarea sistemática, prolongadora de la tarea crítica.” KANT, Immanuel: La metafísica de las costumbres. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989. “Estudios Preliminar, p. XV-XVI”.



quehacer tal cual.<sup>260</sup> La creencia consensuada es que el universo moral dibujado por la Modernidad es la altura y el tamaño de toda la cosmovisión de hombre ilustrado para el proyecto humanista universal, respecto a lo sumo secularización, como si el proceso secular fuese propio de única época. Y, luego, se reprocha la posibilidad de existir en otras épocas, o sea, se trata de noción equivocadísima, pues no se reduce a la cuestión práctica, desde la acción del hombre.<sup>261</sup>

Todo lo contrario. La moralidad secular moderna es hecha del juego constante entre naturaleza y libertad; o, a lo mejor, de lo sagrado y de lo secular de acuerdo con un conocimiento metafísico (en verdad, ontológico). Que, al mismo tiempo que se funda y fundamenta, también se constituye, a través de la duda respecto el «ser, lo natural, el alma y la conciencia», esto en constante pugna con el «deber ser, la voluntad, el cuerpo y la práctica».

No obstante, sucede que la primera unidad se acopla a la dimensión copula mundi. Y, la segunda, a la dimensión imago dei: este es el gran giro moderno o la verdadera revolución copernicana.<sup>262</sup> Pero no respecto a la filosofía como hecho

---

<sup>260</sup> El sentido de «**estatuto filosófico como doctrina y ciencia**» o, como se usará en este trabajo, la universalización de la filosofía y aún la expresión «**práctica**» filosófica es el sentido kantiano respecto que “se llama teoría incluso a un conjunto de reglas prácticas, siempre que tales reglas sean pensadas como principios, con cierta universalidad y, por tanto, siempre que hayna sido abstraídas de la multitud de condiciones que concurren necesariamente en su aplicación. Por el contrario, no se llama *práctica* a cualquier manipulación, sino a aquella realización de un fin que pensada como el cumplimiento de ciertos principios representados con universalidad. Por muy completa que sea la teoría, salta a la vista que entre la teoría y la práctica se requiere aún un término medio como enlace para el tránsito de una hacia la otra, pues el concepto de entendimiento, concepto que contiene la regla, se tiene que añadir un acto de la facultad de juzgar por medio del cual el práctico distingue si algo cae bajo la regla o no.” KANT, Immanuel: Teoría y práctica. Trad. M. F. Pérez López y Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1993. [En torno al topico «tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica»] p. 3-4

<sup>261</sup> “La idea de modernidad se asocia, pues, estrechamente a la de racionalización. Renunciar a una es rechazar la otra. Pero ¿se reduce la modernidad a la racionalización? ¿Es la historia de los progresos de la razón, que son también los de la libertad y de la felicidad, y de la destrucción de las creencias, de las pertenencias, de las culturas «tradicionales»? La particularidad del pensamiento occidental, en el momento de su identificación más fuerte con la modernidad, es que ha pretendido pasar del papel esencial reconocido a la racionalización a la idea más amplia de una *sociedad racional*, en que la razón no sólo ordena la actividad científica y técnica, sino el gobierno de los hombres tanto como la administración de las cosas. Esta concepción ¿tiene un valor general, o no es más que una experiencia histórica particular, aunque su importancia sea inmensa? .... **Pero en todos los casos ha hecho de la racionalización el único principio de organización de la vida personal y colectiva, asociándola al tema de secularización, es decir, del alejamiento de toda definición de los «fines últimos».**” [letra negrita añadida] TOURAINE, Alain: Crítica de la modernidad. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1993. p. 24-25

<sup>262</sup> “A partir de la revolución copernicana y galileana, se produce un cambio de modelo epistemológico fundamental. Si todo sistema conceptual sobre el mundo, incluido el científico, alberga en cada época una determinada ontología, un conjunto de premisas o supuestos, las más de las veces implícitos y no cuestionables para sus contemporáneos, con los cuales es posible un determinado acercamiento y acotación a lo que llamamos realidad, un primer supuesto básico del que parte la nueva ciencia seguía siendo la vieja creencia, heredada de los griegos, en un orden inteligible de la Naturaleza. Un orden que había sido imaginado como *cosmos*, conservado en sus líneas básicas a través de la Edad Media, aun cuando a lo natural se superpusiera

principal, sino que a la metafísica tal cual «hecho terrenal», según la versión de la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja, aparte de la revisión tradicional.

## CUADRO I. EL TRASPASO ONTOLÓGICO SECULAR MODERNO:

La «nueva ontología» secular o el «gran giro» moderno —  
la razón «doble».

LA RAZÓN «DOBLE»: «SUJETO-PERSONA»	
PERSPECTIVA SECULAR (SUJETO)	PERSPECTIVA SAGRADO (PERSONA)
CUERPO: «estatuto»	ALMA «quehacer»
«copula mundi» «esotérico»	«imago dei» «exotérico»
Universo Moral «céntrico»	Universo Natural «excéntrico»
Filosofía teórica	Filosofía práctica
Cristianismo como valor	Cristianismo como expectativa (metodología)
fundación	Fundamentación
Universo del deber ser	Universo del ser
Conciencia	Voluntad
Libertad « <i>physis</i> »	Naturaleza « <i>nomos</i> »
Padre	Hijo
Orden	Ordenamiento
Misterio o sentido de la vida	Misterio del mundo
Universo – altura	Civilización – tamaño
Lo moral – límites	Lo natural – posibilidades
Hombre. Designio. Progreso	Humanidad. Destino. Evolución
Filosofía – inmanencia	Derecho – trascendencia

↔ Temas reemplazados, de alma hacia el cuerpo y viceversa<sup>263</sup>, según la secularización moderna.

el orden sobrenatural, y enriquecido y dotado de exuberancia en el Renacimiento. Pero ahora ese orden inteligible de la Naturaleza deja de concebirse en términos del esquema “mundo como cosmos” para transformarse en el de “mundo como máquina” y esa destrucción galileana del cosmos se convierte en la peripecia capital de la historia del conocimiento del Occidente. La nueva ciencia galileana entenderá el mundo como una maquinaeria con sus propias leyes y se preguntara no ya por cuál puede ser el mecanismo que impulse sus partes, sino cómo se produce la interrelación de las mismas. De una visión finalista, jerárquica y cualitativa de la ordenación del universo se pasa a una visión homogénea y cuantitativa. La Naturaleza va a ser vista como un sistema que se explica por un conjunto de funciones en interacción, donde cada cuerpo viene definido por el lugar que ocupa en tal sistema. Se investiga, por tanto, no el «qué» de tal mecanismo, sino el “cómo”. Y ese «cómo» se establece por una serie de relaciones matemáticas entre las funciones, las leyes que dan cuenta de tales funciones en interacción son leyes de carácter matemático. El método resolutivo-compositivo galileano, integrando en un mecanismo dialéctico los conceptos puros matemáticos y la contratación empírica, la razón y la experiencia transformará el esquema conceptual tradicional. Dando libre espacio al universo, **Galileo deja tras la idea de un mundo corruptible y finito para sentar las bases de su infinitud o, al menos, de su “indefinición”**. Cielos y tierra se homogeneizan; el mundo al dejar de tener el acabamiento de un *cosmos*, se pierde en lo ilimitado y deja de tener centro alguno ni lugares privilegiados; la naturaleza se convierte en un espacio geométrico donde los movimientos se reducen a simples desplazamientos de puntos isotropos.” [letra negrita añadida] CAMPS, Victoria: *Historia de la ética*. vol. II. Trad. Roberto Juan Walton. Barcelona: Crítica, 1987. p. 26-27

<sup>263</sup> Los fundamentos de la toma tradicional de cuerpo-alma como “Ley natural” y sus atributos y consecuencias de acuerdo con la secularización moderna se expresa a continuación. “Toutefois i ene voulois pas inferer de toutes ces chofes, que ce monde ait été créé en la façon que ie propofois ; car il eft bien plus vrayfemblable que, dés le commencement, Dieu l’a rendu tel qu’il deuoit estre. Mais il eft certain, & c’eft vne opinion communement

Para continuar, la conformación del Orden y ordenamiento desde lo natural y lo moral, a propósito de lo sobrenatural y lo sobrehumano sólo es posible gracias a la razón doble y sus desbordamientos.

---

receüe | entre les Theologiens, que l'action, par laquelle maintenant il le conferue, est toute la même que celle par laquelle il l'a créé ; de façon qu'encore qu'il ne lui auroit point donné, au commencement, d'autre forme que celle du Chaos, pourvu qu'ayant établi les Loix de la Nature, il luy prestant son concours, pour agir ainfi qu'elle a de coutume, on peut croire, sans faire tort au miracle de la creation, que par cela seul toutes les choses qui sont purement matérielles auroient pu, avec le tems, s'y rendre telles que nous les voyons à présent. Et leur nature est bien plus aysée à concevoir, lorsqu'on les voit naître peu à peu en cette sorte, que lorsqu'on ne les considère que toutes faites. De la description des cors inanimés & des plantes, je passay à celle des animaux & particulièrement à celle des hommes. Mais, pour ce que je n'en avois pas encore assez de connoissance, pour en parler du même style que du reste, c'est à dire, en démontrant les effets par les causes, & faisant voir de quelles semences, & en quelle façon, la Nature les doit produire, je me contentay de supposer que Dieu formast le cors d'un homme, entièrement semblable à l'un des nôtres, tant en la figure extérieure de ses membres qu'en la conformation intérieure de ses organes, sans le composer d'autre matière que de celle que j'avois décrite, & sans mettre en luy, au commencement, aucune âme raisonnable, ny aucune autre chose pour y servir d'âme végétante ou sentitive, finon qu'il excitast en son cœur un de ces feux sans lumière, que j'avois déjà expliqués, & que je ne concevois point d'autre nature que celui qui chauffe le foin, | lorsqu'on l'a renfermé avant qu'il fût sec, ou qui fait bouillir les vins nouveaux, lorsqu'on les laisse cuire sur la rape. Car examinant les fonctions, qui pouvoient en suite de cela être en ce cors, j'y trouvois exactement toutes celles qui peuvent être en nous sans que nous y pensions, ny par conséquent que notre âme, c'est à dire, cette partie distincte du cors dont il a été dit cy dessus que la nature n'est que de penser, y contribué, & qui sont toutes les mêmes on quoy on peut dire que les animaux sans raison nous ressemblent ; sans que j'y en puisse pour cela trouver aucune, de celles qui, étant dépendantes de la pensée, sont les seules qui nous appartiennent en tant qu'hommes, au lieu de les y trouver par après, **ayant supposé que Dieu créât une âme raisonnable, & qu'il la joignit à ce cors** en certaine façon que je décrivois." [letra negrita añadida] DESCARTES, René: *Oeuvres de Descartes. Discours de la Méthode & Essais*. Tomo VI. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophie J. Vrin, 1973. [Cinquième Partie. Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences – 30-25], p. 44-45. Y, aún, "(...) par lesquelles on découvreroit qu'elles n'agiroient pas par connoissance, mais seulement par la disposition de leurs organes. Car, au lieu que la raison est un instrument universel, qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière : d'où vient qu'il est moralement impossible qu'il y en ait assez de divers en une machine, pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie, de même façon que notre raison nous fait agir. Or, par ces deux mêmes moyens, on peut assez connoître la différence, qui est entre les hommes & les bestes. (...) Et ceci ne témoigne pas seulement que les bestes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout. Car on voit qu'il n'en faut que fort peu, pour sçavoir parler ; & d'autant qu'on remarque de l'inégalité entre les animaux d'une même espèce, assez bien qu'entre les hommes, & que les uns sont plus aysés à dresser que les autres, il n'est pas croyable qu'un singe ou un perroquet, qui feroit des plus parfaits de son espèce, n'égalast en cela un enfant des plus stupides, ou de moins un enfant qui auroit le cerveau troublé, si leur âme n'étoit d'une nature du tout différente de la nôtre. Et on ne doit pas confondre les paroles avec les mouvements naturels, qui témoignent les passions, & peuvent être imitez par des machines assez bien que par les animaux ; | ny penser, comme quelques Anciens, que les bestes parlent, bien que nous n'entendions par leur langage : car s'il étoit vrai, puisqu'elles ont plusieurs organes qui se rapportent aux nôtres, elles pourroient assez bien se faire entendre à nous qu'à leurs semblables. **C'est assez une chose fort remarquable que, bien qu'il y ait plusieurs animaux qui témoignent point du tout en beaucoup d'autres : de façon que ce qu'ils font mieux que nous, ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit** car, à ce conte, ils en auroient plus qu'aucun de nous, & feroient mieux en toute chose ; mais plutôt qu'ils n'en ont point, & que c'est la Nature que agit qu'on voit qu'un horloge, qui n'est composé que de roues & de ressorts, peut compter les heures, & mesurer le tems, plus justement que nous avec toute notre prudence." [letra negrita añadida] DESCARTES, René: *Oeuvres de Descartes. Discours de la Méthode & Essais*. Tomo VI. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophie J. Vrin, 1973. [Cinquième Partie. Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences – 5-5], p. 57-58.

[letra negrita añadida] DESCARTES, René: *Oeuvres de Descartes. Discours de la Méthode & Essais*. Tomo VI. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophie J. Vrin, 1973. [Cinquième Partie. Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences – 30-25], p. 44-45.

Obviamente, las razones de esta interpretación son evidentes. Primero, el cristianismo no es sólo aportación moral, sino que perspectiva y expectativa en torno a los designios y a los destinos del hombre en búsqueda de su humanidad. Segundo, la fundación de la Modernidad es Dios.

Por extenso, el fundamento de la Modernidad es el traspaso de la revelación bíblica para la narración bíblica secular. El fenómeno Modernidad es el traspaso de la metafísica alma-cuerpo para la ontología del hombre respecto al misterio sobre sí y sobre la existencia de su vida desde el dibujo moral a partir de su condición de sujeto tanto divino como profano.<sup>264</sup> Así que lo que se tenía cuerpo, mundo moral y filosofía moral, se convierte en alma, perspectiva y expectativa de hombre y humanidad, según el misterio por el sentido de la vida desde lo natural hacia lo moral. Lo que se tenía alma, mundo natural y filosofía teórica, se convierte cuerpo, valores de hombre y humanidad según el misterio del hombre sobre sí.

En el primero se establece el misterio o universo sobre el ser. En el segundo se establece el misterio o universo sobre el deber ser.<sup>265</sup> El desafío de la propedéutica del hombre paradoja es comprender la relación filosofía y derecho desde esta conversión. Pero no por elección de concentrarse en el discurso secular moderno respecto a lo ilustrado. Todo lo contrario, pues que el error de Nietzsche y, luego, de los iusfilósofos contemporáneos es comprender toda la revisión y reforma aparte

---

<sup>264</sup> "No hay razón cristiana, pero puede haber un ejercicio cristiano de la razón. ¿Por qué rehusaríamos a priori admitir que el Cristianismo haya podido cambiar el curso de la historia de la filosofía, abriendo a la razón humana, por medio de la fe, perspectivas que aquella no había descubierto aún? (...) Por esa noción de ser perfecto se inicia el Discurso de la Metafísica... cuya importancia capital en la obra de Leibniz no puede ser contrastada: 'Los antiguos filósofos conocieron muy poco esas verdades importantes; sólo Jesucristo las expresó divinamente bien, y de manera tan clara y familiar que los espíritus más toscos las concibieron; por eso su *Evangelio* cambió enteramente la faz de las cosas humanas'. Esa no son palabras de un hombre que cree colocarse después de los griegos como si nada hubiera existido entre ellos y él. Otro tanto puede decirse de Kant si no olvidáramos tan a menudo de complementar su *Crítica de la razón pura* con su *Crítica de la razón práctica*. (...) Llamo, pues, filosofía cristiana a *toda filosofía* que, aun cuando haga la distinción formal de los dos órdenes (natural y sobrenatural), considera la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón. (...) La debilidad del entendimiento humano, en su condición presente es tal que, sin la fe, lo que a unos parecía evidentemente demostrado sería considerado dudoso por los otros; por los demás, el espectáculo de estas contradicciones entre filósofos contribuye no poco a engendrar escepticismo en el espíritu de los que consideran esas cuestiones desde fuera." GILSON, Étienne: *El espíritu de la Filosofía medieval*. Trad. Cuadernos Anuarios Filosóficos. Madrid: Rialp, 1981. p. 21, 24, 41 y 44.

<sup>265</sup> "No se encuentra a Dios si se permanece en el mundo, no se encuentra a Dios si se sale del mundo. Quien con todo su ser sale al encuentro de su Tú y le hace presente todo el ser del mundo, encuentra a aquél que no se puede buscar. Ciertamente Dios es el "totalmente otro"; pero también el totalmente sí mismo: el totalmente presente. Ciertamente es el *Mysterium tremendum*, que aparece y abate; pero también es el misterio de lo evidente, que es para mí más cercano que mi yo. Si examinas a fondo la vida de las cosas y de la realidad condicionada, llegas a lo indescifrable; si cuestionas la vida de las cosas y de la realidad condicionada, vas a parar a la nada; si santificas la vida, encuentras al Dios viviente." BUBER, Martin: *Yo y tú*. 3 ed. Trad. Carlos Díaz. Madrid: Caparrós, 1998. p. 72.

de esta «conversión copérmica», a medida que se cierran en los motivos epistemológicos entre razón y conocimiento, bajo el abandono de todo que suscita esta correspondencia.

En definitiva, tan pronto se equivocan. O sea, no se fijan en este traspaso ontológico, tampoco perciben que el cristianismo, además de superar el ámbito axiológico, se reemplaza distintamente de los órdenes que se lo antecedieron. En pocas palabras, el giro moderno no produce la historia sobre su fenómeno, sino que una historiografía única, cuya hermenéutica sobre el hombre y la humanidad sirve para todos tiempos históricos como el gran discurso revelador, es decir, Dieu s'est fait homme pour que l'homme puisse devenir Dieu.<sup>266</sup> Nietzsche ha hecho este pronóstico: "la historia pensada como ciencia pura y convertida en soberana, sería para la humanidad una especie de conclusión de vida."<sup>267</sup>

La historiografía moderna sobre este expediente de «traspaso ontológico y reemplazo de sus preceptos» se lo ha entendido bajo el carácter exclusivamente epistemológico. No obstante, si el gran contributo de las huellas modernas fue la creación de un espacio propio de actuación y concepción del hombre, la nada es, a través de ello, donde el hombre impone a sí mismo sus límites y posibilidades, a la vez que es la fuente y el fundamento de todo conocimiento y saberes.

Por lo demás, hombre y humanidad se convierten cosa que se apropia de sí mismo, así que el hombre y humanidad se torna propiedad abstracta para todo conocimiento, es decir, categoría científica y, luego, el hombre se pone concepto de sí mismo; o, de otro modo, el hombre se reduce.<sup>268</sup>

---

<sup>266</sup> "Ahora, quien considere que la sabiduría de los antiguos todavía es accesible y que hasta puede recuperarse aún de algún modo, tiene que confiar mucho, desde luego, en la trasmisión de sus fuentes. En relación a esta condición, antes de terminar el siglo introducido por Bacon, la "crítica" de la Ilustración temprana se separará definitivamente de las garantías de pervivencia del Renacimiento y abandonará la posibilidad de verdades ocultas de la tradición a la sospecha de "mentiras de la historia". Historia será aquello que supone la crítica." BLUMENBERG, Hans: La risa de la muchacha tracia: una protohistoria de la teoría. Trad. Teresa Rocha e Isidoro Reguera. Valencia: Pre-textos, 2000. p.115

<sup>267</sup> NIETZSCHE, Friedrich: Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida: Il Intempestiva. Trad. Germán Cano. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1999. p. 51

<sup>268</sup> Respecto el uso de «sí propia» está más allá del uso gramatical de la lengua «española», respecto a la expresión «sí misma». La razón es que la versión del hombre sobre el sentido de su vida no es una especulación de orden metafísico, sino que una apropiación retórica e histórica sobre él mismo. Así que «sí propia» es una ironía en el sentido de que el hombre se apropió de una versión, antropológica y humanística, de sí mismo que, tal cual, se le ha encasillado. En verdad, se trata de la propia noción del «hombre paradoja tradicional» que aporta respaldo por Nietzsche respecto a los valores cristianos como encarceladores del principio vital del hombre, desde la razón como «ilustrada». En segundo, «sí propia» corresponde a una «alegoría» que es la persona como trinidad, en dinámica, y «teándrica o crística», en términos de naturaleza humana, es decir, respectivamente, «copula mundi» y «imago Dei». La confrontación de la «ironía» con la «alegoría» ya demuestra la contradicción, en verdad, la condición paradoja del hombre: el hombre se diseña

Desde ahí se pone la sentencia de que el hombre moderno es «el dibujo de sí propio y no el dibujo de sí mismo». Este precepto enfoca la perspectiva copula mundi o secular a tope, desde el precepto de alma-cuerpo reemplazado. En efecto, a él, se le permite entender sobre sí mismo, desde definiciones y axiomas que, luego, se ponen ciencia o estatuto y saber. Aunque, a hondo, estatuto y quehacer como ciencia y saber, es un proceso de desacralización que nunca se completa, a causa del hecho que el fenómeno de la Modernidad es efectivamente “cuando el virtuoso de la religión se encuentra en el mundo como «instrumento» de un Dios, separado de todos los medios mágicos de salvación, con la exigencia de «probarse» como llamado a la salvación ante Dios, y, lo que en realidad es equivalente, ante el mismo, por la moralidad de sus acciones en el orden del mundo y sólo por ellas, cuanto más se desprecie y se rechace religiosamente el «mundo» en cuanto tal por su carácter no espiritual y por ser sede del pecado, más se afirma psicológicamente como escenario de la actividad querida por Dios, en la «profesión» mundana.”<sup>269</sup>

Resulta, pues, que secularización es un acontecimiento originalmente cristiano.”<sup>270</sup> La secularización no es un elemento ilustrado, sino la condición según la cual el hombre es tal y cual. El problema es que si éste «tal cual» será revisado como «proceso histórico» o «curva semántica» en vista de la reforma de la filosofía. O sea, se trata de cuestionar sobre el propio material que se detiene como especulación, si «lo secular» como dinámica virulenta de la Tierra (filosofía del hombre paradoja); o, el discurso de secularización moderno que sostiene la dinámica ilustrada de hombre y de vida (recorrido tradicional de la filosofía).

En el primero caso, de la curva semántica, el cristianismo es acaecimiento terrenal y, así que «expresión metafísica», es leído desde sus «rebotes»<sup>271</sup>. El en

---

para apropiarse de sí mismo, pero el hecho de que esa apropiación se hace desde Dios y desde el discurso de la razón, la secularización dicha «moderna», no se apropia de nada. Sino que es apropiación de equivocidades cuyo origen remonta a su propio discurso o, para los creyentes, de Dios. Total...Dieu s'est fait homme pour que l'homme puisse devenir Dieu. Véase: NIETZSCHE, Friedrich. El nihilismo: escritos póstumos. 3 ed. Trad. Gonçal Mayos. Barcelona: Península, 2002. p. 139.

<sup>269</sup> WEBER, Max: Trabajos sobre sociología de la religión. Trad. José Alma. Madrid: Taurus, 1983. p. 97

<sup>270</sup> METZ, Johann Baptist: Teología del mundo. Trad. Daniel Romero. 2 ed. Salamanca: Sígueme, 1971. p. 21

<sup>271</sup> «Rebotes» es la imagen de un «cuerpo elástico» que está ceñido a la acción y efecto de rebotar. Se trata de un recurso pedagógico, a pesar de su fuerte contenido filosófico. La apropiación de este término es para rechazar la sobresaliente noción de «proceso histórico» respecto al discurso de secularización moderno, como referencia al estado de arte de la filosofía actual. Así que no se puede decir «consecuencias» de este discurso, caso contrario, se encasillaría hombre y humanidad según el discurso de la razón, conforme un concepto suprahistorico. La toma es que por la curva semántica, donde el hombre y humanidad son una experiencia metafísica propia, sine qua non, de la espiritualidad y materialidad del planeta Tierra, luego, lo que se tiene

segundo caso, del proceso histórico, el cristianismo es sólo «suprahistórico», sus consecuencias son recogidas desde una «moral cristiana». Por mejor decir, en el primer caso, lo universal y lo total en filosofía no es el quehacer filosófico como toma el pensamiento contemporáneo, sino que la pregunta que atraviesa todo y todos respecto a ella, es decir, « ¿qué es filosofía?».

En el fondo, las instancias de lo sagrado y de lo profano son realidades más que relativas entre sí. Ellas adviene de una misma instancia metafísica («humanidad terrena»). Consecuentemente, más que apuntar la presunta existencia implacable de un ser supremo por detrás de la realidad, a lo mejor, lo existente, el hombre se ve lanzado a aquella expectativa que, en conjunto con otros grados de realidad y pensamiento, se lo seduce hacia la apropiación de la atribución a los sentidos de su vida.

Por muy curioso que parezca, el hecho de refuerzo de las proposiciones antropológicas hacia el intento frenético por la autorrealización del hombre y de su universo, no ha matizado la absoluta exclusión de valores cristianos. Ocurre que el juicio sobre la necesidad metafísica y su condición para ontologías (fundación y estatuto) y conocimientos (fundamento y quehacer) es el trasfondo de este refuerzo, lo cual está coligado a la inagotable reforma del pensamiento y de la acción apuntada a fines y propósitos planeados con contundencia y mensurada justeza.

Positivamente, el sentido de la vida está en la nada que se rellena según la razón doble, desde la fundación de este espacio por la duda. Es decir, no se puede probar si Dios existe o no. No obstante si cree en su existencia como sentido de la vida del hombre terreno. Para así decirlo, en términos de fundamentación no se acerca del punto de duda, sino que del punto dogmático que es el atributo moral en torno a lo natural de la razón doble.<sup>272</sup> Para abreviar, respectivamente, copula

---

consecuencias, sólo son rebotes de ambos. El impulso del hombre es por conquistar a sí mismo, bajo la calidad de insatisfecho que necesariamente es. Por ende, no es el impulso del hombre por completar a sí mismo, como necesitado que se lo toma. DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA [en línea] Disponible en <[http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO\\_BUS=3&LEMA=rebote](http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=rebote)> [Consulta: 03 de junio de 2009, 15h40].

<sup>272</sup> "Kant describía un hecho enormemente decisivo e indubitable, a saber: que el concepto empírico y la idea de valor de la humanidad no coinciden totalmente. Los elementos constitutivos del concepto empírico y la idea de valor de la humanidad no coinciden totalmente. Los elementos constitutivos del concepto empírico de humanidad describen efectivamente de *qué* tipo es la humanidad existente en el *presente* de cada tiempo. Los elementos constitutivos de la idea valorativa de la humanidad describen, en cambio, *cómo debería ser la humanidad*... Ésta cumple, sin duda, la función de una idea reguladora: ha de dirigir nuestros actos y debemos aspirar su realización. Claro es que en contraposición entre el concepto empírico de humanidad y la idea valorativa de ésta, Kant pone entre paréntesis algo que nosotros no podemos poner entre paréntesis, a saber: la *génesis* del concepto y de la idea. Tanto la idea de la humanidad como el concepto de la humanidad se han

mundi gracias a la herencia *imago dei* representada por la razón teórica y práctica que, a su obra, crea y desarrolla el universo (estatuto) de acuerdo con formas y formatos de discursos (quehacer) sobre estos universos, mismo que anterior al proceso de vivir sobre la experiencia de la existencia de ellos.

Dicho de otro modo, todo ejercicio secular moderno respecto el hombre y humanidad es el ejercicio desde valores, perspectivas y expectativas, así que el sentido de la nada, — este espacio ontológico del hombre —, es la racionalización moral como elemento de la perspectiva más amplia respecto al mundo terrenal como alma-cuerpo. O, simplemente, la dicha Ilustración como designio y destino del «hombre paradoja tradicional, más allá de la Modernidad».<sup>273</sup>

---

formado *históricamente*, si bien se ha dado un *primado* del concepto de humanidad. Mientras el concepto de humanidad como tal no se había configurado, mientras se ignoraba que *existe* una humanidad homogénea, no era posible tampoco el advenimiento de una idea de la humanidad (la idea de «cómo» *debe* ser la humanidad). Al mismo tiempo, empero, la idea valorativa de la humanidad no es ni de lejos idéntica en todas las personas (y en todos los tiempos), de la misma manera que tampoco es siempre igual la determinación del concepto empírico de humanidad. Ambos siguen, si bien no en igual dimensión, a una elección de valor (la idea depende más de ésta, el concepto, menos). Y, sin embargo, hay un poquito de verdad inapelable en la afirmación de Kant acerca del carácter no temporal del *homo noumenon*. Para él éste está constituido en última instancia por un solo elemento, que es la libertad. Por mucho que la idea valorativa de la humanidad pueda variar en cuanto a su contenido en el curso de las sucesivas épocas históricas y según las diferentes elecciones de valor, una cosa está fuera de duda: la libertad es y ha sido siempre y para todas las personas un elemento constitutivo. Desde el advenimiento de la idea de «humanidad libre» la función reguladora de esta idea es independiente de qué conceptos se configuren acerca de la humanidad empíricamente existente: el hecho, no obstante, de que en el interior de la idea de la humanidad sea la libertad el elemento constitutivo decisivo y que este sea «intemporal» en el sentido de que su función reguladora trasciende a los conceptos de humanidad cambiantes en el tiempo, está fuera de duda. O bien, para decirlo con más modestia, *hasta hoy* éste ha sido efectivamente el caso.” HELLER, Ágnes: *Crítica de la Ilustración: las antinomias morales de la razón*. Trad. Gustau Muñoz y José Ignacio López Soria. Barcelona: Ediciones Península, 1984. p. 27-28

<sup>273</sup> “Al principio del libro excluimos que existiera una respuesta unívoca a la pregunta de “qué es la ilustración”, dada la compleja variedad de las teorías y de las tomas de postura que en ella se insertan... Por lo tanto, aunque haya que rechazar la pretensión de proporcionar una fórmula que encierre y contenga ese fenómeno que está en la raíz de nuestra vida de intelectuales, será sin embargo útil afrontar algunas de las interpretaciones más agudas... Presentaremos **tres de esas interpretaciones particularmente importantes**. La primera es una **interpretación técnica**, que ve en la ilustración, fundamentalmente, un movimiento filólogo en la historia del pensamiento: es la consideración de la **ilustración como método**. La segunda es una **interpretación sociológica**, que considera este fenómeno, sobre todo, como un determinado tipo de actitud individual frente a la sociedad, es la interpretación de la **ilustración como ideología burguesa**. La tercera interpretación, por el contrario, es **psicoanalítica y antropológica**, se trata de una interpretación que ve en la ilustración una tendencia congénita e ineliminable de la psique del hombre, y sobre todo, del intelectual, la cual determina una tendencia irreversible en la historia del hombre moderno, es la interpretación de **la ilustración como destino de la humanidad**. Diremos inmediatamente que ninguna de estas tres interpretaciones puede decirse la más completa y mucho menos la definitiva; la dificultad de captar el rostro o, mejor dicho, los rostros de la ilustración reside en el hecho de que se insertara, y permanece todavía inserto en el resto de los movimientos culturales, no como realidad que está junto a otra realidad, sino más bien como una infiltración activamente presente en todo movimiento cultural ... Toda tentación de aislarla y considerarla unívocamente en la pureza de una sola interpretación, equivaldría a extraer una infiltración rocosa de un bloque macizo, lo cual tendría por resultado la destrucción tanto de la ilustración como del contexto cultural con que se funde, o mejor dicho, con el que ha ido fundiéndose desde la segunda mitad del siglo XVII hasta nuestros días...” [letra negrita añadida] PLEBE, Armando: *Qué es realmente la Ilustración*. Madrid: Doncel, 1971. p. 105-106



Resumiendo, si filosofía está por el derecho, así como la historicidad está para la historia, “la Razón justifica también las acciones del hombre. Lo que el hombre hace, en el plano práctico o moral, es la historia. La historia, pues no es un conjunto de sucesos determinados naturalmente, sino un conjunto de acontecimientos producidos por la actividad moral del hombre que obedece a las normas. Las normas subjetivas son las máximas, que determinan las acciones condicionadamente a finalidades que solo son válidas para una voluntad individual. Los imperativos, sin embargo, determinan la voluntad (y, consiguientemente, las acciones) objetivamente, imponiendo una obligación o deber; los imperativos pueden ser hipotéticos (preceptos) que determinan la voluntad hacia unos fines; y pueden ser categóricos, leyes, que se imponen objetivamente a priori, independientemente de cualquier deseo del fin. Quien obedece las leyes, consigue el fin, y aparece como persona, como entidad noumenal que se revela en la condición a priori de la actividad humana que es el deber. la persona, como entidad noumenal es voluntad libre y autónoma, fin en sí misma, y, en cuanto tal, es social (mas precisamente, socialmente insociable o insocialmente sociable) y construye su historia. En Kant, la teoría de la Historia y de la Sociedad, parte de la consideración de la actividad moral del hombre.”<sup>274</sup>

Por lo dicho, el secreto de este influjo moderno es que la propia actividad moral del hombre se funda en principios cristianos: como proceso histórico se da el discurso de la secularización moderna. Aparte, como curva semántica se recoge al juego «secular *versus* sagrado. Por decirlo, desde los postulados de la Modernidad, el campo del conocimiento no se justifica en la metafísica y ontología que intercambia contenidos con este mismo conocimiento.

El motivo es que ella creó y consagró un espacio ontológico que es el copula mundi a tope, por encima del juego alma-cuerpo o espíritu santo *versus* padre e hijo, que, en realidad, corresponde al real estadio terrenal del juego secular *versus* sagrado, a pesar del contenido que conlleva cada uno de ellos.

De este modo, el dilema terrenal es la pugna de lo secular ante lo sagrado que dice, efectivamente, de la humanidad tal cual y, luego, del sentido de la vida que está a lo largo de este embate, cuya curva semántica es la búsqueda por el sentido de la vida humana. Pero no ante la idea de alma-cuerpo como dibujo del mundo, es decir, como conservación de la fundación de la duda sobre el misterio del mundo y

---

<sup>274</sup> FLÓREZ MIGUEL, Cirilo: La filosofía de los presocráticos a Kant. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1979. p. 289

origen de la vida<sup>275</sup>: “mirar hacia los modelos primigenios — no él decir lo que *debe ser* — es la condición constitutiva del proceso de formación del mundo. Antes que nada, tiene que ser captable en su iconicidad lo relacionado con las imágenes originales y los reflejos de las mismas. No es algo que esté en los libros.”<sup>276</sup> Todo lo contrario. Lo que se persevera es el hombre frente a la idea más allá del alma-cuerpo, así que la interrogación fundamental de todo conocimiento filosófico está en la pregunta ¿qué es humanidad?

Sin embargo, el compendio de las ideas dichas modernas, nombradas Modernidad, distiende el marco alma-cuerpo a través de la razón que piensa a pesar de la experiencia.

Según lo que requiere el caso, a través de ella, el sujeto se impone excéntrico en el mundo natural y se posiciona como céntrico desde el universo moral. La nada se procesa pues, desde esta ex-centricidad (espíritu) que pelea, por cuestión de sobrevivencia propia, con esta tal centricidad (padre-hijo) creada.

Por consiguiente, el sentido de curva semántica se aclara pues, desde el hilo conductor que se llama ahora proceso histórico. Si la curva semántica aspira un engranaje<sup>277</sup> de actuación entre hombre y humanidad, más allá de los límites de

---

<sup>275</sup> “Esta breve vuelta a los orígenes religiosos del individualismo moderno nos lleva en una dirección diferente... de la que opone el individualismo, ideología de sociedad moderna, al holismo, que caracteriza a las demás sociedades y casi tanto a la Grecia de las ciudades como a la India de las castas... sobre el cristianismo, habla del paso del «individuo fuera del mundo» al «individuo en el mundo». Al emplear esas expresiones, muestra, en las sociedades tradicionales, la presencia del renunciante que vive en Dios, al lado de la del individuo identificado con papeles sociales legitimados por un orden natural o divino. Lo que lleva a que aparezca, de manera paralela, en la sociedad moderna, al lado de la libertad individual, otra figura del individuo que lo identifica con sus papeles sociales. Al principio, en la Ginebra de Calvino, el orden social está contenido en la Iglesia y es impuesto a todos con una rigidez que corresponde a la idea de la predestinación. Más tarde, esa concepción se seculariza y el individuo se vuelve ciudadano o trabajador, pero siempre igual de subordinado al sistema social y a las exigencias holistas de la conciencia colectiva. De suerte que el mundo moderno, que libera al individuo, lo solamente también a nuevas leyes, mientras que el mundo religioso, búdico o cristiano, afirmaba la libertad del individuo en Dios al mismo tiempo que lo sometía a la tradición. En vez de asociar el individualismo al mundo moderno, hay que descubrir en todas las sociedades, antiguas y modernas, formas de sumisión del individuo a la colectividad, pero también los recursos de que dispone contra ésta. Por eso, en la vuelta actual de las religiones o de las morales de inspiración religiosa, hay que ver a un tiempo la revancha de la comunidad sobre el individualismo moderno y la revancha del individuo contra las movilizaciones sociales y políticas asociadas a la modernización, que han adoptado formas extremas en los regímenes totalitarios.”  
TOURAINE, Alain: Crítica de la modernidad. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1993. p. 63-64

<sup>276</sup> BLUMENBERG, Hans: La legibilidad del mundo. Trad. Pedro Madrigal Devesa. Barcelona: Paidós, 2000. p. 25

<sup>277</sup> «Filosofía del hombre paradoja» tiene por fundamento «humanidad» y por petición de principio lo «extrañamiento». El mundo moral recibe significación más distendida y tampoco se contrapone a un presunto «mundo natural». La trama metafísica, ontológica y epistemológica, que se describe «engranaje», es lo que se entiende por mundo moral, lo que incluye tanto la inflexión « ¿por qué hay vida humana (metafísica) y por qué ella se la plantea desde una realidad preformada llamada hombre y universo humano (ontología)?, como los infinitos cuestionamientos del concreto diario, en los cuales se emprende y se confabula los conocimientos. En

concepción alma-cuerpo, el advenimiento de los presuntos tiempos modernos, ha hecho encargo de la elaboración del proyecto humanista, respecto el cual el sentido de hombre y humanidad se proyectase desde el alma-cuerpo. Así que todo el universo moral se expresa ex-centricidad del más allá del alma-cuerpo. Pero desde la centricidad del mismo «alma-cuerpo».

Para ilustrar, los dichos Derechos Humanos es, tal vez, el mayor ejemplo de esta perspectiva humanista secular moderna.<sup>278</sup> El sentido metafísico no está en el misterio por detrás de la vida, sino que está en el misterio de la vida: esta es la enseñanza moderna. Así que es el hombre que elabora con sus herramientas, donadas naturales y designadas morales, lo natural (quehacer) y lo moral (estatuto); y, entonces, el sentido de misterio, en esta instancia, se convierte sinónimo del sentido de la vida. “La secularización como hecho positivo significa que la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso de una ética de la autonomía, la laicidad el estado, una literalidad menos rígida en la interpretación de dogmas y los preceptos, no debe entenderse como una caída o un

---

otras palabras, la hipótesis de trabajo es que el «mundo moral» es un «engranaje» nombrado «planeta Tierra», cuyos disponibles se intercambian e interactúan desde las piezas «hombre» y «humanidad», las cuales, a su vez, efectúan el juego de la gran paradoja, dónde de entre los muchos huecos, está «la nada» o lo «extrañamiento». Ritmo espacial en que la «Filosofía de hoy» o la «Filosofía de la nada» o la «Filosofía del hombre paradoja» cultiva su cábala.

<sup>278</sup> “Los Derechos Humanos designan la formulación de una «ética mundial», donde el cristianismo como «suprahistoria», juzga papel elemental. Así que “son fundamentales para la ética mundial dos principios totalmente elementales: 1. Todo ser humano debe ser tratado de una manera verdaderamente humana, con independencia de su sexo, su origen étnico, su condición social, su lengua, su edad, su nacionalidad, su religión y su ideología. La regla del **humanitarismo** es la más elemental de las reglas de una ética humana. 2. Todo ser humano debe tratar a sus semejantes de acuerdo con el espíritu de **solidaridad**. A todos y a cada uno, familias y comunidades, naciones y religiones, debe aplicárseles el antiquísimo precepto de tantas tradiciones éticas y religiosas: «No hagas a nadie lo que no quieras que se te haga a ti». Precepto que no es familiar a la mayoría de nosotros como **Regla de Oro**.” Estos dos principios deben ser la norma inamovible, incondicional, para todos los ámbitos de la vida. Ocupan una posición central en la *Declaración de una Ética Mundial del Parlamento de las Religiones del Mundo*, en la que por primera vez se tuvo la decisión de formular una ética mundial semejante. **Y esta ética de la humanidad, o ética mundial**, no quiere en absoluto inventar una nueva moral que hubiera de imponerse desde fuera a las distintas religiones. Lo que más bien quiere hacer es conseguir que se cobre conciencia de lo que, ya ahora, cristianos, judíos y musulmanes, las religiones del Oriente y de Occidente, del Norte y del Sur, y las cosmovisiones humanistas, tienen en común en cuanto a normas éticas. Algo que, no obstante, queda oscurecido por sus numerosas disputas dogmáticas y el afán de tener siempre razón. En resumen, la Declaración de una Ética Mundial quiere poner de relieve los principios éticos mínimos que sencillamente son necesarios para la supervivencia de la humanidad. No se dirige contra nadie, sino que invita a todos, tanto a creyentes como a no creyentes, a convertir en propia esta ética y a actuar en consecuencia. Sobre la base de estos dos principios de lo humano se pueden formular cuatro preceptos inamovibles de la asunción de obligación propias, que exponemos a continuación: ● la obligación para con la cultura de la no violencia y del **respeto de toda vida**; ● la obligación para con una cultura de la **solidaridad** y para con un **orden económico justo**; ● la obligación para con una cultura de la **tolerancia** y una vida en la veracidad; ● la obligación para con una cultura de la **igualdad de derechos** y del compañerismo entre hombre y mujer.” [letra negrita añadida] KÜNG, Hans; RINN-MAURER, Ángela: La ética mundial entendida desde el cristianismo: posiciones, experiencias, impulsos. Trad. Carlos Martín Ramírez. Madrid: Trotta, 2008. p. 37-38

adiós al cristianismo, sino como un cumplimiento más completo de su verdad que es... la kenosis, el abajamiento de Dios, el desmentido de los rasgos “naturales” de la divinidad.”<sup>279</sup>

Para la filosofía del hombre paradoja, sin embargo, el sentido metafísico no está en el misterio de la vida así preformado, sino que en la vida, a pesar de todo misterio.

El proyecto humanista moderno es una racionalización del proyecto cristiano desde el punto de vista del proceso histórico de la formación humana y cultural secular moderna, cuya mescolanza de experiencias y pensamientos respecto el hombre, hace de ello preciosa fuente y perspectiva para el concepto de humanidad o la genialidad de la especie humana.<sup>280</sup>

Sin igual, el recogido moderno, por lo tanto, es una aportación distinta de la filosofía del hombre paradoja. En este caso el cristianismo es entendido como atributo ontológico y moral de hombre, tal cual se lo defiende Nietzsche, lo que es uno de sus errores respecto a la revisión que hace del fenómeno de secularización moderno, a medida que funda la razón del nihilismo<sup>281</sup> en el cristianismo deformado como valor moral<sup>282</sup> a través de la reducción de la razón moderna.<sup>283</sup>

---

<sup>279</sup> VATTIMO, Gianni: Creer que se cree. Trad. Teresa Oñate. Barcelona: Paidós Ibérica, 1996. p. 40-41.

<sup>280</sup> “genialidad de la especie humana — Si, según la observación de Schopenhauer, hay genialidad en el hecho de acordarse, de una manera coherente y viva, de lo que nos ha sucedido, en la aspiración al conocimiento de la evolución histórica — que hace resaltar cada vez más poderosamente los tiempos modernos sobre los tiempos antiguos y que, por vez primera, ha roto los viejos límites entre la naturaleza y el espíritu, el hombre y la bestia, la moral y la física —, se podría reconocer una aspiración a la genialidad en el conjunto de la humanidad. La historia, pensada en su totalidad, sería la conciencia cósmica.” NIETZSCHE, Friedrich: Humano, demasiado humano. Trad. Carlos Vergara. Madrid: Edaf, 1979. p. 380

<sup>281</sup> “la evidencia de lo divino es por tanto una conciencia de los límites, de la muy flagrante fragilidad del hombre frente a los poderes de su destino, frente a su propia fatalidad. Sin esa evidencia, sin esa conciencia, no hay humanidad ni hay sentido en la vida. Todo el sentido de la vida encuentra allí su fuente o sus fuentes.” GRONDIN, Jean: Del sentido de la vida: un trabajo filosófico. Trad. Jorge Dávila. Barcelona: Herder Editorial, 2005. p. 124

<sup>282</sup> ¿Qué sentido tiene aquellos conceptos-mentiras, los conceptos *auxiliares* de la moral, «alma», «espíritu», «voluntad libre», «Dios», sino el de arruinar fisiológicamente a la humanidad?” NIETZSCHE, Friedrich: Ecce homo: cómo se llega a ser lo que es. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1998. p. 100

<sup>283</sup> “... los inmoralitas, tratamos de eliminar del mundo nuevamente, con todas nuestras fuerzas, los conceptos de culpa y de castigo, y de purificar de ellos la psicología, la historia, la naturaleza, las instituciones y sanciones sociales, no contamos con unos adversarios más radicales que los teólogos, quienes, esgrimiendo la idea del «orden moral del mundo», siguen infectando la inocencia del devenir mediante los conceptos de «culpa» y de «castigo». El cristianismo es una metafísica de verdugos...La idea de Dios ha sido hasta ahora la gran objeción contra la existencia. Nosotros negamos a Dios, y, al hacerlo, negamos la responsabilidad; sólo así redimimos el mundo”. NIETZSCHE, Friedrich: El ocaso de los ídolos: como se filosofa a martillazos. 3 ed. Trad. Francisco Javier Carretero Moreno. Madrid: Ediciones Buma, 1985. p. 80

Para aclarar, según Nietzsche, el cristianismo, como proceso de secularización moderna, es tesis fundador de hombre y humanidad, a través del proyecto cívico científico y político. Cristianismo es teología cívica así que “la teología es la corrupción de la razón a causa del pecado original (el cristianismo).”<sup>284</sup> En efecto, el cristianismo se concentra en la “aplicación de la moral específicamente cristiano-europea: nuestros juicios morales son signos de decadencia, de falta de creencia en la vida, una preparación para el pesimismo... Mi mayor principio: no hay fenómenos morales, sino solamente una interpretación moral de estos fenómenos. Esa interpretación misma es el origen extramoral.”<sup>285</sup>

Sin embargo, para la filosofía de hoy, el cristianismo es tesis derivada del contexto de humanidad, hombre y tierra y, luego, no lo contrario como se le toma la obra moderna: El cristianismo no ha encajado el hombre en un modelo cristiano. El hombre que ha encajado el cristianismo en un modelo de ilustración. El cristianismo, más allá de aportación moral o cívica o científica o eclesiástica es el testimonio del hombre en la Tierra. La Tierra es «planeta crístico»: en su intimidad se enmarca ideas, acciones e influjos del hombre al mismo tiempo en que se procesa impulsos.

Dicho de otro modo, la filosofía de hoy apunta el planeta Tierra como planeta crístico, a causa de que la gran metafísica terrenal desde humanidad y hombre se demuestra a través del cristianismo, o sea, a pesar de creencia, religión o ateísmo todos los hombres viven sobre el mismo designio y destino.

Desde luego, la metáfora para este suceso es que todos son los llamados porque todos son los elegidos, pero el proceso secular moderno, a causa de que se construye sobre la retórica de separación entre razón/filosofía/ciencia y pasión/religión/teología — una de las terminologías del concepto de «secularización»<sup>286</sup> —, entiende el cristianismo como catolicismo pues, así que el

---

<sup>284</sup> NIETZSCHE, Friedrich: El ocaso de los ídolos: como se filosofa a martillazos. 3 ed. Trad. Francisco Javier Carretero Moreno. Madrid: Ediciones Buma, 1985. p. 99

<sup>285</sup> NIETZSCHE, Friedrich. El nihilismo: escritos póstumos. 3 ed. Trad. Gonçal Mayos. Barcelona: Península, 2002. p. 35

<sup>286</sup> “En resumen, la secularización ofrece un auténtico mensaje. En cierto aspecto deriva, como hemos visto, de varias fuentes, muchas de las cuales (y quizá la más importante, la historia, sobre todo la historia, sobre todo la historia teológica) no están dispuestas lo suficiente para empezar a trabajar. No sólo resulta desajustado e inestable el fundamento, sino que no está reconocido como fundamento teológico. Según otro aspecto más significativo, el mensaje de la secularización no es más que un intento para dar una expresión articulada a un vasto fenómeno religioso que está ocurriendo en nuestros tiempos, cuyo valor religioso está siendo preterido casi en su totalidad, quedando así el fenómeno sin beneficio de una dirección científicamente teológica.” RICHARD, Robert L.: Teología de la secularización. Trad. Luis Martín Donaire. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969. p. 44

valor que se normatiza moral cívica y luego derecho, son valores que transbordaron los límites eclesiásticos en virtud de la experiencia sacada de costumbres y tradiciones plegadas en el recorrido histórico; o, a lo mejor, en el proceso histórico cuyo objeto se ha plateado compendiar.<sup>287</sup>

Resulta que, a partir de este episodio “el eje de toda cuestión para la «reforma de la filosofía» se elabora, entonces, desde la exclusividad del discurso dicho «moderno». Se cree que la apropiación de la secularización como categoría hermenéutica,<sup>288</sup> como tema propio de la «Modernidad» revisado hoy, se redime a las vicisitudes de toda «secularización», porque se la fía como aplazamiento de la humanidad como sujeto de la historia en lugar de Dios.<sup>289</sup>

En pocas palabras, el discurso de secularización moderno, a causa de que no es dicho homogéneo y presuntamente compilador, suele totalizar lo secular.<sup>290</sup> Éste es la creencia del quehacer filosófico contemporáneo, así que los conceptos de naturaleza (imago Dei, desde el principio cristocéntrico o de evolución), así como de libertad (copula mundi, desde el principio trinitario o cosmopolita), desde los fines de Unidad o Civilización de lo humano, es decir, el designio y destino, aunque abrigados bajo una forma secularizada de expresiones religiosas y cívicas, son absorbidas como banderas retóricas de la propia posibilidad de salvación del

---

<sup>287</sup> “Descifrar el alcance significativo de ciertas creencias religiosas para la conformación de un método burgués de vida adecuado al desarrollo de la sociedad y cultura modernas es uno de los intereses medulares de Max Weber; una pieza clave que contribuye a despejar en parte «la» gran incógnita que recorre y ordena toda su extensa obra: la relativa a la especificidad del racionalismo occidental. Lo que parece mover a Weber, en efecto, a la reflexión es, precisamente, la «especificidad» occidental de ciertos fenómenos culturales; esto es, el hecho mismo de que una serie de aportaciones diferenciadas de la cultura moderna sean patrimonio exclusivo de Occidente. Que sólo en Occidente haya tomado cuerpo ese saber teórico-técnico que *nosotros*, hijos de la moderna cultura europea, reconocemos como «válido»...” RUANO DE LA FUENTE, Yolanda: La libertad como destino: el sujeto moderno en Max Weber. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001. p. 29-30

<sup>288</sup> “(...) aquesta doctrina combina dues actituds fonamentals: la fascinació per les virtualitats especulatives que rau en el llenguatge, i la plausible primàcia dels efectes de la tradició sobre l’«objetivitat» de l’intèrpret. En realitat es tracta d’un **filotradicionalisme** que percep com a «naturalment anacrònic» tot possible comentari sobre la filosofia del passat. Al mateix temps convé no oblidar que l’hermenéutica filosòfica és una branca de la teoria del coneixement: precisament la que s’especialitza en el coneixement que opera per mitjà de signes artificials. La seva pressuposició fonamental és que les diverses perspectives des de les quals es pot considerar l’objecte de la interpretació estan condicionades històricament. Aixó voi dir, primer de tot, que aquestes condicions històriques defugen tota apropiació racional i que per tant són inconmensurables. Així mateix, la seva opacitat esdevé projectada sobre els àmbits que habitualment semblen transparents i racionalitzables.” BECH, Josep M.: Les idees que s’oculten en el temps. Dificultats teòriques i perspectives crítiques en la historia del pensament. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 1997. p. 94

<sup>289</sup> Véase: LÖWITH, Karl: Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia. Trad. Norberto Espinosa. Buenos Aires: Kartz, 2007. 285 p.

<sup>290</sup> “¿Estará el hombre condenado a la función definitiva y definidora de ser altavoz del Universo: de decir lo que las cosas son, lo que él mismo es? ¿Condenado a hacer ontología?” GARCÍA BACCA, Juan David: Antropología filosófica contemporánea: diez conferencias. Barcelona: Anthropos, 1982. p. 42

individuo, desde de la base de una sociedad modelada según principios ilustrados. En suma, una sociedad que se compromete promocionar la razón doble.<sup>291</sup>

En regla, el equívoco no está sólo en el esfuerzo por la continuidad. Sino que, como hipótesis de trabajo, se preforma respecto a la toma de la secularización moderna y sus consecuencias como la (falsa) expropiación de ideas religiosas.<sup>292</sup>

De modo similar, lo que pasa es que las posturas filosóficas contemporáneas suelen reaccionarse desde tres caminos.

El primero es el camino mayoritario. Se trata de la definición de nuevos caminos desde el «comenzar de nuevo», a partir del rescate de una reconocida «pérdida del

---

<sup>291</sup> “El mayor problema del género humano, a cuya solución le constriñe la Naturaleza, consiste en llegar a una SOCIEDAD CIVIL que administre el derecho en general. Como sólo en sociedad, y en una sociedad que compagine la máxima libertad, es decir, el antagonismo absoluto de sus miembros, con la más exacta determinación y seguridad de los límites de la misma, para que sea compatible con la libertad de cada cual, como sólo con ella se puede lograr el empeño que la Naturaleza tiene puesto en la humanidad, a saber, el desarrollo de todas sus disposiciones, quiere también la Naturaleza que sea el hombre mismo quien se procure el logro de este fin suyo, como el de todos los fines de su destino; por esta razón, una sociedad en que se encuentre unida la máxima libertad bajo leyes exteriores con el poder irresistible, es decir, una constitución civil perfectamente justa, constituye la tarea suprema que la Naturaleza ha asignado a la humana especie ... La necesidad es la que fuerza el hombre, tan aficionado, por lo demás, a la desembarazada libertad, a entrar en estado de coerción; necesidad la mayor de todas, a saber, la que los hombres se infligen entre sí, ya que no pueden convivir ni un momento más en medio de su libertad salvaje. Sólo dentro del coto cerrado que es la asociación civil, esas mismas inclinaciones producen el mejor resultado.” KANT, Immanuel: Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia. Trad. Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994. p. 13-14

<sup>292</sup> “Frente a la descripción del paso de la Edad Media a la Moderna como secularización del cristianismo, Blumenberg defendía la legitimidad la Edad Moderna y de la «propiedad de sus ideas» afirmando que el «absolutismo teológico» de la teología medieval tardía había constreñido de tal manera al ser humano que éste se había visto obligado a la autoafirmación de su humanidad contra el Dios cristiano. La intensificación de la idea de la omnipotencia en la doctrina ockhamista del poder absoluto de Dios, unida a la disposición discrecional sobre el destino de los hombres que la doctrina de la predestinación le atribuía a la divinidad, le habían despojado al hombre de cualquier localización en el mundo que pudiera ser aceptada como razonable, la única alternativa que le quedaba habría sido, pues, la sublevación contra ese Dios: «El sujeto humano comienza a consolidarse bajo la monstruosa presión de las exigencias teológicas... La teología, pensando que representaba el interés absoluto de Dios, hizo que el interés y la preocupación del hombre por sí mismo se convirtieran en absolutos... Con todo, según Blumenberg, a las cuestiones pendientes que dejaba la teología, había que darles respuestas nuevas, alternativas; de modo que las ideas supuestamente «secularizadas» si no corresponden a aquellas cuestiones en los contenidos, sí que lo hacen en la función. En este sentido la transposición al mundo que Giordano Bruno hace de los atributos de la infinitud de Dios, habría que entenderla como una «ocupación» por el pensamiento moderno de las posiciones dejadas vacantes por la teología. A diferencia de lo que afirma la tesis de la secularización, este proceso de «ocupación» implica que la autocomprensión moderna realiza sus propias y genuinas creaciones, que pasan a ocupar el lugar de las respuestas teológicas tradicionales, como, por ejemplo, la idea del progreso ha venido a ocupar el puesto de aquella teología de la historia definida por la idea de providencia de Dios. Esta tesis de Blumenberg según la cual el origen de la Edad Moderna estaría en un acto de obligada autoafirmación del hombre frente a la exacerbación de la idea de la omnipotencia de Dios propia de la teología medieval tardía, suscita numerosas objeciones al historiador. PANNENBERG, Wolfhart. La secularización del cristianismo. En: LAZARO, Pedro Álvarez (ed.): Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996. p. 384-385

sentido filosófico»,<sup>293</sup> así que los tradicionales fundamentos y paradigmas, son retocados desde los planteamientos de Nietzsche y Heidegger. El segundo camino es lo intermedio. Se trata de hacer el principal objeto de la labor iusfilosófica los planteamientos sobre la existencia del objeto de conocimiento epistemológicamente enigmático y plural, hacia una filosofía transdisciplinar, en términos de gestión de conocimiento. Desde luego, los tradicionales fundamentos y paradigmas se apunta por otros objetos y fines, aunque se conserve los mismos designios, desde la “tercera concepción de la realidad,” como se la dibuja Ilya Prigogine, Humberto Maturana, Edgar Morin y/o la valoración de la persona, como Julián Marías<sup>294</sup> y Karol Wojtyła.<sup>295</sup> Además, se puede citar la razón discursiva de Habermas.<sup>296</sup>

---

<sup>293</sup> “¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas sino como metal.” VAIHINGER, Hans: Sobre verdad y mentira en sentido extramoral: la voluntad de ilusión en Nietzsche. Trad. Luis Manuel Valdés y Teresa Orduña. Valencia: Revista Teorema Valencia, 1980. p. 9

<sup>294</sup> Se refiere a la toma de la filosofía de este el punto antropológico, centrado en la persona existientemente referida según temas propios de su contexto, como el amor, la afectividad, la corporeidad, su dimensión comunitaria, entre otros. “Pensar, no ya la vida humana (...) sino la persona que vive” — MARÍAS, Julián. Persona. Madrid: Alianza, 1996. p. 134

<sup>295</sup> Los tres autores Prigogine y Maturana, científicos y, Edgar Morin, sociólogo, trabajan con la comprensión de que los puentes entre las disciplinas son un precepto de composición armónico de la «naturaleza» y del hombre como parte de ella, no sólo desde la pragmática que, contribuye para la solidaridad de saberes, métodos y conocimientos, una petición al «transdisciplinario». Más allá lo que se sostiene es el principio de tercero excluido que desbarata la noción de subjetividad como principio del conocimiento filosófico, así como el reconocimiento de niveles de realidad distintos que, en trama de colaboración, se compaginan más allá de esas disciplinas. Se busca aquí un nuevo paradigma desde una instauración nueva de ciencia que no se tiene más «mecanicista» sino que desgarrada de la noción de «causa-efecto», pone que la construcción del universo está abierta a la creatividad, pues que no hay determinaciones definitivas, tampoco el azar y la necesidad son opuestos. El orden del mundo es compleja y está en constante mutación que, en verdad, son composiciones de arreglo del propio sistema que, a su vez, incluye los segmentos naturales y morales. Eso porque el desarrollo del hombre es el desarrollo de la humanidad, coherente según una perspectiva evolucionista, en que los seres vivos son considerados estructuras disipativas, y luego, sujetas a fluctuaciones que pueden ampliarse hacia otros niveles de reorganización total desde un nivel más complejo, generándose así, nuevas especies. Además, el tiempo y la irreversibilidad no son ilusión y el caos y desorden también son factores de creación. Maturana, a su vez, ha creado la noción de «autopoiesis» en términos biológicos, o sea, los sistemas vivos, como el hombre, la sociedad y sus disciplinas, son sistemas vivos que se desarrollan según redes cerradas, las cuales, más que se arreglaren, se reproducen desde sus propios componentes. Véase: Maturana ROBERSÍN, Humberto: El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano. Madrid: Debate, 1990. 219 p. Total, el hombre deja de ser un espectador pasivo de las leyes eternas e inmutables y, entonces, también se despliega de su función cumplidora de designios desde la narrativa de la secularización. Edgar Morin, propone desde esa realidad, la noción de pensamiento complejo que, además de no rechazar el orden y el determinismo, añade otros componentes desde la condición de que se los tiene insuficientes, ya que el presente exige maniobras para la gestión no sólo de lo automático, sino de lo inesperado y lo incierto. Edgar Morin soslaya que “El progreso de las certidumbres científicas produce, pues, un progreso de la incertidumbre. Pero se trata de una incertidumbre «buena» que nos libera de una ilusión ingenua y nos despierta de un sueño legendario: se trata de una ignorancia que se conoce como ignorancia. Y así, tanto las ignorancias como los conocimientos surgidos



En última instancia, se elabora el camino minoritario. Se trata de negar posibilidad de doctrina delante de un mundo cuyo conocimiento es sólo de los sin sentidos, es decir, de los hechos regidos por lo efímero como regla de constitución y proceso del saber filosófico. Por consecuencia, el universo iusfilosófico se plantea desde sin fundamentos, sin paradigmas, desde el punto de vista científico. Y, luego, sólo resta la interpretación y hermenéutica. A modo de ejemplo, vale citar Gianni Vattimo, Jean Baudrillard y Jacques Derrida.<sup>297</sup>

---

del progreso científico aportan un esclarecimiento irremplazable a los problemas fundamentales denominados filosóficos.”, p. 41; y, aún, (...) Después de Newton el conocimiento cierto se convirtió en el objeto de la ciencia. El conocimiento científico se convertía en búsqueda de certidumbre. Ahora bien, actualmente la presencia de la dialógica entre el orden y el desorden nos muestra que el conocimiento debe intentar negociar con la incertidumbre. Lo que quiere decir al mismo tiempo que el fin del conocimiento no es descubrir el secreto del mundo, o la ecuación clave, sino dialogar con el mundo.”, p. 109, ambos trechos son de MORIN, Edgar: Ciencia con consciencia. Trad. Andrés Sánchez. Barcelona: Editorial del Hombre, 1982. 369 p. Véase., aún, PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle: La nueva alianza: metamorfis de la ciencia. 2 ed. Trad. Manuel García Vilaverde. Madrid: Alianza Editorial, 1990. 359 p.

<sup>296</sup> La razón discursiva es la alternativa según la cual el establecimiento de verdades solamente se justifican desde el criterio de universalización que, desde una razón práctica, se manifiesta por la aceptación de todos los envueltos en ella. Así que las verdades y justificantes se establecen a través de la comunicación. El problema de la filosofía contemporánea es el problema de comunicación entre los que interactúan para elaborar sus principios fundantes y paradigmas científicos, es decir, el fallo está en la tentativa de fundamentar de manera argumentativa sus principios, lo que se la conlleva a la crisis. Es decir, “Esto no excluye, sin embargo, una comunicación que pueda superar los límites de los mundos de la vida particulares. Podemos superar reflexivamente nuestras diferentes situaciones hermenéuticas de partida y llegar a concepciones intersubjetivamente compartidas sobre la materia discutida. Es lo que Gadamer describe como «fusión de horizontes».” HABERMAS, Jürgen: Acción comunicativa y razón sin trascendencia. Trad. Pere Fabra Abat. Barcelona: Paidós, 2002. p.44

<sup>297</sup> **Vattimo** confecciona la postmodernidad rescatando una continuidad metafísica y ontológica entre Heidegger y Nietzsche. Véase VATTIMO, Gianni: Crear que se cree. Trad. Teresa Oñate. Barcelona: Paidós Ibérica, 1996. 127 p.; VATTIMO, Gianni: El fin de la modernidad, nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna. Trad. Alberto Bixio. Barcelona: Gedisa, 1986. 160 p.; VATTIMO, Gianni: La secularización de la filosofía: hermenéutica y postmodernidad. Trad. Carlos Cattropi y Margarita N. Mizraji. Barcelona: Gedisa, 2001. 296 p.; y VATTIMO, Gianni: Mas allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica. Trad. Juan Carlos Gentile Vitale. Barcelona: Ediciones Paidós, 1989. 104 p. **Derrida** no destruye la filosofía como estatuto filosófico y quehacer filosófico, sino que señala la importancia del cambio del lenguaje continuo para revisarla y recuperarla, desde la conformidad de contextos e intenciones, lo que resulta evidenciar, a final, las mezclas y contaminaciones del proceso de elaboración del discurso filosófico que, por consecuencia, torna más dura la tensión entre ideales de racionalidad y coherencia, los cuales son tradicionalmente planteados como requisitos de doctrina y ciencia filosóficas. Véase DERRIDA, Jacques: Du droit à la philosophie. Éditions Galilée: Paris, 1990. 662 p.; y, DERRIDA, Jacques: Fede e sapere. Le due fonti della ‘religione’ ai limiti della semplice ragione. In: Anuario Filosofico Europeo. La religione, Roma, Bari, Laterza, 1995, p. 41-58. **Baudrillard**, a su turno, reacciona contra los simulacros que atestiguan el universo humano desde de una moral que, porque no se identifica con el hombre en su contexto de vida y experiencia, se le pone esclavo de sus designios, así que su meta es destruirlos, desde la reivindicación del «sin sentido», a partir de sus consecuencias. Véase BAUDRILLARD, Jean: Figures de l’alterité. Paris: Descartes & Cie, 1994. 174 p.; BAUDRILLARD, Jean: La transparencia del mal: trabajo sobre los fenómenos extremos. 2 ed. Trad. Joaquin Jordá. Barcelona: Anagrama, 1991. 185 p.; BAUDRILLARD, Jean: Crítica de la economía política del signo. 9 ed. Trad. Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI, 1991. 280 p.; y, BAUDRILLARD, Jean et al.: La posmodernidad. Trad. Jordi Fibia. Barcelona: Kairós, 1985. 238 p.

Más aún, la filosofía de hoy o la filosofía del hombre paradoja, — aparte de la filosofía contemporánea — se genera a través de la comprensión de que el hombre presupone a Dios, tanto cuanto está presupuesto desde ello, a medida que la razón es el ícono de esa intermediación.

En realidad, la paradoja del hombre sólo es tocada según sus consecuencias, desde el planteamiento contemporáneo, así que el tratamiento de la razón se reduce al suceso del contexto concreto de los acontecimientos.

Aparte, la filosofía de hoy aboga que el hombre no oscila desde el interior de sí mismo. Sino que es el embate «hombre paradoja» y «paradoja del hombre» y, luego, el problema metafísico y el problema ontológico-epistemológico están en constante batalla.

Desde entonces, el hombre sólo presupone a sí mismo y, por obvio, cuando se cuestiona sólo puede cuestionarse desde el embate «hombre y humanidad», cuyo manejo, sin embargo deja opaco su propia condición paradoja, no es decisivo para que el sentido de su vida se reduzca conforme la mediación de un tercero, como solución escéptica de esta condición doblemente paradoja, sin más.

Ante todo, resulta que la razón de la vida no está en la ausencia o presencia de Dios, a pesar de su prueba, sino que en el impulso del hombre ante su humanidad y viceversa, efectivamente, pues que es propio del espacio planetario Tierra, una comunicación que se constituya «planeta», en virtud de la actuación embate del hombre ante su humanidad.

En otras palabras, es evidente que el hombre no oscila desde el interior de sí mismo como «paradoja de hombre». Excepto si y solamente si, la paradoja, como «hombre paradoja» no se le conlleva a la oscilación, simultánea, interna y externa en torno a sí mismo, para así decirlo, desde una humanidad que no se le define. Todo lo contrario. Hace falta que se le aleja como hombre, efectivamente bajo el pretexto de que él se la pueda conquistar mientras que realiza a sí mismo. Pero a partir de sí mismo y, lógicamente, no a partir de sí propio.

Ahora bien, el cristianismo puede preformarse de muchas formas, desde la religión o desde valores civiles como perspectivas de hombre y expectativa de humanidad. Sin embargo, como se lo toma la «filosofía del hombre paradoja» es mística<sup>298</sup>, la cual también es reconocida por la filosofía contemporánea, en especial

---

<sup>298</sup> (...) El cristianismo es el acontecimiento *escatológico e histórico de la comunicación* que Dios hace de sí mismo al hombre. Esto significa: la auténtica concepción fundamental del cristianismo acerca del mundo (incluida la persona espiritual) y de su relación con Dios, no radica en la doctrina de la creación (por básica que ella sea), sino en la experiencia salvífica realizada en la historia de que el Dios santo, absoluto e infinito, por su

frente la contestación de la crisis del pensamiento filosófico respecto a sus cimientos y basamentos.<sup>299</sup>

En igualdad de circunstancias, el cristianismo es la faz más nítida de la humanidad terrena y, luego, lo que se tiene de más palmario para servir de objeto para los discursos de los conocimientos humanos y formulación de transmisión de conocimientos que, aún, son las vías del estatuto y quehacer bajo el intento de restablecer, entre ellos, la concordia perdida, gracias a la retórica del discurso de la secularización moderna. Es decir, el mito o ficción secular moderna, en realidad.

Según Jacques Le Goff<sup>300</sup> la secularización ha sugerido la pugna entre auctoritas del poder espiritual y la potestas del poder real de los emperadores y príncipes feudales. Así que el sentido de secularización facilitó el triunfo de la política y los valores intramundanos, interpretándolos según el tema debatido en esta labor, como el mito de la absoluta escisión entre lo espiritual y lo temporal, o sea, la ausencia o existencia de Dios no es factor de impulso del universo humano; y, también como el mito del triunfo del temporal y mundano respecto lo religioso, incluso los valores difundidos por el cristianismo según la agenda y creyenda de la iglesia.

A continuación, si el cristianismo es una religión, el influjo y difusión de la moralidad cristiana, más allá del «eclesiástico» sólo se ha realizado a causa de que no se ha apartado del gobierno civil. Así que la atribución privilegiada e institucional del cristianismo ha podido ser interpretada como historia y moral.

---

libre gracia, pues ÉS el amor libre, quiere *comunicarse* «hacia fuera», a lo no divino. (...) **el cristianismo es un acontecimiento...** el Absoluto está implicado de forma definitiva e irrevocable en la historia de los hombres; e histórico porque en él confluyen el movimiento de Dios que se comunica a la historia y la historia que se abre ya acepta esta comunicación hacia la que, desde dentro de su ser, tendía desde su origen. (...) Esta comunicación de Dios hacia fuera de lo no divino (exterior) es el fin y la meta que todo lo configura. Ella «sustenta desde el principio la historia del mundo como sentido último y entelequia gratuita», es decir, la comunicación de Dios es la fuente, el fundamento y el futuro de la creación y de su movimiento de autotranscendencia. Si esta voluntad eterna de comunicación y salvación de Dios es lo originario, tenemos que entender la creación como aquello que ha sido creado para esta comunicación.” [letra negrita añadida] CORDOVILLA PÉREZ, Ángel: Gramática de la encarnación: la creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004. p. 191

<sup>299</sup> “(...) No se trata de restituir al mundo su condición de legibilidad con una serie de comunicados amistosos o coléricos, amenazadores o gratos para el ser humano. **Si no se trata de eludir la marca de una determinada y única forma de experiencia que busca la disponibilidad, no la familiaridad del mundo, sí, al menos, de hacer que se reconozca que no es algo obvio y natural, sino históricamente contingente. Yo no llamaría a esto un punto de arranque para una crítica de la ciencia, pues no sólo está lejos de mí cualquier clase de desconocimiento del insuperable servicio que ha prestado a la vida la ciencia moderna, sino que me parece algo monstruoso y despreciable coquetear con el desprecio de la misma. Pero el afirmar que ella no es lo único que puede existir tampoco es una mera trivialidad.**” [letra negrita añadida] BLUMENBERG, Hans: La legibilidad del mundo. Trad. Pedro Madrigal Devesa. Barcelona: Paidós, 2000. p. 13

<sup>300</sup> Véase: CARDINI, F. ; LE GOFF, Jacques et al. : L' homme médiéval. Paris: Éditions du Seuil, 1989. 378 p.

Por lo tanto, el misticismo cristiano sobre la verdad según testimonio bíblico, difusión de fe e historicidad se lo ha conllevado según su palabra o verbo, así que se lo ha hecho tradición oral y subliminar. Y, además, el fidelísimo recorrido de las acciones y pensamientos anteriores a su formación, cuya mezcolanza, debidamente interpretada y compilada por la iglesia, es lo que se ha confirmado detentora privilegiada de la versión de ello. El mito de la absoluta escisión entre lo espiritual y lo temporal se sostiene bajo la retórica mítica del temporal y mundano sobresaliente, respecto a lo religioso. Una ficción retórica sostiene otra ficción teórica.

En letras de molde, toda la producción retórica secular se queda en el desplazamiento de lo sagrado que, ahora, «secular y laico», es puente de intercambio desde la Iglesia hacia el Estado y viceversa. Sobre el discurso de secularización respecto a lo natural desde lo moral y viceversa, desde el punto de vista del hombre y humanidad. Es decir, si el hombre posee una naturaleza divina aportada de un designio especial, — lo que es un consenso desde los clásicos —, el hombre es un animal superior por encima de los demás seres vivos terrenos, por cuenta de que él refleja, no sólo la imagen de una creación (sobrenatural) o mismo de un Creador, sino que aporta una misión desde ahí (lo sobrenatural) y fines desde su condición paradójica (lo natural y lo moral, como hombre, humanidad y civilización).<sup>301</sup>

En las mismas condiciones, si la narración es que el hombre aporta un ser superior, por sustancia divina, por supuesto, esta sólo se concreta si él se pone intermedio de la confección de todo su alrededor, así que su entorno es dibujo moral desde lo natural y viceversa, a pesar de los límites de existencia de las cosas como son, *sine qua non*, ante su propia interacción, lo que suele ser tradicionalmente el universo moral.

Desde luego, el hombre como superior natural e intermedio moral arriba su destino divino de evolucionar su género sobre los demás para cumplir el designio de su naturaleza, igualmente divina, lo que hace a través de la «liberalización», una herramienta de su naturaleza para el primor de la moralidad.<sup>302</sup>

---

<sup>301</sup> La «naturaleza humana» como pretexto de definición de hombre es inexorable, como soslaya NIETZSCHE, la actitud es que “el hombre tal como «debe ser» sueña de tan mal gusto como un «árbol como debe ser».” NIETZSCHE, Friedrich. El nihilismo: escritos póstumos. 3 ed. Trad. Gonçal Mayos. Barcelona: Península, 2002. p. 111

<sup>302</sup> El pensamiento filosófico contemporáneo suele admitir que, si la filosofía, tal cual, es herencia moderna, lo que merece revisión para reformar lo que se aporta «filosofía de lo presente», por recurrencia, la ampliación de su propia racionalidad es incompatible con la proliferación del hombre desde abanico de hemisferios de

Por consecuencia, el universo moral es fruto de la naturaleza divina del hombre, ahora, como *copula mundi*, como libertad. Pero se trata de una libertad que está a tope de cualquier elección o voluntad, a causa de que es elemento metafísico tal cual,<sup>303</sup> de su propia naturaleza. Es decir, sin ésta su ontología de vida y existencia no se podría aclarar conforme la concordia del discurso coherente y manifiesto que es, para ilustrar, la teoría del Derecho Natural. Para así decirlo, ésta como una forma de Filosofía del Derecho íntimamente ligada a la concepción del conocimiento, anterior al positivismo que, contra la posición corriente de los filósofos del derecho, se refiere a la confirmación de todo este «marco cristiano», sobre todo a través de los Derechos Humanos;<sup>304</sup> que, a su parte, hace encargo de fundamentar, entre perspectivas consensuales y utilitarias, el sentido de lo natural y de lo moral, desde esta construcción nombrada Derecho natural, en oposición al Derecho positivo.

En el trasfondo de toda esta argumentación está el hecho de que la secularización y modernidad no marcan una escisión entre poder espiritual y poder

---

actuación, que es propio de la generación de «liberalización»... la liberalización del hombre, además de compartir «los parámetros de la racionalidad dicho moderna», no admite constituirse bajo que único plan de realidad, desde esta misma «racionalidad». La lógica, entonces, no es que la razón se ha quedado reducida para tratar los problemas contemporáneos, sino que los problemas contemporáneos, porque comunicativos, oriundos de hombres que son personas referenciadas desde la existencia, la cual se elige «mínimamente concreta», es que presenta «niveles de realidad» o «transdisciplinariedad» más amplios que lo meramente tejido por la filosofía tradicional. En efecto, la razón, más que ampliarse, hace falta que comparta su saber-hacer con otros elementos, más allá del proceso científico racional y, en especial, desde el lenguaje, ya que los problemas de comunicación se solucionan por la fuerza de la palabra, de la semiótica, de la hermenéutica. El fenómeno del «yo ante el rostro del otro» da paso a la «filosofía personalista». La «filosofía de la laicidad» se concentra en sacar las falsedades respecto el cristianismo como apropiación eclesiástica (principio teándrico y cristocéntrico), así que un reconocimiento expreso de que, en fin, «todos son los llamados y todos son los elegidos». La «persona», contextualizada y ubicada, es centro de acción y mistificación de la consumación contemporánea respecto al rescate del «con-sentido filosófico».

<sup>303</sup> «La causa sui [causa de sí mismo] es la mejor autocontradicción imaginada hasta ahora, una especie de estupro y monstruosidad lógicos: pero el desenfrenado orgullo del hombre le ha llevado a enredarse de manera profunda y horrible justo en este sinsentido. La aspiración a la «libertad de la voluntad», entendida en aquel sentido metafísico y superlativo que, por desgracia, continúa dominando en las cabezas de los seminstruidos, la aspiración a cargar uno mismo con la responsabilidad total y última de sus propias acciones, y a descargar de ella a Dios, al mundo, a los antepasados, al azar, a la sociedad, equivale... a una temeridad mayor...» NIETZSCHE, Friedrich: *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1994. p. 42-43

<sup>304</sup> «El siglo XX experimentó dolorosamente el fracaso práctico de las teorías deterministas y de ahí las declaraciones de derechos humanos; pero como los autores de estas declaraciones fueron, por lo general, también materialistas, evitaron cualquier referencia a la realidad objetiva del hombre. Las referencias «objetivas» implican abrir el paso a la metafísica o, por lo menos, a la ontología, y esto es inaceptable por principio para un materialista porque la ontología puede abrir la puerta de la ciencia hacia Dios.» CARPINTERO, Francisco: *La ley natural: historia de un concepto controvertido*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2008. p. 25

secular, auctoritas x potestas, y luego el triunfo de la política sobre la religión.<sup>305</sup> Sino que una reconciliación entre ambas que está más allá de cualquier moralidad. Es decir, “en resumen, la secularización ofrece un auténtico mensaje. En cierto aspecto deriva, como hemos visto, de varias fuentes, muchas de las cuales (y quizá la más importante, la historia, sobre todo la historia, sobre todo la historia teológica) no están dispuestas lo suficiente para empezar a trabajar.”<sup>306</sup>

De acuerdo con este tema, Hans Blumenberg avala que lo que ha ocurrido entre universo esotérico y exotérico, desde el cristianismo, ha sido la sedición contra imposiciones culturales y sociales que impedían la libertad del pensamiento y la acción emancipada de las amarras externas.<sup>307</sup> En efecto, no hubo la escisión absoluta, hasta el punto del hombre fundar su mundo en la razón, alejado de todo misticismo sobre su origen y existencia.

---

<sup>305</sup> “(...) la *relación* existente entre fe racional y fe histórica... En un pasaje del tratado sobre la Religión, Kant escribe: «Una Religión (puede ser) la *natural*, aunque también sea revelada, si es de tal naturaleza que los hombres hubieran podido y debido llegar a ella mediante el puro uso de su *razón*, si bien no tan pronto o no con una propagación tan extensa como sería necesario. Con lo cual la revelación de esa Religión en un cierto tiempo histórico, y en un cierto lugar determinado, pudo ser muy provechosa para el género humano. De tal manera sin embargo que, a la vez que la Religión, así introducida se ha hecho públicamente conocida, cada cual puede en adelante llegar a convencerse de ella por sí mismo y por el uso de su propia razón. En este caso la Religión es *objetivamente* la Religión natural, aunque *subjetivamente* sea una Religión revelada» Kant esta se refiriendo aquí a la Religión cristiana, como comentaremos más abajo explícitamente, y la relación que establece entre Religión cristiana, en cuanto surgida históricamente dentro de unas determinadas coordenadas de espacio y tiempo como una Religión revelada, es el *medio* que sirve al *fin* del conocimiento y aceptación por los hombres de la Religión natural o Religión de la razón. La superstición, la ilusión o la «alienación» religiosa consiste para Kant precisamente en la tergiversación de esta relación, en convertir en fin lo que solamente es un medio, e impedir así en definitiva el triunfo de la razón. En numerosos textos insiste Kant en esta relación medio/fin que une los dos tipos de Religión o de fe religiosa.” UREÑA, Enrique M.: La crítica kantiana de la sociedad y de la religión: Kant predecesor de Marx y Freud. Madrid: Tecnos, 1979. p. 73-74

<sup>306</sup> RICHARD, Robert L.: Teología de la secularización. Trad. Luis Martín Donaire. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969. p.44 [letra negrita añadida]

<sup>307</sup> “Blumenberg... no refería la tesis de la secularización a determinados y particulares complejos de ideas — como el ethos profesional protestante o la filosofía de la historia — sino, en general, a la relación de la Modernidad, en cuanto época histórica, con la Edad Media cristiana que la precedió. Al hacerlo, Blumenberg no distinguía entre el concepto de «Edad Moderna» y el más específico de Modernidad, contradistinguiendo este último del de «primera Edad Moderna». **Él se volvía contra la tesis de que «la Edad Moderna. fuera, en su sustancia histórica, secularización, de tal modo que hubiera que negarle la «legitimidad de la propiedad de sus ideas.** Esta generalización de la tesis de la secularización se encuentra, en todo caso, entre os autores citados por Blumenberg, en Carl Friedrich von Weizsäcker, quien afirma que «el mundo moderno» podría «ser entendido fundamentalmente como el resultado de una secularización del cristianismo. Von Weizsäcker ponía dos ejemplos de ello: primero la dependencia del supuesto de la existencia de «estrictas leyes naturales con validez general» de la fe cristiana en la creación y, segundo, la transposición de la idea de infinitud actual desde la doctrina sobre Dios a la idea del mundo. Sin embargo, la tesis de que «el mundo moderno» ha de ser entendido como «un producto de la secularización del cristianismo». Parece que C. F. v. Weizsäcker la ha tomado de Friedrich Gogarten, quien, efectivamente, había hablado de la Modernidad de un modo general como de «un mundo secularizado», pero dándole el sentido positivo de ser una consecuencia de la fe cristiana para la comprensión del mundo y para la autocomprensión del hombre en su libertad ante el mundo.” PANNENBERG, Wolfhart. La secularización del cristianismo. En: LAZARO, Pedro Álvarez (ed.): Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996. p. 382-383

Por mejor decir, el misterio sobre el mundo y la vida (lo sobrenatural y lo sobrehumano) es la fuente de lo natural y de lo moral.<sup>308</sup> Por oportuno, este argumento se ha prestado a la discusión, a partir de los años 80, sobre la especulación de los inconvenientes referidos a la «filosofía moderna» como «instancia privilegiada y secular» sobre la reforma de la filosofía, además del cuestionamiento sobre las posibilidades de superarse la «religión cristiana» respecto la «naturaleza del ser» y la «necesidad de referencias sagradas», lo que, aunque valioso, se pierde a causa del mantenimiento de la razón doble como saber relevo y luego como petición de principio de revisión y reforma filosóficas.

Al principio, este binomio ya se lo aclara Tomás de Aquino, según el juego trascendencia *versus* inmanencia respecto a lo natural y a lo moral; o, aún, el juego «secular *versus* sagrado», «alma, razón doble («Orden») y «cuerpo, saber relevo («ordenamiento»)). Por extenso, él señala que “parece que Dios no mueve inmediatamente el entendimiento creado. 1. La acción del entendimiento procede del mismo entendimiento en que se realiza, pues es acción que no pasa a sujeto exterior. Mas la acción del que es movido por otro no procede de aquel en quien está, sino de aquel que mueve. Luego el entendimiento no es movido por otro, y, por tanto, parece que Dios no puede mover el entendimiento. 2. Lo que tiene en sí principio suficiente de su movimiento no es movido por otro. Mas el movimiento del entendimiento es su propio entender; que por eso se dice que el entender o sentir es cierto movimiento, según el Filósofo; y el principio suficiente del entender es la luz intelectual impresa en el entendimiento. Luego no es movido por otro. 3. Como el sentido es movido por lo sensible, así el entendimiento por lo inteligible. Más Dios no es inteligible para nosotros, sino que excede nuestro entendimiento. Luego Dios no puede mover nuestro entendimiento. Por otra parte, el que enseña mueve el entendimiento del que es enseñado. Mas Dios, “enseña al hombre la ciencia”, como se dice en el Salmo. Luego Dios mueve el entendimiento del hombre. Respuesta. Como en el movimiento corporal se llama motor a lo que da la forma que es principio del movimiento, así se dice que mueve al entendimiento lo que causa en él la forma que es principio de la operación intelectual, a la cual se llama movimiento del entendimiento. Este principio de la operación intelectual es doble en el que

---

<sup>308</sup> “hay grandes ventajas en retirarse un día de su época en una amplia medida, y, por así decirlo, dejarse arrastrar desde su orilla al océano de las concepciones pasadas del mundo. Desde allí, mirando hacia la playa, se abarca por primera vez sin duda la configuración de conjunto, y cuando se acerca de nuevo a ella, se tiene la ventaja de comprenderla mejor en todo, que quienes nunca la han dejado, de comprenderle mejor.” NIETZSCHE, Friedrich: Humano, demasiado humano. Trad. Carlos Vergara. Madrid: Edaf, 1979. p. 290

entiende: uno es la misma virtud intelectual, que se encuentra incluso en aquel que sólo está en potencia de entender; el otro es principio del entender actualmente o de hecho, que es la especie de la cosa entendida. Se dice, por tanto, que se mueve el entendimiento, ya sea porque se le da la virtud de entender, o también porque se infunde con él la especie de la cosa entendida. Pues de ambos modos mueve Dios al entendimiento creado. Dios es en efecto, el primer ser inmaterial; y como la inmaterialidad es la raíz del entender, síguese que Dios es el primer inteligente. Ahora bien, siendo aquello que es primero en cada orden la causa de todo lo que en dicho orden viene después, síguese que toda otra virtud de entender procede de Dios. Y asimismo, siendo Dios al ser primero y preexistiendo todas las cosas en Él como en la primera causa, por necesidad han de estar todas en Él a modo de inteligibles, cual lo exige la condición de la naturaleza divina; existen, pues, las razones inteligibles de todas las cosas primeramente en Dios, y de Él se derivan a los demás entendimientos para que éstos entiendan de hecho, así como las mismas razones se derivan a las criaturas para que éstas subsistan. Por tanto, Dios mueve al entendimiento en cuanto le da la virtud para entender, y en cuanto imprime en él las especies inteligibles, y en cuanto sustenta y conserva en él ambas cosas. Soluciones. 1. La operación intelectual procede ciertamente, como de causa segunda, del entendimiento en que se verifica; pero procede de Dios como de causa primera; porque Dios es quien da el poder entender a todo el que entiende. 2. La luz intelectual, juntamente con la especie de la cosa entendida, es principio suficiente del entender; pero es principio secundario y dependiente del principio primero. 3. Lo inteligible mueve a nuestro entendimiento en cuanto imprime en él en cierto modo una semejanza suya, que es lo que hace posible que lo inteligible sea entendido. Mas las semejanzas que Dios imprime en el entendimiento creado no bastan para conocer a Dios por esencia, como se ha dicho antes. Por tanto, mueve Dios al entendimiento creado, a pesar de no ser para él inteligible, según lo expuesto. (...) Y como las formas de las cosas están dentro de ellas, y tanto más cuanto estas formas de las cosas están dentro de ellas, y tanto más cuanto estas formas son superiores y más universales, y, por otra parte, Dios es propiamente en todas las cosas la causa del ser mismo en cuanto tal, que es en ellas lo más íntimo de todo, síguese que Dios obra en lo más íntimo de todas las cosas. Y por eso, en las Sagradas Escrituras, las operaciones naturales se atribuyen a Dios como a quien obra en la naturaleza, según aquello de Job: "Me revestirte de piel y carne, y con huesos y músculos me consolidaste. Soluciones. 1. Dios obra suficientemente



en las cosas como causa primera, sin que por eso resulte superflua la operación de las criaturas como causas segundas. 2. La misma acción no puede proceder de dos agentes de un mismo orden; pero no hay inconveniente en que una sola y misma acción proceda de dos agentes como primero y segundo. 3. Dios no sólo da las formas a las cosas, mas también las conserva en el ser, y las aplica a obrar, y es fin de todas las acciones, según hemos dicho.<sup>309</sup>

En sustancia, el argumento, entonces, es que el sentido de la vida está en Dios que, a través de la razón, se pone existente y, luego, el hombre, a través de este fenómeno conlleva su existencia. Así que el sentido de la vida del hombre es engendrar su propia existencia, como designio de su naturaleza imprimida según la voluntad de Dios.

Mejor dicho, Modernidad está en Dios, pues, y, desde luego, la secularización moderna es la historia del entendimiento del hombre, desde la naturaleza del hombre según sus aportaciones divinas que se realizan «racionalmente» o, a lo mejor, desde lo natural: “la moral es una ciencia tan curiosa porque es práctica en grado sumo, pues la posición pura del conocimiento, la honradez científica es abandonada inmediatamente cuando la moral exige sus propias respuestas. La moral dice: *necesito* varias respuestas, razones, argumentos. A partir de aquí pueden aparecer escrúpulos, o en absoluto... [...] ¿Cómo se debe actuar? — La moral ha sido siempre un malentendido: en realidad una especie cuyo *fatum* — inscrito en su cuerpo — la obligaba a actuar de esa o aquella manera; quería justificarse *imponiendo por decreto* su propia norma como norma universal.”<sup>310</sup>

Desde ahí, si el cristianismo es más allá del sentido religioso o teológico, la Modernidad es ejemplar respecto a él. Cristianismo está en la secularización moderna, a medida que, además de fundar su narrativa o retórica, fundamenta sus valores, perspectivas y expectativas en torno el hombre y humanidad. En efecto, resulta reforzar el argumento de que no ha grados históricos, sino que ideas oriundas de muchas épocas que apuntan aclararse desde la perspectiva alma-cuerpo, así que, por ejemplo, el fundamento de mismo tema por autores de tiempos distintos es totalmente factible.

---

<sup>309</sup> TOMÁS DE AQUINO, Santo: Suma Teologica. Tratado del Hombre (1 q. 75-102). Tratado del gobierno del mundo (1 q. 103-119). Tomo III. Trad. Francisco Barbado Viejo. Madrid: La Editorial Católica S.A, 1959. [1 q. 105 a.3/ 1 q. 105 a.6], p. 793-801 [letra negrita añadida]

<sup>310</sup> NIETZSCHE, Friedrich. El nihilismo: escritos póstumos. 3 ed. Trad. Gonçal Mayos. Barcelona: Península, 2002. p. 139-140

En tal caso, el cristianismo no funda el hombre tampoco la humanidad. Todo lo contrario. Por esta razón, la filosofía del hombre paradójica se lo toma como la verdadera metafísica terrena. Dicho de otro modo, Modernidad es tesis derivada de todo embate del hombre por su humanidad, además de la prueba de Dios, como se lo ha dicho Francis Bacon y René Descartes y, más tarde Kant.<sup>311</sup> El sentido de la vida no está en la ausencia o presencia o, mismo, prueba respecto Dios como inteligible, sino que en el hombre ante la búsqueda por su propia humanidad, como eterna conquista.

Por consiguiente, lo secular y lo sagrado son movimientos de un marco terrenal, más allá del marco de la razón moderna. La historia de las ideas filosóficas se fundan en el marco cristiano, pero no desde el marco de la razón, sino que más allá, desde el marco terrenal. Para así decirlo, más allá del “*petitio principii*” de la naturaleza teológica como hombre, humanidad y Civilización. En suma, si el hombre es tal cual es porque está bajo las condiciones terrenales, las cuales son el verdadero conocimiento y ontología, así que no es fortuita la fuerza de la «astronomía» respecto las ideas filosóficas<sup>312</sup>, por ejemplo.

---

<sup>311</sup> Kant asume la existencia de Dios de manera implícita, es decir, la idea de Dios es admisible, tanto que su existencia es un postulado de primer orden científico y primera creencia moral. Sin embargo, se trata de un postulado que no se puede demostrar y tampoco rebatir: “En todos los tiempos se ha hablado de un ser *absolutamente necesario*, pero ha habido menos preocupación por comprender si es posible — y cómo lo es — concebir simplemente una cosa semejante, que por demostrar su existencia. Es, por supuesto, muy sencillo dar una definición nominal de este concepto diciendo que es algo cuyo no-ser es imposible. Pero con ello no sabemos más que antes acerca de las condiciones que hacen necesario considerar el no-ser de una cosa como absolutamente impensable y que son precisamente lo que pretendemos conocer, es decir, si mediante este concepto pensamos algo o no pensamos nada. En efecto, el hecho de rechazar por medio de la palabra «incondicionado» todas las condiciones que son siempre indispensables al entendimiento para considerar algo como necesario, dista mucho de hacernos comprender si pensamos algo o quizá nada en absoluto a través del concepto de un ser incondicionadamente necesario.” KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [DIALECTICA TRASCENDENTAL. LIBRO SEGUNDO. Capítulo III. EL IDEAL DE LA RAZÓN PURA. Sección cuarta. “Imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios.” A 593/ B 621], p. 500

<sup>312</sup> La trascendencia divina se la tiene proporciona desde la inmanencia humana y viceversa que, a su turno, no menos divina, hace uso de la categoría de «naturaleza humana» para cumplir los designios del hombre «progresar» en espíritu desde su «evolucionar» moral y viceversa, todo a través de la razón doble, la faena distintiva y peculiar de la actividad humana. **El hombre paradójica tradicional según «lo trascendental» es imagen de Dios. Para revolver hacia su creador, porque de él se desgarró en vista del pecado original, se guía por los designios de la razón que, porque se le apunta muchas dudas y pocas certidumbres sobre los recursos y recorridos de la vida, permite la profusión de dogmas que sostengan este regreso, así que el abrigo del cristianismo como narrativa histórica es elemental, desde que se favorezca por la elaboración del concierto de la naturaleza humana como esencia de hombre, lo que sucede fundar el espacio de convivencia humana, tal cual «copula mundi» o «el hombre paradójica» según «lo inmanente», como si él se predicase de una esencia directa divina, aunque ilusionada por símiles de «chimpancé» a menudo, por ejemplo.** De todas formas, si la astronomía es la hermana gemela de la filosofía desde cuando la filosofía se hacía poesía, es seguro que las especulaciones sobre la vida en otros planetas obligan inmediatamente y — esto independiente del devenir de los resultados y consecuencias —, tomar en serio la evidencia del desconocido no solamente como el otro o el entorno o la relación de sí mismo ante ambos. Si se

En términos generales, el desafío de la filosofía no es ampliar o incrementar esta razón, sino que petitionar sus principios sin ella, fuera de la perspectiva alma-cuerpo. Pero, por otro lado, no se trata de rechazarla de modo absoluto, como método. O aún, reprochar sus racionalidades oriundas o no desde ella, aunque la historiografía en torno a la interpretación sobre el discurso de la secularización dicho «moderna», se la ha encubierto bajo la realidad del misterio religioso y de la propia revelación desde el misterio secular, donde ambos se conciertan desde lo político, lo social y lo individual. Dicho de otro modo, se trata del discurso sobre lo sobrenatural como su fundación y, luego, como discurso sobrehumano, se refiere al conocido nómeno o dimensión noumenal que es “algo creado y finito: todo el orden de la gracia por medio del cual es llevado el hombre de modo inefable a compartir la misma vida de Dios y a obrar más allá del alcance de la capacidad de su naturaleza humana”.<sup>313</sup> Lo que pasa es que al principio de lo sobrehumano se queda dormido bajo el disfraz del discurso dinámico de la razón doble que se realiza la concordia trascendente e inmanente, de acuerdo con el desenlace emancipar el hombre mientras que se progresa la humanidad.

No obstante, esta última proposición se pone por encima de su nítida contradicción, es decir, el hombre que dispone su razón según su libre arbitrio, no ejerce su libertad sin condicionantes externas. De hecho, se la hace según su propia convivencia con los demás y con chispa de alguna conciencia, cuya maduración de ideas y acciones no se pone menos problemática. A propósito, vale citar la extensión del «yo pienso trascendental» de Kant como proyección

---

plantea una reflexión filosófica verdadera, **la propia extensión y profundidad del concepto de metafísica**, además de la especulación sobre su presunta inevitabilidad, tiene esta la misión de llevar en cuenta tanto los cimientos que subyacen el universo humano y, por supuesto, conllevar los fundamentos que definen el proceso de descubrir, conocer, instaurar y saber. Si «ontología» es la primera y «epistemología», la segunda respecto al «saber relevo» fundado (o hundido) en la necesidad de «metafísica», cómo ambas se apuntan desde el contexto «humanidad» se torna crucial. Si la metafísica se abre tanto para inspirar esta «humanidad», igual, se puede hender a sí misma hacia la destrucción, a partir de la consagración del «dogma metafísico». Todo, no directamente referente al conocimiento humano o cualquier ontología que especule imaginación, sentimientos, acciones y pensamientos, sino que relativo a la existencia espiritual del hombre más allá del «humano», del contexto de la vida diaria y sus implicaciones. La segunda equivocación de Nietzsche luego se manifiesta: no es el cristianismo que ha engendrado valores morales desde el dogma metafísico del «padre, hijo y espíritu» el gran malhechor del conocimiento del hombre respecto a poner a sí y al otro. Todo lo contrario, el problema filosófico reside en la suposición del planteamiento metafísico para engendrar y fundamentar los conocimientos humanos, incluso del hombre respecto a sí mismo, además del trasfondo del hombre como un «ser necesitado». Sencillamente, el problema filosófico es el «saber relevo» como posibilidad de la filosofía como «estatuto filosófico», es decir, «doctrina y ciencia», más allá del principio teándrico o cristocéntrico («imago Dei») y del principio trinitario («copula mundi»), por lo tanto, «el hombre paradoja tradicional» y sus rebotes, mucho más que consecuencias.

<sup>313</sup> RICHARD, Robert L.: Teología de la secularización. Trad. Luis Martín Donaire. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969. p. 64

totalizadora, por Leibniz, a través de las «mónadas» como centros activos hacia el Todo.<sup>314</sup>

Más aún, vale mencionar la particular relación entre racionalismo y empirismo respecto a la falsa distinción entre *relations of ideas* o *matters of fact*.<sup>315</sup> Falsa porque, además de ambas perspectivas filosóficas se maniobraren desde la razón doble, estas distinciones son, en realidad, la sobresaliente perspectiva del cogito o experiencia, bajo el enfoque imago Dei o copula mundi.

Entonces, esta distinción nada más es que el juego inmanente *versus* trascendente o copula mundi *versus* imago Dei. O sea, no es que la historia de la filosofía se ha definido entre racionalismo y empirismo, sino que la razón doble como cimiento, se la ha orientado conforme el dibujo del hombre sobre sí mismo; y, desde ahí, según los límites y posibilidades de sus propios justificantes a partir de la creencia en la absoluta detención de la autonomía y de la libertad.

---

<sup>314</sup> “El individualismo de Leibniz se expresa en la teoría de las mónadas automóviles, elementos últimos del universo. Lo individual aparece como la nota más profunda de la realidad. En una primera aproximación creeríamos estar todavía en la más pura concepción mecanicista al estilo hobbesiano. Pero pronto advertimos que la visión del universo ha cambiado. El mundo de Leibniz está radicalmente curado de la agresividad y peligrosidad hobbesiana. La cura le ha venido por las dosis de organicismo que Leibniz le ha suministrado como elemento corrector de los males individualistas. En primero lugar, la afirmación de una tesis individualista y pacifista: las mónadas no actúan unas sobre otras, no se empujan, no chocan entre sí, sino que cada una permanece perfectamente aislada de las demás, desarrollando toda su actividad en virtud de su propio dinamismo interno. Sin embargo — he aquí la importante corrección organicista —, las mónadas ni se ignoran ni son indiferentes entres sí; el universo de las mónadas funciona correctamente porque cada una de ellas en su interioridad tiene en cuenta a las demás y a la totalidad. Leibniz ha concebido un universo organizado en el que reina una armonía pre-establecida. Ahora bien, hace falta un agente organizador que sea la razón suficiente de esta extraña situación de aislamiento y armonía entre las mónadas. Es Dios quien establece de antemano la armonía. El paralelismo entre esta concepción metafísica del universo y la visión física de su contemporáneo Newton (un conjunto de astros que se mueven armonizados a distancia) es suficientemente claro...” PRIETO, Fernando: Historia de las ideas y de las formas políticas. 3 v. Madrid: Unión Editorial, 1990. p. 61-62.

<sup>315</sup> “Es tópico recordar que Kant tiene, entre sus diversas deudas con el empirismo, una muy especial, consistente en la revaluación de la experiencia sensorial, frente a la devaluación que esa experiencia había sufrido, en términos generales, por parte del racionalismo. Esta deuda no es sólo con Hume, pero bien se puede decir que es especialmente con Hume: una teoría del conocimiento que no integre la experiencia senso-perceptual está descalificada *ab initio*. Pero no basta integrar esa experiencia, sino que esa integración ha de tener el rigor del conocimiento científico, es decir, el rigor de una ciencia del tipo newtoniano, que, según Kant, es ciencia de principios universales y necesarios. Y aquí es donde los fallos de Hume empiezan a hacerse manifiestos. Efectivamente, recordemos que para el escocés la única ciencia constituida por principios universales y necesarios es la matemática; y ello porque, absolviéndose en el ámbito de las *relations of ideas*, es en términos kantianos, aunque en desacuerdo con Kant, un saber analítico. Pero, para Hume, en la física newtoniana, que es una ciencia de *matters of fact*, no hay universalidad ni necesidad. Esto significaría Kant que esa física no sería ciencia, con lo que el autor de la *Crítica* evidentemente no está de acuerdo. Por tanto Hume y Kant asumen la experiencia, pero de un modo muy distinto, distinción que no afecta a los “hechos” de la experiencia senso-perceptual, sino a las leyes o principios que los fecundan y rigen en orden a su estatuto de objetividad.” [letra negrita añadida] RABADE, Sergio: Hume y el fenomenismo moderno. Madrid: Editorial Gredos, 1975. p. 441-442

En otros términos, para esta Modernidad «muchos son los llamados y todos son elegidos».

De un lado, si «muchos son los llamados» significa que el hombre tiene la libertad de vivir según su libre arbitrio<sup>316</sup> pero, porque todos los hombres son parientes desde la facultad de la razón doble, tanto su aprecio divino como su aprecio de destino son infaltables de la condición humana, es decir, todos están involucrados o «todos son los elegidos».

De otro lado, si «todos son los llamados» es lo mismo que «todos son los elegidos». Lo que sucede es que los lazos entre los hombres se vaticinan por la vida terrena, a pesar de la toma alma-cuerpo. O sea, a pesar del abanico de la relación supranatural que los une a lo largo de los tiempos y de la exégesis que se los acopia homogéneo, desde la razón.<sup>317</sup>

---

<sup>316</sup> Según Kant, el "arbitrio se presenta como una facultad *determinable*, más referida a la acción que al fundamento que la determina. Por ello cuando resulta determinado por la razón pura se presenta como arbitrio libre, y cuando sólo la inclinación puede determinarle es arbitrio bruto. El arbitrio humano será *sensitivum*, aunque *liberum*, porque puede estar afectado por impulsos, pero no determinado por ellos. Sin embargo, la independencia del arbitrio con respecto a los móviles sensibles expresa todavía el concepto negativo de libertad la *libertas indifferentiae*. La voluntad, por su parte, es la facultad de desear referida al otro polo: al fundamento de la acción es legisladora y se identifica, por tanto, con la razón práctica misma. El arbitrio se nos presenta, pues como una facultad determinable, individual, mientras que **la voluntad es legisladora, universal, se identifica con la razón práctica. Las máximas proceden del arbitrio y suministran la materia; las leyes proceden de la voluntad e imponen la forma de la universalidad. De ahí que, dado que el concepto positivo de libertad consiste en la «facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica», las leyes de la voluntad se identifiquen con las leyes de la libertad.**" KANT, Immanuel: La metafísica de las costumbres. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989. p. XXXIII

<sup>317</sup> De «muchos son los llamados y pocos son los elegidos» para «todos son los llamados y todos son elegidos», se trata de una figura retórica de argumentación, cuyo expediente es enseñar que el uso de la razón, dicha «ilustrada», conforme lo discurso de la secularización moderna, que es, en realidad, el uso cristiano de la razón, más allá de un principio eclesiástico. Desde ahí el cristianismo no puede ser reducido sólo a la presunta aportación moral que, eclesiástica, se ha difundido cívica y universal, «saber relevo». Más allá, el cristianismo representa la concreción del embate «hombre y humanidad», que es peculiar al planeta tierra, y, desde luego, se justifica la razón del empleo de «planeta crístico» para el planeta tierra y, aún, la opción por «el engranaje» como figura de saber. Entonces, cristianismo es la metafísica de este planeta, definitivamente, que el hombre maneja desde la comprensión «imago Dei» y «copula mundi», simplificado en la razón doble, «divina y profana» o «sagrada y secular», cuyo «embate» en realidad es el impulso propio del planeta y del hombre como su móvil. El cristianismo no es un auxiliar tampoco la revelación cristiana una narrativa rumbo a lo secular. Ambos son derivaciones de este «embate» y, entonces, escepticismo y dogmas, si planteados desde ahí, se ponen, inmediatamente, como nombres distintos para misma significación. En fin, no es el cristianismo derivado de la historia humana, sino que todo lo contrario. En apoyo a este argumento, como soslaya GILSON, "No hay razón cristiana, pero puede haber un ejercicio cristiano de la razón. ¿Por qué rehusaríamos a priori admitir que el Cristianismo haya podido cambiar el curso de la historia de la filosofía, abriendo a la razón humana, por medio de la fe, perspectivas que aquélla no había descubierto aún? (...) Por esa noción de ser perfecto se inicia el Discurso de la Metafísica... cuya importancia capital en la obra de Leibniz no puede ser contrastada: 'Los antiguos filósofos conocieron muy poco esas verdades importantes; sólo Jesucristo las expresó divinamente bien, y de manera tan clara y familiar que los espíritus más toscos las concibieron; por eso su *Evangelio* cambió enteramente la faz de las cosas humanas'. Esa no son palabras de un hombre que cree colocarse después de los griegos como si nada hubiera existido entre ellos y él. Otro tanto puede decirse de Kant si no olvidáramos tan a menudo de complementar su Crítica de la razón pura con su Crítica de la razón práctica. (...) Llamo, pues,

En toda la extensión de la palabra, el proyecto humanista moderno se ilustra a causa de la razón, pues que esta razón es la síntesis alma-cuerpo. Luego el misterio de la vida es el misterio de la institución de la razón, en caso, la versión moderna historicista y positivista. Dicho de otro modo, la razón es la unión del hombre y del universo, tal cual avala Alain Touraine: “tal es el principio central de esta comprensión «iluminista» de lo que aún no se denomina modernidad, pero que retrospectivamente hay que calificar con ese nombre: es una filosofía del progreso, pero, caso al contrario, una filosofía del orden que une pensamiento antiguo y pensamiento cristiano. Se puede percibir ahí una ruptura con la tradición, un pensamiento de la secularización y la destrucción del mundo sagrado; pero, en una profundidad mayor, hay que ver una nueva y poderosa tentativa para mantener, en una cultura secularizada en efecto, la *unión del hombre y del universo*. Tras este pensamiento de las Luces vendrá una última tentativa de unificación, el historicismo de las filosofías idealistas del progreso, pero después de Rousseau y Kant el hombre ya no volverá a encontrar nunca su unidad con el universo Porque éste se convertirá en historia y acción, mientras que el hombre cesará de someterse por completo a la apelación universalista de la razón donde no verá ya un principio de orden, sino un poder de transformación y de control, contra el que se rebelará la experiencia vivida, individual y colectiva.”<sup>318</sup>

En todos los aspectos, si todos los valores modernos son valores cristianos dibujados a lo largo del recorrido del hombre, por supuesto, la Modernidad tiene por fundamento el hombre a través de su razón, así que humanidad se concierta, desde entonces, una categoría suprahistórica.

Sin embargo, si el cristianismo es tesis derivada del universo terrenal, la razón no se lo puede fundar. Su fundación es el misterio divino y/o profano que, aunque acercado por el movimiento de la ciencia en teología, por ejemplo, no es capaz de probar este misterio, además de la prueba de la «duda», en verdad, una prueba de

---

filosofía cristiana a *toda filosofía* que, aun cuando haga la distinción formal de los dos órdenes (natural y sobrenatural), considera la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón. (...) La debilidad del entendimiento humano, en su condición presente es tal que, sin la fe, lo que a unos parecía evidentemente demostrado sería considerado dudoso por los otros; por los demás, el espectáculo de estas contradicciones entre filósofos contribuye no poco a engendrar escepticismo en el espíritu de los que consideran esas cuestiones desde fuera.” GILSON, Étienne: *El espíritu de la Filosofía medieval*. Trad. Cuadernos Anuarios Filosóficos. Madrid: Rialp, 1981. p. 21, 24, 41 y 44. Por último, se tomará, cristianismo siempre en minúsculo, a fin de enseñarlo un elemento clave y sencillo de la existencia del hombre en la Tierra, distintamente de la aportación del «Cristianismo», como elemento propio de la «historiografía de las grandes narrativas».

<sup>318</sup> TOURAINE, Alain: *Crítica de la modernidad*. Trad. Mauro Armíño. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1993. p. 41

fe que, a su vez, es lo que torna la propia filosofía «crítica» tal cual, de cuya herencia y huellas nadie se lo ha logrado escapar hasta hoy.

Por ende, si la filosofía se torna estatuto (ciencia, lo moral) y quehacer (prudencia, lo natural)<sup>319</sup> es a causa de esta fe que se expresa a través de la duda de la prueba de la existencia de Dios y, luego, del sentido de la vida, o sea, la dogmática filosófica,<sup>320</sup> en formato metodología.

---

<sup>319</sup> “(...) Por consiguiente, aunque el descubrimiento de las leyes de su naturaleza y su poder haya requerido largos esfuerzos, tales leyes son, por lo menos, tan verdaderas para la actualidad como para tiempos pasados, y seguirán siéndolo para siempre. Muy otra es la situación de la ciencia jurídica. Cuando ésta, tras largos años de esfuerzos ha logrado encontrar el concepto verdadero, la ley de una institución, hace ya tiempo que el objeto se ha transformado. La ciencia llega tarde en relación con la evolución progresiva; no puede nunca alcanzar la actualidad. Se parece el viajero en el desierto; divisa lejos opulentos jardines, ondulantes lagos; camina todo el día, y a la noche están todavía tan alejados de él como por la mañana... Prosiguiendo nuestra comparación, encontraremos una nueva peculiaridad de objeto de la jurisprudencia en la circunstancia de que el derecho no se halla sólo en el saber, sino también en el sentimiento, en que su objeto no reside sólo en la cabeza, sino también en el corazón del hombre. Los objetos de las demás ciencias están libres de tal añadidura. Que la luz sea una ondulación del éter o el movimiento rectilíneo de corpúsculos; que la razón y el entendimiento sean una misma cosa o dos distintas; que las ecuaciones algebraicas de cuarto grado puedan o no ser resueltas directamente, son cuestiones que, aun siendo interesantes, no se ven nunca afectadas por una decisión previa del sentimiento. Una u otra respuesta está igualmente bien acogida; lo único que se pide es la verdad. Es el derecho, en cambio, ¡cuánta acritud, cuántas pasiones, cuantos partidismos no se mezclan a la búsqueda de la verdad! (...)” KIRCHMAN, Julius Hermann von: La jurisprudencia no es ciencia. 3 ed. Trad. Antonio Truyol y Serra. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales, 1983. p. 16; 21

<sup>320</sup> “la filosofía dogmática es la preparación gradual de la crítica... nace la filosofía dogmática en Bacon y Descartes, se divide en éstos en dos direcciones, de los racionalistas o metafísicos, y realistas o filósofos experimentales, cómo estas dos tendencias, por último, vienen a encontrarse en el mismo punto y a desembocar juntas en la filosofía kantiana. Leibniz forma la transición de Descartes y Spinoza a Kant, de la filosofía dogmática a la crítica, de la naturalista a la humanista. Entre Leibniz y Kant está Wolff con su escuela; entre la filosofía Leibniz-wolfiana, y la kantiana, están los que disolvieron el sistema de la metafísica dogmática, bien como los que independientemente y con verdadero espíritu leibniziano penetran en los objetos concretos, como Lessing y Herder, o bien negando todo el racionalismo de la metafísica que hasta entonces existía, toda filosofía dogmática en general, como Hamann y Jacobi. (...) Había, pues, desaparecido la filosofía dogmática antes de fundar Kant la crítica; se había disuelto en todas partes: en los ingleses por Hume, en los franceses por J. J. Rousseau, y en los alemanes por Hamann y Jacobi. Por diferentes que por otra parte sean estos espíritus al combatir la filosofía dogmática están, sin embargo, todos conformes en un punto: que **no podemos comprender las cosas, ni por la sola experiencia, ni por el solo entendimiento**, y que por consiguiente, el conocimiento de las cosas es imposible con los medios que cree únicamente posibles la filosofía dogmática. Esta creencia pasaba ya como verdad resuelta antes de Kant. **Mas para convencer a la filosofía misma es preciso que sea alcanzada esta verdad por un camino puramente filosófico**, no por un salto del campo filosófico al teológico, en donde la verdad se transforma en milagros, sino por procedimiento racional; no por pensadores sentimentales y fervorosos, por profundo y poéticos que sean, sino por escépticos. Afirmaron aquéllos la imposibilidad del conocimiento racional; **el escéptico demuestra esta imposibilidad. Ponen los primeros en lugar del conocimiento racional que niegan uno irracional por revelación y sentimiento; el escéptico no pone en lugar del conocimiento racional que niega, ningún otro**. Por esto forma el escepticismo puro que se sostiene en el campo filosófico, el último y decisivo resultado de la filosofía dogmática, y asimismo el único punto posible de transición para la filosofía crítica.” [letra negrita añadida] FISCHER, Kuno: Vida de Kant e Historia de los orígenes de la filosofía crítica. En: KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. Vol. I. Trad. José del Perojo. Barcelona: Orbis, 1984. p. 62-63

De hecho, metodología es ciencia y consciencia.<sup>321</sup> Es decir, es concreción de metafísica y ciencia que, a través de la filosofía, se ponen incondicionales.<sup>322</sup>

Desde otra perspectiva, conocimiento y ontología se fundan por la necesidad de esta crítica, luego es falsa la distinción entre filosofía cristiana, como teología y, luego, filosofía cristiana como filosofía crítica.<sup>323</sup>

---

<sup>321</sup> "Meditar es aplicar la propia mente al examen concreto y detenido de un determinado pensamiento o serie de pensamientos. La noción parece que se formó primeramente en relación con la consideración teológica de ciertas verdades sobre la divinidad particularmente elevada y recóndita. Se aplicó también a la contemplación mental de las verdades religiosas, practicaba como requisito esencial para el progreso en la vida espiritual. Es de notar que la filosofía comienza a hacer uso del término en el mismo momento en que decide cortar los lazos con la teología. Las *Meditaciones de prima philosophia* de Descartes fueron el primer ejemplo notable de investigación filosófica concebida por la mente humana sobre el modelo de la contemplación espiritual de las primeras nociones y verdades. No obstante, esta investigación estuvo lejos de ignorar la teología escolástica. Mientras el escolasticismo sobrevivió como aproximación científica a la verdad teológica, preservó necesariamente el hábito contemplativo, familiar para las mentes acostumbradas a hacer de Dios el constante objeto de sus reflexiones. Cuando el escolasticismo degeneró en un simple método de discusión, el acento se puso sobre cierta habilidad adquirida para el uso de argumentos dialécticos, la cual, aunque útil por sí misma, invitaba a sus estudiantes a *partir de* los primeros principios más que a *reflexionar* sobre ellos para profundizar en su interpretación. **Ha llegado ahora el momento de que las mentes todavía interesadas en la adquisición de la sabiduría metafísica recuperen el significado de un fecundo método de investigación filosófica.**" [letra negrita añadida] GILSON, Étienne: *Elementos de la filosofía cristiana*. Trad. Amalio García-Álías. Madrid: Ediciones Rialp, 1977. p. 114-115.

<sup>322</sup> "Por ello mismo es también la metafísica lo que corona todo el *desarrollo* de la razón humana. Este coronamiento es indispensable, independientemente de la influencia que, como ciencia, tenga en relación con determinados fines, ya que considera la razón de acuerdo con aquellos elementos y aquellas máximas supremas que han de servir de fundamento incluso a la posibilidad de algunas ciencias y al *uso* de todas ellas. El hecho de que, como mera especulación sirva para evitar errores, más que para extender el conocimiento, no disminuye su valor, sino que, al contrario, le da dignidad y prestigio en virtud de la censura que ejerce, la cual asegura el orden universal, la armonía e incluso el bienestar de la comunidad científica, ya que la metafísica impide que los valerosos y fértiles desarrollos surgidos de esa comunidad se alejen del fin principal, de la felicidad universal." KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL MÉTODO, Capítulo III, "La arquitectónica de la razón pura", A 851/ B 879], p. 658

<sup>323</sup> "(...) la filosofía moderna es crítica en razón de que, antes de decir que sea el ser, se pregunta respecto a la posibilidad de ese decir, lo cual exige esclarecimiento del propio conocimiento, un adentrarse con el conocimiento en el propio conocimiento, o un mostrarse el ámbito y confín mismo del decir en y desde el propio decir, de manera que pueden trazarse desde dentro los límites y los alcances del conocer o del decir, condición todo ello de que pueda o de que no pueda legitimarse la incursión... más allá de esos límites. Se trata, pues, de que el propio conocimiento o el propio lenguaje muestren, desde sí mismos, desde dentro de su propia sustancia gnoseológica o lingüística, los alcances y los límites dentro de los cuales pueden ser legítimamente usados, es decir, el cerco gnoseológico o lingüístico en el seno del cual puede haber conocimiento y hablar con sentido (...) Dogmatismo que puede conducir, una vez se ejerce la crítica, a un empirismo escéptico (Hume) en el que se disuelve a la metafísica de su pretensión de verdad, pero el precio de dejar sin soporte alguno a la propia ciencia, salvo quizás, y con reparos, a las matemáticas y a la lógica formal. (...) Ese triple componente está cifrado en: 1. Una pregunta por lo que puede conocerse, decirse o proyectarse. 2. Una tarea: la determinación, desde dentro de lenguaje y mundo, o de conocimiento y naturaleza (Kant) de los límites del mundo, es decir, del cerco más allá del cual nada puede decirse ni proyectarse ni saberse. Sobre esa nada, en extrema tensión, como se verá, gira una metafísica moderna metódicamente fundamentada. 3. Una sombra evanescente: la del ego cogito sum, ««tema»» de cuya ausencia deriva la posibilidad misma de apertura de un recorrido gradual y por etapas. (...) La filosofía moderna halla, pues, en el criticismo, en la filosofía crítica, o, si quiere decirse de modo más personalista, en Kant, su propio autoesclarecimiento, así como la exacta medida de



Consecuentemente, Metafísica y Filosofía se tornan incondicionales según la aportación cristiana, ahora desacralizada. Filosofía es razón doble, así que tanto secular como profana.<sup>324</sup>

En efecto, si en el trasfondo de la Modernidad está Dios y sus desbordamientos, el modo de revisar los apuntes modernos se hace pues, desde el marco planetario o desde el más allá de alma-cuerpo. El motivo es que se entiende, a través de la propedéutica de la «filosofía del hombre paradoja», que la meta de la filosofía es escapar de este modelo, es decir, del marco de la razón doble, lo que no resulta alejar la racionalidad como estatuto y quehacer del mundo antrópico.

En resumidas cuentas, el proyecto moderno es humanista desde lo sagrado que, a través del cribo del cristianismo como valor, perspectiva y expectativa de hombre y humanidad, se auto-bautiza secular, como si el misterio de la vida se solucionase desde el espacio de la «nada» elaborada por la síntesis de la razón doble. La secularización moderna no ha sido contraria al espíritu del cristianismo, sino que es

---

lo que pretendía realizar a través de su programa metódico abierto por la filosofía cartesiana.” TRÍAS, Eugenio: Los límites del mundo. Barcelona: Editorial Ariel, 1985. p. 30; 33-34

<sup>324</sup> Sobre el tema, Jesús García López ilumina que la “Filosofía Cristiana así entendida, no solo constituye un hecho histórico-cultural de primer orden, sino que se revela incluso como una exigencia perfecta de la propia filosofía, en cuanto se la pone en relación con ese otro hecho, asimismo innegable, de la revelación divina y de la llamada universal de todos los hombres a la obediencia de la fe. Además, de ese carácter de cristiana sólo pueden derivarse ventajas para la misma filosofía. En efecto, la fe divina, recibida en el intelecto del filósofo, no sólo no destruye la filosofía de éste, sino que más bien la salvaguarda, la perfecciona y la eleva. Porque la fuerza cognitiva de la razón natural no disminuye al sobrevenir la fe, sino que más bien aumenta y se enriquece con la cercanía de esa nueva luz sobrenatural. El habito de la fe divina no sólo potencia a nuestro intelecto en orden al conocimiento de los misterios sobrenaturales, sino que también lo torna más capaz y robusto en orden a la investigación de muchas verdades fundamentales que, de suyo, son naturalmente cognoscibles. Por un lado, en efecto, la fe incluye a la filosofía acerca de sus limitaciones y posibles fallos, para que no se exalte en demasía, como acontece en los racionalistas. Pues le da a conocer que, más allá, y por encima de la razón natural, existen misterios intrínsecamente sobrenaturales, que exceden, de modo absoluto, las fuerzas de nuestra razón. Y en cuanto a las mismas verdades acerca de Dios, que no exceden de suyo a dichas fuerzas naturales, las fuerzas de nuestra razón. Y en cuanto a las mismas verdades acerca de Dios, que no exceden de suyo a dichas fuerzas naturales, también sujeto en la presente condición del género humano, por el *vulnus* de la ignorancia, que oscurece y debilita nuestra razón. Y, por otra parte, también la fe conforta la razón contra el pesimismo de los fideístas u de los agnósticos, enseñándonos que la razón humana, por su propia energía nativa, puede conocer muchas verdades, de modo seguro e indudable, como los primeros principios (a saber, el de contradicción, el de identidad, el de causalidad, el de finalidad) y también la misma existencia de Dios, como causa primera y última de todas las cosas, así como la espiritualidad, la inmortalidad y la libertad de nuestra alma. Todo lo cual constituye una gran ayuda para filosofar rectamente. Y además de esto, la especulación teológica, al tratar de penetrar en los misterios sobrenaturales con la ayuda de las analogías tomadas de las cosas naturales, ha excitado y agudizado de un modo admirable la obra de la razón filosófica. Por poner algunos ejemplos, pensemos en las investigaciones filosóficas acerca del verbo mental, o del amor, o de la naturaleza y de la persona, o de la esencia y del ser, o el de la mutación y sus clases. Tales investigaciones no hubieran llegado a tan alto grado de profundidad y de finura entre los escolásticos, si no les hubieran dado ocasión e impulso para ello los misterios de la Trinidad, de la Encarnación y de la Eucaristía.” GARCÍA LÓPEZ, Jesús: Fe y Razón. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria 88. Pamplona: Universidad de Navarra, 1999. p. 48-49

tesis consecuente de ello. La revelación de Dios, en «Escritura», es elemento fundamental para los cuatro elementos que sostienen la metafísica ilustrada del hombre paradoja tradicional: la idea de historia, naturaleza, espacio y tiempo, los cuales aunque sean dimensionados por el campo ético del hombre, se fincan a la versión cristiana: «valor/documento», «perspectiva/arqueología» y «expectativa/conquista». En sentido propio, el discurso secular moderno es el discurso sobre el hombre y humanidad desde el acopio de «procesos históricos» según la ontología creada como la nada, lo que es la hermeneutización de lo histórico<sup>325</sup> o la creación de la historiografía moderna, sinónimo de Cristianismo.<sup>326</sup>

Por gracia, entonces, el «cristianismo» es tomado en serio como valor que ha sido involucrado en preceptos morales cívicos, luego es una aportación epistemológica. Es decir, el hombre y humanidad se involucran como consecuencias del discurso de secularización.

Desde luego, reformar la filosofía es revisar el inventario de la razón según la revisión de las consecuencias de este discurso. La segunda citación se tiene la

---

<sup>325</sup> Sobre la “hermeneutización de lo histórico”, se refiere a una nueva atención interpretativa al necio que a la manera de un todo superior e ineliminable forma la historia universal, es *gran libro oscuro* en cuyo marco adquieren y ostentan a un tiempo su sentido verdadero, pero no por ello menos relativo, los objetos individuales de la investigación histórica.... El principio, tan característico del estadio teológico de la hermenéutica, según el cual la comprensión de lo individual presupone el contexto global de las Sagradas Escrituras de modo tan preciso como la aprehensión de éste presupone la captación de aquél, en una suerte de *relación circular* entre el todo y las partes que ya privilegió la retórica antigua a propósito del discurso aceptado como «perfecto» y que Lutero canonizó en su citada formulación teológico-metodológica, accedía, como otro varios, «superando» su funcionalidad originaria, a postulado hermenéutico de universal rendimiento historiográfico.”MUNOZ, Jacob: Lecturas de la filosofía contemporánea. Barcelona: Editorial Ariel, 1984. p. 259

<sup>326</sup> “... otro hecho trascendental de la historia del hombre. Sucede entre el año 500 antes de Cristo y nuestros días. Del *estadio humano confuso* con su amplia gama de posibilidades asomó otro *phylum*, primero en Grecia, y después de una época de letargo, en toda Europa, y más tarde se extendió por América; finalmente, en nuestros días, se ha universalizado. Se trata de la civilización occidental, urbana, científico-técnica. En el momento de su nacimiento, en Grecia, toma una clara dirección ascendente por encima de las ramas de los antropoides y una clara concentración respecto al *estadio humano confuso*. Ha nacido con posterioridad a la dirección judeo-cristiana. En el momento en que se enfrentan surge una pugna. En el siglo primero antes de Cristo, en la Judea se impone el helenismo. En el primer siglo después de Cristo, vuelve a imponerse el judaísmo. Parece que después el helenismo se infiltra en el cristianismo y desde dentro le dicta la ley. En la Edad Media, los valores griegos permanecen en las catacumbas, aunque influyen en los grandes cerebros, tomando en ocasiones la cultura árabe el papel de vehículo. Y emergen triunfantes en la Edad Moderna, a pesar de que atraviesan aún por el *estadio peduncular*, hasta nuestros días, en que parece que se establece esta nueva Rama en equilibrio Dinámico autónomo y alcanza el *estadio definido*. Ella produce la **Ciudad Secular**, que es una nueva forma de vida, que parece poseer una gravedad propia tan grande, que es posible que se libere de la decadencia predicha por Oswald Spengler y tantos otros profetas de malos augurios. Las civilizaciones pasadas cayeron en la decadencia porque no habían conseguido el peso específico mínimo, la “sección inicial” imprescindible, el Equilibrio Dinámico estabilizador... La civilización del Occidente ha sido mucho más cautelosa. Ha establecido unos objetivos de avance bien definidos (...) toda la humanidad se encuentra hoy afectada por la civilización occidental.” [letra negrita añadida] XIRINACS, Lluís M.: Secularización y cristianismo: una aportación crítica a la teología de la muerte de dios. Barcelona: Editorial Nova Terra, 1969. p. 31-32

proposición de la «filosofía de hoy», «filosofía del hombre paradoja» o «filosofía de la nada», cuyo reto es ensayar que el impulso del hombre está desde el embate de él ante su propia humanidad, cuyo principio no es establecido por la razón como aportación de todo el recorrido histórico de hombre, sino que del juego soberano propio del planeta Tierra<sup>327</sup> que se lo ruega a conquistarse tal cual hombre y humanidad.

Por consiguiente, el cristianismo, aunque se reconozca su aportación moral epistemológica, se lo tiene más allá de ella, como aportación metafísica, es decir, «todos son los llamados y todos son elegidos». El hombre y humanidad no se involucran como consecuencias del discurso de secularización. Todo lo contrario. El discurso de secularización es el matiz respecto el intento de ensayar el embate «secular y sagrado». Que, más particular, es el embate «hombre y humanidad» de modo que la razón es más uno de los elementos, pero no lo principal.

---

<sup>327</sup> Sobre el marco planetario, hace falta enmarcar que no se comparte la visión de Edgar Morin, en términos generales, pues que él aun se llena de la inteligencia o energía cósmica que ata a los hombres, algunos de sus apuntes son interesantes para dimensionar, poquito a poco, el contexto de la denominada «filosofía de hoy», desde el precepto de la metafísica desde el marco planetario o más allá de la perspectiva «alma-cuerpo». Por ejemplo, “A finales del siglo XV europeo, la China de los Ming y la India mongol son las más importantes civilizaciones del globo. El islam, que prosigue su expansión por Asia y África, es la más amplia religión de la tierra, el imperio otomano, que desde Asia ha caído sobre Europa oriental, ha aniquilado Bizancio y amenaza Viena, se ha convertido en la mayor potencia de Europa. El imperio inca y el imperio azteca reinan en las Américas y Tenochtitlán, al igual que Cuzco, superan en población, monumentos y esplendor a Madrid, Lisboa, París o Londres, capitales de los jóvenes y pequeñas naciones del este europeo. Y sin embargo, a partir de 1492, esas jóvenes y pequeñas naciones se lanzarán a la conquista del globo y, a través de la aventura, la guerra, la muerte, suscitarán la **era planetaria**. Después de Cristóbal Colón, Américo Vepucci reconoce el continente que llevará su nombre. Casi al mismo tiempo (1498), Vasco de Gama encuentra la ruta oriental de las Indias, rodeando África. En 1521, la vuelta al mundo de Magallanes comprueba la redondez de la Tierra. En 1521 y, luego, en 1532, Cortés y Pizarro descubren las formidables civilizaciones precolombianas destruyéndolas casi enseguida (el imperio azteca en 1522, el imperio inca en 1533). En la misma época, Copérnico concibió el sistema que hace girar los planetas, incluida la Tierra, sobre sí mismos y alrededor del Sol. Esos son los tiempos de lo que se denomina “Tiempos modernos”, y que **debiera denominarse era planetaria. La era planetaria se inicia con el descubrimiento de que la Tierra es sólo un planeta y con la comunicación de las distintas partes de este planeta. De la conquista de las Américas a la revolución copernicana, ha surgido un planeta y se ha derrumbado un cosmos.** Las más seguras y evidentes concepciones del mundo can caído. **La Tierra deja de ser el centro del universo, se convierte en satélite del Sol, y la humanidad ha perdido su lugar de privilegio.** La Tierra deja de ser plana y se convierte definitivamente en redonda (el primer globo terráqueo aparece en Nuremberg en 1492 y en 1526 se inscribe la ruta de Magallanes). Deja de ser inmóvil y se convierte en una peonza. El paraíso, algo que Colón seguía buscando en la Tierra, desaparece o es enviado al cielo. **El Occidente europeo descubre grandes civilizaciones, tan ricas y desarrolladas como las suyas, que ignoran tanto al dios de la Biblia como el mensaje de Cristo.** China deja de ser una excepción extraña. Europa debe reconocer la pluralidad de los mundos humanos, y la provincialidad del área judeo-islámico-cristiana. **Al igual que la Tierra no es centro del cosmos, Europa no es centro del mundo. Semejante revolución tardará cierto tiempo en inscribirse en los espíritus... Y sobre todo, semejante revolución no revolucionará realmente el mundo europeo occidental donde ha nacido: éste olvidará su provincialidad instalando su realeza sobre el planeta; olvidará la provincialidad de la Tierra convenciéndose de que la ciencia y la técnica le convertirán en dueño del mundo.** [letra negrita añadida] MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte: Tierra-pátria. Trad. Manuel Serrat. Barcelona: Kairós, 1993. pp. 15-17

Por consecuencia, la metafísica moderna u ontología del hombre se instaura a través de valores cristianos que se tornan el documento, arqueología y conquista, todo un certificado del traspaso metafísico, lo cual manifiesta la nada.

En definitivo, la nada es una ontología propia del concierto moderno, como ya se lo ha dicho. Su documento es la cadena moral respecto la capacidad del hombre de, a través de su razón, disponerse según su libertad y, luego, libre arbitrio respecto a sí y al otro. Aquí los valores éticos y morales se establecen desde el sujeto, donde la petición de principio es la categoría de «persona». A través de la persona, toda la cadena o red social, política y jurídica establece su fuerza social, jurídica y política: no “se encuentra en las cosas nada más que lo que uno mismo ha introducido en ellas: ¿a este juego infantil del que no deseo pensar mal se le llama ciencia?... El hombre no encuentra en las cosas finalmente nada más que lo que uno mismo ha introducido en ellas: el reencontrar se llama ciencia, el introducir: arte, religión, amor, orgullo.”<sup>328</sup>

Dicho de otro modo, la actuación de la persona se da a través de los mandamientos de Cristo actualizados de una manera fluida o hasta efímera en la medida que los principios transmitidos por él, los cuales se encarnan en la propia categoría de persona, como precepto civil y precepto de concreción del encuentro de los principios cristianos<sup>329</sup> en “carne y genio” o “fórmula para designar un acto de

---

<sup>328</sup> NIETZSCHE, Friedrich. El nihilismo: escritos póstumos. 3 ed. Trad. Gonçal Mayos. Barcelona: Península, 2002. p. 36

<sup>329</sup> “... una antiquísima frase de los *Evangelios*... contra todas las tinieblas del mundo y de la Iglesia está Jesucristo como la *luz del mundo* (Juan, 8, 12)... La esencia del cristianismo es, desde siempre, precisamente esta forma histórica viva, que, para millones de seres humanos, es orientación, medida y modelo de vida, para sus relaciones tanto con sus congéneres, con la sociedad humana, como finalmente con Dios mismo: Jesucristo. De ella podemos aprender lo que tanta falta hace a esa «sociedad de los codazos», a esta sociedad de egoístas: tener y ofrecer consideración, ser capaz de perdón y de arrepentimiento, practicar la indulgencia y la renuncia y prestar ayuda. De nosotros, los cristianos, depende hasta hoy en día que el cristianismo, guiándose verdaderamente por su Cristo, y recibiendo de él la luz, la fuerza de irradiación, el espíritu, consiga ofrecer una patria espiritual, un hogar de la fe, de la esperanza y del amor. Y, en cuanto cristianos, deberíamos mostrar, en la cotidianidad del mundo, que los elevados ideales pueden ser también vividos. Que precisamente desde lo hondo de su fe en Cristo pueden superarse el sufrimiento y la culpa, la desesperación y el miedo. Esta fe confiada en Cristo, que es luz de la luz, no es un mero verterse a un más allá, sino una base para el compromiso, la protesta y la resistencia frente a las situaciones de injusticia aquí y ahora, impulsada y reforzada por la esperanza en el Reino de Dios. La fe en Jesucristo no es algo que deba mantenerse oculto. Ser luz del mundo, sal de la tierra — como se dice en el Sermón de la Montaña, en Mateo — es encargo y cometido de todos los hombres en el seguimiento de Jesús.” KÜNG, Hans; RINN-MAURER, Ángela: La ética mundial entendida desde el cristianismo: posiciones, experiencias, impulsos. Trad. Carlos Martín Ramírez. Madrid: Trotta, 2008. p. 21

suprema autognosis de la humanidad”<sup>330</sup> desde el individuo, desde el sujeto.<sup>331</sup> Desde aquí se dibuja el acertado pronóstico nietzscheano.

Por extenso, el error es tomar esta fórmula sólo como valor, así que se la aparta en cuanto «perspectiva y expectativa» que es lo más relevante, a medida que sostiene el traspaso moderno respecto los demás periodos de la experiencia humana. O sea, donde el universo moral se torna el alma del concierto hombre y humanidad y, luego, el universo del ser.

Sobre el tema, Kant confirma la versión de la razón doble y sus consecuencias sobre la fundación teórica y la fundamentación práctica, así que lo natural es el reino en que el hombre expresa universalidad inteligente teórica y práctica y, luego, lo moral como experimento de ser, más allá de deber ser.”<sup>332</sup>

De modo a ilustrar, la fundación de la Modernidad está en el libro de Dios y Cristo, así que «la nada» moderna, este espacio ontológica filosófico y antropológico, se inspira en el principio cristocéntrico o principio teocéntrico y el principio trinitario.

Sobre el principio cristocéntrico o principio teocéntrico, éste se resigna universo del ser o universo de la persona o del hijo, Cristo encarnado en alma de hombre. Para así decirlo, “es principio de conocimiento en acción. Dinámico, se evidencia el

---

<sup>330</sup> NIETZSCHE, Friedrich: Ecce homo: cómo se llega a ser lo que es. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1998. p.136

<sup>331</sup> “(...) del plano trascendental, es decir, del interés por la individualización de las condiciones de posibilidad en sentido kantiano, pero la búsqueda debe tomar nota desde el principio del hecho de que sólo se puede ejercitar en una inextricable conexión con la individualización de condiciones en el sentido factual del término. (...) un «ser» que, constitutivamente, no es ya capaz de fundar, un ser débil y depotenciado. El «sentido del ser», que Sein und Zeit busca y al que, al menos en cierta medida, llega, debe entenderse sobre todo como una «dirección» en la que el ser-ahí y el ente se encuentran encaminados, en un movimiento que los conduce no a una base estable, sino a una ulterior permanente dislocación, en la cual se encuentran desposeídos y privados de todo centro.” VATTIMO, Gianni: Mas allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica. Trad. Juan Carlos Gentile Vitale. Barcelona: Ediciones Paidós, 1989. p. 51

<sup>332</sup> Sobre las consecuencias de la razón doble o el saber relevo, a seguir. “(...) si un sistema de conocimientos *a priori* por puros conceptos se llama *metafísica*, una filosofía práctica, que no tiene por objeto la naturaleza sino la libertad de arbitrio, presupondrá y requerirá una metafísica es en sí mismo un *deber*, y cada hombre la tiene también en sí mismo, aunque por lo común sólo de un modo oscuro; porque, sin principios *a priori*, ¿cómo podría creer tener en sí una legislación universal? Ahora bien, del mismo modo que en una metafísica de la naturaleza tiene que haber también principios para aplicar los principios supremos universales de una naturaleza en general a los objetos de la experiencia, no pueden faltar tampoco en una metafísica de las costumbres, y tendremos que tomar frecuentemente como objeto la *naturaleza* peculiar del hombre, cognoscible sólo por la experiencia, para mostrar en ella las consecuencias de los principios morales universales, sin disminuir por ello, sin embargo, la pureza de los últimos, ni poner en duda su origen *a priori*. Esto significa que una metafísica de las costumbres no puede fundamentarse en la antropología, pero, sin embargo, puede aplicarse a ella.” KANT, Immanuel: La metafísica de las costumbres. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989. p. 21

copula mundi, donde la relación que se expresa con el otro, sirve de rostro y parámetro de ajuste de las acciones y pensamientos.

Sobre el principio trinitario, éste se resigna el universo del deber ser o universo del sujeto o del Gran Padre», cuyo eje es imago Dei, lo natural como búsqueda del modelo de hombre perfecto.<sup>333</sup> Tradicionalmente, el principio teándrico o cristocéntrico es la imagen del hombre perfecto, desde Cristo, padre, hijo y espíritu santo encarnado en la Tierra: la naturaleza del hombre está representada en Jesucristo.<sup>334</sup>

---

<sup>333</sup> “La ciudad de Dios toma al hombre entero, en su estadio confuso. La fuerza de esta ciudad reside en su totalismo. Se lo juega todo, especialmente el mismo centro del hombre, de la humanidad. Y se lo juega todo a una sola baza, de una vez para siempre. En rigor no tiene otro progreso que el de superar el *estadio confuso*, a través de todo el *estado peduncular sagrado*. Conseguido esto, solo le queda extenderse más en la humanidad, llegar a más mundo, alcanzar los límites del universo, a fin de que el punto omega cierre la Historia. Es el final del crecimiento del Trono de la Historia Santa — la Sacralidad —, después del desarrollo de la última Rama. Aunque todo el Tronco es, en sentido amplio, sagrado, este trozo final queda aparte, llega al fondo de la cuestión, lo resuelve todo, escapa a toda clase de condicionamientos, trasciende los términos... el judeo-cristianismo fue predicado, en un principio, a una humanidad, que en gran parte se hallaba sumergida en el *estadio confuso*. El helenismo era solamente el primer paso indeciso e incompleto de la Ciudad Secular futura... La predicación judeo-cristiana iba dirigida a una humanidad abierta a todas las potencialidades posibles, aunque todavía no comprometida con ninguna. El hombre secular actual, *enfrascado* y comprometido en la civilización urbana experimenta un profundo sentimiento de alejamiento respecto a la revelación judeo-cristiana... ¿Qué relación puede haber entre los elementos de la Rama y los elementos del Tronco?... **Para escapar a este dilema angustioso creemos interesante subrayar que el *estadio confuso* de la humanidad entremezclaba lo Sagrado y lo Profano... una especie de progreso realmente conseguido, por medio del respectivo *estadio peduncula* (...) La civilización moderna, en concreto, nació del pecado de la iglesia medieval (...) Por esta razón, el mundo profano histórico deberá aceptar que llega a convertirse en una nueva Profanidad derivada de la alianza con el estadio sagrado definido.” [letra negrita añadida] XIRINACS, Lluís M.: *Sujeto*. Salamanca: Sigueme, 1975. p. 35**

<sup>334</sup> “... la renovación de la naturaleza humana por la infusión de la gracia santificante, no supone una restitución del hombre al estado de naturaleza íntegra. Los dones preternaturales que el hombre recibió con la gracia en el estado de Justicia original no le son devueltos al ser aplicados a él los efectos de la reconciliación con Dios, que supone la Redención. Por la gracia el hombre vuelve a ordenar su mente (su razón y su voluntad) a Dios, y precisamente en cuanto autor del orden sobrenatural; pero permanecen en él las otras secuelas del pecado: la rebelión de las potencias inferiores respecto de la razón, y la pasividad corporal y la muerte. Por eso, **la vida del cristiano, mientras permanece en este mundo, entraña una continua lucha y una identificación con la Cruz de Cristo... el cristiano recibe en este mundo para mantenerse fiel a las exigencias de su vida sobrenatural — todas las fuentes de la gracia y en especial los Sacramentos —, tiene la promesa de la futura resurrección corporal y del gozo insuperable e inacabable de la gloria o de la bienaventuranza celestial. Allí se acabarán todas las miserias inherentes a la naturaleza humana y todas las que sobrevinieron por el pecado de Adán; por donde su estado final vendrá a ser mucho mejor que el estado primitivo. (...) La restauración de la naturaleza humana por la pasión y la muerte de Cristo es de hecho ofrecida a todos los hombres. Todos los hombres reciben las gracias suficientes para salvarse. El hombre puede rechazar esas gracias hasta la muerte, y entonces quedará para siempre rota en él la armonía entre lo natural y lo sobrenatural; pero puede asimismo aceptarlas, y entonces no sólo se incoa ya en esta vida la armonía de lo natural con lo sobrenatural, sino que, si persevera hasta el fin, esa armonía quedará sublimada en la otra vida; la muerte será vencida por la resurrección, y la naturaleza, elevada a su máxima perfección, quedará empapada por la sobrenaturaleza o por la misma vida divina.**” [letra negrita añadida] GARCÍA LÓPEZ, Jesús: *Fe y Razón*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria 88. Pamplona: Universidad de Navarra, 1999. p. 25 y 27.

Más aún, el principio trinitario, cuya «persona» tal cual para la filosofía personalista es central, es dinámico y moral. Respecta a vivir según la moralidad cristiana, amor, caridad, sentimiento de conmiseración, etc. A final, la interpretación de la filosofía del hombre paradoja lleva en cuenta, pues, el traspaso ontológico secular moderno.

A continuación, lo sacramental de la historia de Cristo es extraído secular, como motivación primera del sentido de la vida del hombre terrenal y, desde luego, se conserva en el espíritu pedagógico u ordenador de doctrina moral. Ernest Troeltsch expresa este fenómeno típicamente moderno que, a su vez, se extiende a través de la obra «revisora» de la filosofía contemporánea: "(...) El presente vuelve de nuevo a las ideas de los místicos y espiritualistas antiguos, que veían el cristianismo en la acción interior y continuamente progresiva de Dios en las almas y no lo ligaban interna y necesariamente al conocimiento y al reconocimiento de la personalidad histórica de Jesús. No es preciso ilustrar esto con más detalles a través de los movimientos del presente. Incluso las afirmaciones más sensacionalistas sobre la no existencia de Jesús juegan en lo esencial un papel en esta lucha contra la vinculación de la idea a hechos históricos, siempre inciertos y que, al mismo tiempo, constituyen un obstáculo para la evolución... Jesús se convierte entonces en el punto de partida histórico del mundo vital cristiano, su imagen cobra importancia desde el punto de vista pedagógico o se convierte en un símbolo del cristianismo, pero en muchos de ellos no hay ya ninguna referencia interna y necesaria de la idea cristiana a la personalidad de Jesús."<sup>335</sup>

Ocurre que el hombre ilustrado moderno encarna a Cristo a través del individuo, desde el fundamento de la persona, en el sentido moral. Así que a su vez, ésta es el fundamento iusfilosófico respecto a la dignidad humana<sup>336</sup> como protección de la vida tal cual y, por obvio, del mínimo existencial como condición de preservación de

---

<sup>335</sup> TROELTSCH, Ernst: El carácter absoluto del cristianismo. Trad. Emilio Saura. Salamanca: Sígueme, 1979. p. 141-142

<sup>336</sup> "La adjudicación de sentido se puede también entender bajo el axioma: nada se pierde. Y entonces se ve la historia, tanto del individuo como de la especie, no, preferentemente, bajo el aspecto de la desgracia que deja en herencia al futuro: de escenas primitivas, de asesinatos del padre de la horda, de mortificaciones no superadas, de relaciones edípicas, de deseos de muerte. El recuerdo es un incomparable poder de resistencia frente a la nada... volver a obtener el pensamiento originario es, más que una ganancia en claridad, una reintegración de los fragmentos en el todo." BLUMENBERG, Hans: La legibilidad del mundo. Trad. Pedro Madrigal Devesa. Barcelona: Paidós, 2000. p. 163

esta dignidad.<sup>337</sup> Según el axioma de Montaigne significa que "je m'étudie plus qu'autre sujet. C'est ma métaphysique, c'est ma physique."<sup>338</sup>

Por lo dicho, el hombre ilustrado es sujeto, bajo el plan teórico. Y, también, es persona bajo el plan práctico. Pero no por construcción matemática o geométrica que se le atribuye el proceso secular moderno, sino que por reconocimiento de que el Hijo de Dios aporta tanto lo divino (alma) cuanto lo sagrado (cuerpo), consonante el hombre más sencillo sobre la faz terrenal. La ciencia es la condición de la fe, incluso en el tema moral e iusfilosófico, pues.<sup>339</sup>

Desde entonces, lo que suele pasar es que el recorrido iusfilosófico se lo investiga como accidente superficial, pues que el análisis y la crítica respecto la Filosofía del Derecho parte de la comprensión de que esta, a pesar del perfil que se establece, es fenómeno moderno concerniente al proceso de secularización típico de esta época.

---

<sup>337</sup> Sobre la dignidad humana desde la condición existente, en derecho, desde el principio del «mínimo existencial», se dice que esta noción no es puramente racional, por supuesto, y una de las pruebas de lo afirmado está en HEIDEGGER. "HEIDEGGER es ejemplar en este sentido: no pregunta por el hombre como ideal, sino que el hombre dispuesto según la existencia de su propio ser que se construye ahí: "toda idea de "sujeto" – si no está depurada por un previa determinación ontológica fundamental– comporta ontológicamente la posición del *subiectum* (ὑποκείμενον) (...). No es, pues, un capricho terminológico el que nos lleva a evitar estos términos [alma, conciencia, espíritu, persona], como también las expresiones "vida" y "hombre", para designar al ente que somos nosotros mismos." [HEIDEGGER, Martin: *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997. p. 73]. La concepción es que hace mucho el hombre cultiva la costumbre de abarcar cuestiones de «hecho» a partir de «relaciones de ideas», las cuales son productoras de conocimiento, por necesidad y por causalidad, y, luego, expresan ganas de dar sentido a la experiencia y la existencia. Abarcar «todo» el orden de las manifestaciones del «hombre», en casillas razonables, ha contribuido para la toma del mundo del hombre como «finito y relativo»: los límites de la razón, en verdad «razón doble» se le determinan, incluso lo inmediatamente externo o extranjero, donde el pensamiento contemporáneo se las pone «cosas ajenas» ante el hecho de que no son importantes para el desarrollo del hombre tampoco para el progreso de la «humanidad».

<sup>338</sup> MONTAIGNE, Michel de: *Essais*. Tomo II. Paris: Unión Générale d'Éditions, 1965. p. 221

<sup>339</sup> Dicho de otro modo, bajo la lección de Alain Touraine, "(...) entre el himno de la razón y el empirismo, que caracteriza el espíritu de las Luces, y el dualismo cristiano y cartesiano que se encuentra en la Declaración de los derechos del hombre. La sumisión a las exigencias del pensamiento racional libera a la humanidad de las supersticiones y de la ignorancia, pero no liberó el individuo; sustituyó el reino de la razón por el de la costumbre, la autoridad racional legal, decía Weber, por la autoridad tradicional. El racionalismo moderno desconfía del individuo; prefiere a él las leyes impersonales de la ciencia que se aplican también a la vida y al pensamiento humano. El pensamiento llamado moderno se quiere científico, es materialista y naturalista; disuelve la individualidad de los fenómenos observados en unas leyes generales. En el orden social, puesto que el criterio del bien se ha vuelto de utilidad social, la educación debe consistir en educar a los adultos y más todavía a los hijos del egoísmo en el altruismo, para así hacer hombres y mujeres de deber cumpliendo su papel de acuerdo con las reglas que parecen más favorables a la creación de una sociedad razonable y bien templada." TOURAINE, Alain: *Crítica de la modernidad*. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1993. p. 325-326



En efecto, la metafísica de la Filosofía del Derecho es, entonces, oriunda del enfoque en el universo del deber ser, en caso, el iuspositivismo, así que lo importante es comprenderla desde el derecho o lo jurídico.

De otra parte, también se la toma desde el enfoque del universal del ser, en caso, el iusnaturalismo, así que asume la nomenclatura Filosofía Jurídica, pues que su comprensión está en torno a la filosofía.

Ahora bien, la secularización no es una tendencia de la Modernidad, a la vez que el sentido de la vida del hombre en la Tierra está más allá de la perspectiva racional alma-cuerpo, o de una historiografía que se la presta todo el privilegio sobre el hombre y humanidad. En resumen, el proceso de secularización no es propiedad de una época, sino que de toda existencia terrenal.

Desde el marco de esta situación, el intento de elaborar como valorar el mundo humano, desde la atribución de sus sentidos y significados, — lo que conlleva existencia —, no rechaza lo más allá de este mundo.

Al revés, se lo incorpora desde el interior de la historia de las ideas, incluso las filosóficas. Como consecuencia inmediata, la Modernidad no goza de textura homogénea.<sup>340</sup> Tampoco la aportación cristiana que la informa. De hecho, las dos abarcan una mezcolanza que deja herencias y huellas relativas al hombre y su recorrido, las cuales, aunque leídas bajo una particular evaluación histórica, no desechan sus aportaciones ontológicas y morales hacia el balance de hombre y humanidad, o en términos contemporáneos hacia la crisis.

Por evidente, hace falta entender, a partir de la nada moderna, donde está su dimensión espíritu santo o expectativa. Pero no cómo enredada en el universo del ser, como apunta el discurso de secularización moderno, sino que como los resultados de concordia o discordia entre Orden y ordenamiento. La falta de expectativas respecto a la realización de las promesas del proyecto humanista secular es la dimensión de la crisis contemporánea, así que es evidente, ahora, por qué es imposible entender las vicisitudes de la crisis sólo a partir de su aportación moral o epistemológica como propone los contemporáneos, según el error de diagnóstico de Nietzsche.

---

<sup>340</sup> “*La modernidad es crisis en su esencia misma*. En ella entra en crisis el sólido y milenar orden del mundo que en lo social, en lo político, en lo ético, en lo estético, en lo gnoseológico, en lo ontológico, había llagado a ser creencia firme, inquebrantable. Esa crisis, desde luego, no se produce de modo unívoco y coordinado, sino a modo de confluencia contagiosa en todos los ámbitos del ser, del decir, del hacer o del compartir.” TRIÁS, Eugenio: Los límites del mundo. Barcelona: Editorial Ariel, 1985. p. 122

Como presupuesto, entonces, si los hombres participan de una naturaleza universal es porque son tanto humanos como divinos, así que lo divino se concreta en Jesús y, luego, los límites del teórico divino y las posibilidades del espejismo del Hijo es lo práctico humano que, a su turno, sólo puede aclararse y solucionarse a través del uso teórico y uso práctico de la razón doble, pues que esta es, como ya enseñado, la clave de unión del hombre con su universo. A lo sumo, se toca al juego imago Dei *versus* copula mundi, o aún, el juego cuerpo-alma, una vez ya dimensionada la conversión moderna del Verbo en verbo<sup>341</sup>. Stephen Gould Jay corrobora esta argumentación, a medida que expone que “tomase el difícil concepto cristiano de Jesús que es a la vez completamente divino y completamente humano. Resulta que esta dualidad tiene un equivalente en la física cuántica. En los primeros años de este siglo, los físicos descubrieron que las entidades que se pensaba que eran partículas, como los electrones, pueden actuar asimismo como ondas... La interpretación ortodoxa de esta extraña situación es que la luz es, simultáneamente, onda y partícula... Lo mismo ocurre con Jesús, sugiere el físico F. Russell Stannard, de la Open University de Inglaterra. No hay que considerar a Jesús como realmente Dios en un disfraz humano, ni como realmente humano pero que actuaba como divinidad, dice Stannard: «Era plenamente las dos cosas».<sup>342</sup>

---

<sup>341</sup> La «revelación divina» consagrada en el libro sagrado o la Biblia se traspasa para el verbo y narración del hombre, no obstante, como ya puesto a la colación, se trata de una conversión de fundamentos, pero no conversión de fundación. “No hay en cambio indicios de rebajamiento en el área de lo sobrenatural, en sentido estricto, ni de lo divino. Afirmar esto así con tal grado de confianza puede quizá sorprender hasta a los católicos. Estamos siendo testigos en la teología católica actual, no de que se minimice lo sobrenatural, ni de que se suprima la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, sino más bien de que se tienda a corregir tanto la noción como la distinción, y esto a la luz de las aportaciones de la crítica bíblica contemporánea. **En este proceso lo «sobrenatural» se considera cada vez más como sinónimo de lo «específicamente cristiano», y asimismo lo «natural» como sinónimo de lo «específicamente humano». En Cristo, y por medio de la identificación con Cristo, Dios sigue llamando todavía a compartir su misma vida divina. Aún más, en la medida en que lo sobrenatural está más disociado de lo preteratural y de lo maravilloso, en esa misma medida resulta ser menos «del-otro mundo». Por esto actualmente no hay mucha inclinación a separar lo natural y lo sobrenatural, ni a formarse una visión del hombre como si viviera en cierto modo en dos mundos a la vez. Vive en este mundo y vive aquí con la opción, no con necesidad automática, de llegar a una identificación con Cristo. Si esto se acepta, entonces lo «específicamente humano» ya no es esto solamente, sino que resulta fusionado con lo «específicamente cristiano», y se puede considerar «verdaderamente humano» y «específicamente cristiano», en forma intercambiable. Pero no así en caso de rechazarlo. Tal interconexión de lo humano y lo cristiano está admitida hoy no sólo entre los católicos, sino en toda la cristiandad. Por esto podemos decir que en realidad no se ha dado un rebajamiento progresivo en lo sobrenatural. El rebajamiento que debemos advertir pertenece hoy, no menos que en el pasado, a la periferia del cristianismo.” [letra negrita añadida] RICHARD, Robert L.: Teología de la secularización. Trad. Luis Martín Donaire. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969. p. 93-94**

<sup>342</sup> GOULD JAY, Stephen: Ciencia versus religion. Trad. Joandomènec Ros. Barcelona: Editorial Crítica, 1999. p. 210-211

En otras palabras, si se toma en serio el «traspaso secular moderno» respecto a la fuente del ser en el cuerpo (fundación, estatuto, ciencia) y la fuente del «deber ser» en el alma (fundamento, quehacer, prudencia)<sup>343</sup>, — es decir, imago Dei pasa a la dimensión del deber ser o el apartado del uso de la razón práctica —, el designio del hombre es distender a tope todo los atributos de naturaleza humana como existente. Así que se confecciona lo existente moderno, a saber, la libertad, como campo de regulación de la acción, instauro desde la noción de ser<sup>344</sup>, porque todos los hombres son parientes en virtud de que comparten la misma herencia de Dios, que ahora es, huella de Dios, a través de la encarnación de los preceptos y principios de Jesucristo.

Mientras tanto, la consecuencia es que la dimensión copula mundi pasa a ocupar la dimensión del ser o, el apartado del uso teórico de la razón desde lo existente. Para así decirlo, el sentido de naturaleza o espíritu que da sentido a la vida es fruto de la relación del hombre desde lo existente, así que, según el trasfondo de «la nada», la naturaleza se concierta, según la libertad, en el campo de pensamiento y método para actuar.

En este último caso, la condición es que la situación moral tanto de la acción como del pensamiento esté bajo la síntesis de la nada, que es el campo de la ontología secular del hombre. O, de modo sencillo, bajo la filosofía, la razón doble o, bajo la antropología, el hombre paradoja tradicional es lo que se queda.

---

<sup>343</sup> “El Cristianismo transformó el sentido del ser del ente en ser-creado. El pensar y el saber acaban diferenciándose de la fe (fides). Con ello no sólo no se impidió el surgimiento del racionalismo y del irracionalismo sino que, al contrario, fue lo que los preparó y reforzó. Dado que el ente es creador por Dios, es decir, racionalmente pensado de antemano, tan pronto como se disuelve la relación de lo creado con el Creador y la razón humana se adjudica, a su vez y simultáneamente, el predominio, asentándose incluso como absoluta, el ser del ente tendrá que ser pensable desde el pensamiento puro de la matemática. En la técnica moderna, estructurada matemáticamente, que es algo *esencialmente* diferente que cualquier uso instrumental hasta entonces conocido, el ser calculable y tomado en cuenta de esta manera, convierte el ente en algo dominable. Sólo será un ente lo que, correctamente pensado, resista a un correcto pensar.” [letra negrita añadida] HEIDEGGER, Martin: Introducción a la metafísica. Trad. Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa Editorial, 1993. p. 174-175.

<sup>344</sup> “El concepto de *libertad* es un concepto puro de la razón que, precisamente por ello, es trascendencia para la filosofía teórica, es decir, es un concepto tal que no puede ofrecerse para él ningún ejemplo adecuado en cualquier experiencia posible: por tanto, no constituye objeto alguno de un conocimiento teórico, posible para nosotros, y no puede valer en modo alguno como un principio constitutivo de la razón especulativa, **sino únicamente como uno regulativo y, sin duda, meramente negativo**; pero en el uso práctico de la razón prueba su realidad mediante principios prácticos que demuestran, como leyes, una causalidad de la razón pura para determinar el arbitrio con independencia de todos los condicionamientos empíricos (de lo sensible en general), y que demuestran en nosotros una voluntad pura, en la que tienen su origen los conceptos y leyes morales.” [letra negrita añadida] KANT, Immanuel: La metafísica de las costumbres. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989. p. 26-27

No obstante, para el concierto de la libertad y de la naturaleza fruto de esta misma libertad, hace falta que los hombres compartan su atributo sujeto-persona.<sup>345</sup> En efecto, este atributo genera el sentido de humanidad que, a su vez, a medida que más se lo enreda, facilita la evolución tanto de ella misma cuanto de sus partes, lo que conlleva la historicidad, desde el sentido de evolución de esta humanidad.<sup>346</sup> Sobre el tópico, Nietzsche enseña esta versión: “Moral privada y moral universal — Desde que cesó la creencia en que un Dios dirige en su totalidad los destinos del mundo y en que, a despecho de todas las curvas en el camino de la humanidad, los conduce como amo hasta el fin, los hombres deben proponerse fines ecuménicos, que abarquen toda la tierra. La moral vieja, entre otras las de Kant, reclama de cada individuo acciones que desearía realizasen todos los hombres: esto era una bella e ingenua cosa; como si cada uno supiese, sin más, qué género de acción asegura al conjunto de la humanidad su bienestar, y, por consiguiente, qué acciones, de una manera general merecen ser deseadas; ésta es una teoría análoga a la del libre-cambio, que sienta en principio que la armonía general debe producirse por sí misma según leyes innatas de mejoramiento. Quizá una visión del porvenir sobre las necesidades de la humanidad no ponga por completo de manifiesto que sea desear que todos los hombres realicen actos semejantes; quizá debería, más bien, en interés de fines ecuménicos para toda la humanidad, proponer deberes

---

<sup>345</sup> “Esta terminología, como siempre, es muy discutible, pero lo importante es que nosotros usemos siempre la palabra **sujeto** como inteligencia pensante y la palabra **persona** como libertad positiva que decide. En el lenguaje corriente llamamos *persona* al ente que tiene un espíritu. Pero no hay ninguna diferencia esencial con el uso que aquí damos a la palabra *persona*. En efecto, entre inteligencia y libertad positiva hay un orden. Primero pensamos y luego decidimos. O al menos es lo que debiéramos hacer. Por tanto, aunque el espíritu de suyo es inteligencia y voluntad a la vez, es ésta última, la libertad positiva, el elemento decisivo para realizar o violar un valor. En Axiología no es un error fundamental identificar las palabras *espíritu* y *voluntad*, al menos a efectos prácticos. Se sobreentiende que la voluntad, antes de decidir, ha pensado. Si ha actuado sin pensar o sin darse cuenta, la responsabilidad moral se debilita y, hasta en casos concretos puede desaparecer. Con todo, cuando no situemos en el plano de la pura y rigurosa teoría, distinguiremos entre sujeto y persona, como dos funciones distintas del mismo y único espíritu humano.” [letra negrita añadida] MÉNDEZ, José María: Curso completo sobre valores humanos. Barcelona: PPU, 2007. p. 336

<sup>346</sup> “El reconocimiento weberiano de la historicidad de la razón, de su matriz histórico-social y cultural, así como de la plena secularización de lo real, es, según hemos mencionado, lo que funda el rechazo de toda concepción objetivista-reproductivista del conocimiento que reductivamente acaba identificando racionalidad y científicidad. Pues la verdad y el bien son, en efecto, a esta luz, la fiel expresión de un *logos* eterno inscrito en el mundo de los acontecimientos naturales e históricos. **Logos que sólo una razón transhistórica, descorporeizada, desinteresada, pura, puede re-conocer y verter en lenguaje científico. Sin embargo, no debe pensarse que por asumir Weber el carácter histórico de la razón, quede adherido a lo que, en principio, podría considerarse como la alternativa epistemológica a esa concepción ahistórica, fijista del conocimiento, que, como hemos visto, tiene su punto álgido en cualquier versión del positivismo; no se vincula, pues, abiertamente a un cierto historicismo impulsó de un contextualismo relativista, para el que la validez de todo valor se cifra en sus respectivas historias o se deduce de ellas.**” [letra negrita añadida] RUANO DE LA FUENTE, Yolanda: La libertad como destino: el sujeto moderno en Max Weber. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001. p. 192

especiales, tal vez en ciertas circunstancias, malos. En todo caso, si la humanidad no debe caminar a su pérdida, porque gobierno consciente de sí mismo, es preciso ante todo que se halle *un conocimiento de las condiciones de la Civilización superior a todos los grados alcanzados hasta aquí. En esto reside el inmenso deber de los grandes espíritus del próximo siglo.*<sup>347</sup>

Desde este énfasis, el destino es evolucionar la humanidad a través del género humano que se abriga por esta nota suprahistórica que es la humanidad. O, a través del cristianismo como perspectiva, se refiere al concepto fundamental de la historia global o cosmopolita del hombre y de la sociedad».

En torno al cristianismo como valor, se facilita la fundación de la convivencia entre los hombres, el conocimiento ético y moral. Y, por último sobre el cristianismo como perspectiva, se conlleva a la justificación o fundamento de la perfección de este moral-ético.<sup>348</sup>

En concreto, sobre lo primero, valor, se apunta hacia el campo del quehacer o de la prudencia. Respecto a lo segundo, perspectiva, el campo del estatuto o de la ciencia.

Vale evidenciar que lo novedoso, como ya se lo ha dicho, es que, por consecuencia de todo lo expuesto, el deber ser no está en el mundo práctico, sino

---

<sup>347</sup> NIETZSCHE, Friedrich: Humano, demasiado humano. Trad. Carlos Vergara. Madrid: Edaf, 1979. p. 51

<sup>348</sup> Sobre el cristianismo como aportación suprahistórica o «cristianismo absoluto»: “Dado que por razones históricas, no se podía demostrar ya con instrumentos eclesiásticos la validez normativa del pensamiento religioso-cristiano, se intentó alcanzar este objetivo de otro modo, a saber, partiendo de principios históricos, del **concepto fundamental de la historia global de la humanidad**. Se consideró la historia de la humanidad desde un punto de vista causal y teleológico como un todo, dentro del cual se imponía gradualmente el ideal de la verdad religiosa y alcanzaba su realización absoluta, es decir, completa y acabada, en un determinado punto, justamente con la aparición histórica del cristianismo. Aquí habría que detenerse en la inserción del cristianismo en la historia de las religiones impuesta por la Ilustración y en la consideración histórico-crítica del cristianismo. Pero en la medida en que una intuición global y una construcción altamente intelectual abarcaban la totalidad de la historia en general y de la historia de las religiones en particular, debía someterse a un concepto universal la multiplicidad de la historia y de formas individuales y relativas; este concepto debería llevar en sí mismo la ley de su movimiento, desde las situaciones iniciales, veladas, germinales e inferiores hasta el desarrollo pleno, claro y consciente, y que debería **representar el concepto normativo que se realiza a sí mismo en el desenvolvimiento gradual de la historia. De esta manera, el cristianismo se mostraba como el concepto realizado de la religión, como la religión absoluta en contraposición a las expresiones intermedias y veladas del concepto. En realidad sólo existe una religión, justamente el concepto y la esencia de la religión, está latente en todas las religiones históricas en cuanto que constituye su principio y su meta. En el cristianismo, la esencia siempre latente y ligada a mediaciones se ha manifestado de un modo plano y exhaustivo. Así pues, si el cristianismo se identifica con el concepto de religión que está latente en todas partes y solo es su plena manifestación, es natural que represente la verdad religiosa normativa. Con ello, la vieja especulación apologética, que estaba en contra de la historia, es reemplazada por una nueva, que está con la historia. De hecho, la concepción del cristianismo como realización del concepto de religión se ha convertido en el fundamento de la moderna apologética.**” [letra negrita añadida] TROELTSCH, Ernst: El carácter absoluto del cristianismo. Trad. Emilio Saura. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1979. p. 47

que en el mundo dicho teórico. Y, tal vez esto es lo que imprime la Modernidad y sus consecuencias, no sólo una aportación de un fenómeno histórico, sino que tradición, cuya huellas nadie se las intenta contradicitar. Todo esto se pasa porque “el protagonista de la Axiología, el encargado de vivir los valores, no es el hombre de carne y hueso, en cuerpo y alma, como se suele decir, sino exclusivamente el espíritu humano. Es el espíritu humano el que tiene delante un mundo de valores en cuanto fines.”<sup>349</sup>

Resumiendo, es impensable la toma del cristianismo sólo bajo la sección axiológica, hecho que, en realidad, pondría en contradicción la propia razón doble, En suma, cristianismo y modernidad están acoplados desde valores, perspectivas y expectativas.

A decir verdad, si el sujeto-persona conduce a la humanidad, desde la fuente del ser y del deber ser, — cuyo espíritu secular es la nada —, es a causa del traspaso ontológico y la conversión de fuentes de conocimiento.<sup>350</sup> En efecto, la nada asume una tercera consecuencia o función respecto a la apropiación concertada secular de los valores dichos cristianos. Y, entonces, estos se resguardan sagrados, por las costumbres y por los medios eclesiásticos y civiles.

En el fondo, el sentido de la vida como interrogante a hondo de la razón doble se coaduna con la arqueología de humanidad, ésta elaborada por la condición sujeto-persona, la cual se convierte, entonces, perspectiva de actuar como el gran Padre.

Y, a simple vista, esto no significa ninguna osadía. Todo lo contrario. Se trata sólo de una consecuencia lógica y natural del atributo de ser sujeto. a saber, “el espíritu humano, esa doble capacidad de pensar (entendimiento) y decidir (voluntad) no es una realidad física o material. No pertenece al mundo de la naturaleza causal. No es detectable con ningún aparato que nos pueda suministrar la ciencia, o la tecnología que la ciencia posibilita.”<sup>351</sup>

A manera de ejemplo, Ágnes Heller bien comenta que “(...) la contraposición entre el concepto empírico de humanidad y la idea valorativa de ésta, Kant pone entre paréntesis algo que nosotros no podemos poner entre paréntesis, a saber: la

---

<sup>349</sup> MÉNDEZ, José María: Curso completo sobre valores humanos. Barcelona: PPU, 2007. p. 231

<sup>350</sup> “(...) Esto nos lleva a la Idea del Ser supremo. Nos representamos: 1) un ser que excluye todo de efecto (por ejemplo, si nos representamos un hombre docto y virtuoso al mismo tiempo, esto ya es un alto grado de perfección, pero en el resto aún muchos defectos); 2) un ser que contiene en sí todas las realidades.” KANT, Immanuel: Lecciones sobre la filosofía de la religión. Trad. Alejandro del Río y Enrique Romerales. Madrid: Ediciones Akal, 2000. p. 62

<sup>351</sup> MÉNDEZ, José María: Curso completo sobre valores humanos. Barcelona: PPU, 2007. p. 237

génesis del concepto y de la idea. Tanto la idea de la humanidad como el concepto de humanidad se han formado *históricamente*, si bien se ha dado un *primado* del concepto de humanidad. Mientras el concepto de humanidad como tal no se había configurado, mientras se ignoraba que existe una humanidad homogénea, no era posible tampoco el advenimiento de una idea de humanidad (la idea de «cómo debe ser la humanidad»).»<sup>352</sup>

Desde luego, desde el cristianismo como perspectiva, entonces, resulta que el hombre no sólo engendra su humanidad, sino que, porque la elabora de acuerdo con su «historicidad», a través de la historia, puede apropiarse de la condición de ser precepto sobre sí mismo, por la actuación práctica. Así como, concepto de sí propio, por la actuación teórica. O, según la filosofía del hombre paradoja, puede ejercer la maravilla de dibujar la mano que se dibuja a sí propia, a pesar de la gnosis de dibujar a sí misma, la cual se queda inaudita bajo el misterio sobre sí propia. A tenor, se trata de la jerga «Dieu s'est fait homme pour que l'homme puisse devenir Dieu».

Para aclarar, respecto al uso de «sí propia» está más allá del uso gramatical de la lengua, sobre la expresión «sí misma». La razón es que la versión del hombre sobre el sentido de su vida no es una especulación de orden metafísico, sino que una apropiación retórica e histórica sobre él mismo. Así que «sí propia» es una ironía en el sentido de que el hombre se apropió de una versión, antropológica y humanística, de sí mismo que, tal cual, se le ha encasillado.

En verdad, en este caso, se remonta a la propia noción del «hombre paradoja tradicional», también sostenida por Nietzsche, a pesar de su enfoque exclusivamente axiológico respecto los valores cristianos, estos encarceladores del principio vital del hombre, desde la razón falsamente ilustrada.

Desde ahí se pone el fatal error<sup>353</sup> de Nietzsche: el cristianismo es tesis derivada de la humanidad. Humanidad no es tesis derivada del cristianismo, luego, tampoco,

---

<sup>352</sup> HELLER, Ágnes: *Crítica de la Ilustración: las antinomias morales de la razón*. Trad. Gustau Muñoz y José Ignacio López Soria. Barcelona: Ediciones Península, 1984. p. 27-28

<sup>353</sup> "En efecto, Nietzsche descubrió que el ateísmo transformaría profundamente la vida del hombre sobre la tierra dado que Dios era el fundamento de la moral, la verdad, la religión, las costumbres europeas. Y con la muerte de Dios todo esto se derrumbaba... Esto originó una profunda crisis, una conmoción de las conciencias, un vacío metafísico de gran amplitud. Se desmoronaban las creencias espirituales del pasado que servían de tabla de salvación para los hombres. Y, al mismo tiempo, se derrumbaba también la seguridad material ante la salvaje embestida de la primera guerra mundial y de la consiguiente crisis económica posterior al crack del año 1929. (...) la nada que entonces se le manifestará a causa de la ausencia de cualquier esencia preconcebida que le obligue a comportarse de alguna manera determinada, procure buscar un centro de actividad personalísimo y por medio de una entrega incondicionada trata de configurarse y realizarse a sí mismo, conseguir la autenticidad y, de esta manera, existir como una persona humana...La existencia inauténtica es

sus consecuencias pueden ser valoradas de «buenas» o «malas», lo que se toca sensiblemente de este modo, sólo es una perspectiva del propio embate «secular *versus* sagrado», propio del hombre ante su humanidad y viceversa. Desde su versión, a continuación. “Con esto he llegado a la conclusión y voy a dictar mi sentencia. Yo *condeno* el cristianismo, yo levanto contra la Iglesia cristiana la más terrible de todas las acusaciones que jamás acusador alguno ha tenido en su boca. Ella es para mí la más grande de todas las corrupciones imaginables, ella ha querido la última de las corrupciones posibles. Nada ha dejado la Iglesia cristiana de tocar con su corrupción, de todo valor ha hecho un no-valor, de toda verdad, una mentira, de toda honestidad, una bajeza de alma. ¡Que alguien se atreva todavía a hablarme de sus bendiciones «humanitarias»! El *suprimir* cualquier calamidad iba en contra de su utilidad más profunda, — ella ha vivido de calamidades, ella ha *creado* calamidades, con el fin de eternizarse a *sí misma*... El gusano del pecado, por ejemplo: ¡la Iglesia es la que ha enriquecido a la humanidad con esa calamidad! — La «igualdad de las almas ante Dios», esa falsedad, ese *pretexto* para las rancunes [rencores] de todos los que tienen sentimientos viles, ese explosivo de concepto, que ha acabado convirtiéndose en evolución, idea moderna y principio de decadencia del orden social entero — es *dinamita* cristiana ... ¡Bendiciones «humanitarias» del cristianismo! ¡Extraer de la *humanitas* una autocontradicción, un arte de la autodeshonra, una voluntad de mentira a cualquier precio, una repugnancia, un desprecio de todos los instintos buenos y honestos! — El parasitismo como *única* práctica de la Iglesia; con su ideal de clorosis, con su ideal de santidad, beber hasta el final toda sangre, todo amor, toda esperanza de vida; el más allá, como voluntad de negación de toda realidad; la cruz, como signo de reconocimiento para la más subterránea conjura habida nunca, — contra la salud, la belleza, la buena constitución, la valentía, el espíritu, la *bondad* de alma, *contra la vida misma* ... Esta eterna acusación contra el cristianismo voy a escribirla en todas las paredes, — allí donde haya paredes, — tengo letras que harán ver incluso a los

---

estar caído y perdido en el mundo, en la cotidianidad, en la rutina diaria, dejándose llevar pasivamente por los acontecimientos. Es la actitud de la masa, del hombre masa, irresponsable e inconsciente; no ha encontrado todavía el verdadero yo, la fuente de creatividad que emana del *sí mismo*. (...) En la soledad nos reencontramos a nosotros mismos y sólo después será posible, en todo caso, la auténtica comunicación con los demás. Por otro parte, la existencia humana se desarrolla en la temporalidad. Mediante nuestros planes, expectativas y proyectos el futuro se aloja en el presente y lo conforma activamente. Asimismo el pasado sigue, siempre, de alguna manera, operando sobre el presente. El existir tiene, pues, en todo momento, tres dimensiones: abraza al mismo tiempo en su estructura el pasado, el presente y el futuro. (...) Mi existencia no es otra cosa que el ir al encuentro de la muerte. Ante tal realidad se derrumba la tranquilidad y todo posible sosiego.” FONTAN JUBERO, Pedro: Los existencialismos: claves para su comprensión. Madrid: Editorial Cincel, 1985. p. 30-32



ciegos ... Yo llamo al cristianismo la *única* gran maldición, la *única* grande intimísima corrupción, el *único* gran instinto de venganza, para el cual ningún medio es bastante venenoso, sigiloso, subterráneo, *pequeño*, — yo lo llamo la *única* inmortal mancha deshonorosa de la humanidad... ¡Y se cuenta el *tiempo* desde el *dies nefastus* [día nefasto] en que empezó esa fatalidad, — desde el *primer* día del cristianismo! — ¿Por qué no, mejor, desde su último día? — ¿Desde hoy? — ¡Transvaloración de todos los valores!...»<sup>354</sup>

A tal efecto, la filosofía del hombre paradoja, entonces, contraargumenta que el marco cristiano no es marco de la razón doble, sino que el marco terrenal. Así que lo único incondicional es la Metafísica y la Humanidad, así que Metafísica y Filosofía es débil para aclarar el sentido de hombre y humanidad y, por supuesto, de la relación de la filosofía respecto el derecho y viceversa. Ante todo, el reto del quehacer filosófico es la toma en serio del planeta crístico, puesto que a través de él es que se entiende, aunque que nunca se elucide, la apremiada humanidad, primera y última pregunta sobre «qué es filosofía».

Con detenimiento, matar el tradicional hombre paradoja es la primera condición *sine qua non*. La metafísica no se despierta desde la razón doble.<sup>355</sup> Al revés, se pone al descubierto desde la permanencia de la humanidad. Es decir, el «hombre ante sí mismo», o sea, el hombre que está por conquistarse continuamente. Pero no el «hombre ante sí propio», que no está por su definición. Enseguida, sobre «sí propia» corresponde a una «alegoría» que es la persona como «trinidad», en dinámica, y «teándrica o crística», en términos de naturaleza humana, es decir, respectivamente, «copula mundi» y «imago Dei».<sup>356</sup>

---

<sup>354</sup> NIETZSCHE, Friedrich: El Anticristo: maldición sobre el cristianismo. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2002. p. 121-122

<sup>355</sup> «Una convicción es la creencia de estar, acerca de un punto cualquiera del conocimiento, en posesión de la verdad absoluta. Esta creencia supone, pues, que hay verdades absolutas; al mismo tiempo, que hemos encontrado los métodos perfectos para llegar a ellas; y, por último, que todo hombre que tiene convicciones demuestran inmediatamente que el hombre de convicciones no es el hombre de pensamiento científico: ante nosotros está en la edad de la inocencia teórica, es un niño, cualquiera que sea su talla. Pero siglos enteros han vivido en estas ideas pueriles, y de ellas han brotado las fuentes de energía más poderosas de la humanidad. Estos hombres innumerables que se sacrifican por sus convicciones, creían hacerlo por la verdad absoluta.» NIETZSCHE, Friedrich: Ecce homo: cómo se llega a ser lo que es. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1998. p. 295

<sup>356</sup> «(...) el Dios que describe la experiencia del pueblo de Israel y que se concreta en los escritos del AT, sólo es el Dios de Jesús en cuanto que se interpreta desde el futuro y no desde su presente textual. Es decir, una interpretación teológica del AT en sí misma no contiene todos los elementos del verdadero Dios, manifestando sólo en Jesús. Sin embargo, desde él, la experiencia primera (AT) se abre hacia la verdad que ya contiene todos los elementos del verdadero Dios, manifestado sólo en Jesús. Sin embargo, desde él, la experiencia primera (AT) se abre hacia la verdad que ya contiene, aunque encerrada en un proceso que ofrece imágenes no sólo incompletas, sino deformadas si se toman en sí mismas. Por tanto, es claro que no se pueden aplicar

Como sea, la confrontación de la «ironía» con la «alegoría» ya demuestra la contradicción, en verdad, la condición paradójica del hombre: el hombre se diseña para apropiarse de sí mismo, pero el hecho de que esa apropiación se hace desde Dios y desde el discurso de la razón, resulta que la secularización dicha «moderna», no se apropia de nada. Sino que es apropiada por la equivocidad de su propio discurso o, para los creyentes, de Dios, o sea, Dios se hizo hombre a condición de que el hombre pueda tornarse Dios.

Con este propósito, el cristianismo como perspectiva es ejercicio del cristianismo como arqueología de hombre y humanidad, así que humanidad es el gran «Padre o Dios» que se dibuja a través del hombre y viceversa. El destino de la humanidad, respecto a evolucionarse, es concretado a través de la noción social y política, pues que, a través de ella los atributos de la razón doble, — tanto la naturaleza en cuerpo (lo natural), campo del deber ser, de la persona; como la libertad, campo del ser (lo moral), del sujeto — se realizan con total plenitud.

Dicho con otras palabras, lo natural está en el sujeto que concreta lo práctico y pragmático, así que concreta el universo moral según los valores cristianos, luego, la filosofía desde ahí se funda «estatuto», desde el mundo que ya es, o sea, es el universo del ser. Lo moral está en la persona que concreta lo teórico, el mundo como debe ser, así que lo que se concreta es la magia de las perspectivas y expectativas según los valores cristianos, entonces, el derecho desde ahí se funda quehacer, desde el mundo que está por tornarse, o sea, es el universo del deber ser.

Aquí se cierra la interpretación de la filosofía del hombre paradójica y, luego, la propedéutica para entender la relación entre Orden y ordenamiento.

El recorrido iusfilosófico no contempla la conversión moderna, tampoco detecta la creación de la nada secular moderna, mucho menos entiende la metodología como ciencia de los «métodos, procedimientos y procesos», a su vez mediadora entre el universo moral y natural modernos, a la proporción que confunde el

---

directamente las afirmaciones que la Escritura hace sobre el ser de Dios sin esta hermenéutica Sin ella no logran expresar toda la verdad de su inspiración e incluso (como ha sucedido no pocas veces) el mismo pecado del hombre. Esto significa que **la aparición de Dios en nuestro horizonte de percepción es una aparición mediada por nuestra posición en el interior de la finitud** (una finitud 'sup peccato') y que la divinidad tomará nuestras proyecciones sobre ella para su revelación, porque le pertenezcan, sino porque sólo en ellas puede ir desvelando su trascendencia santa." [letra negrita añadida] GARCÍA MARTÍNEZ, Francisco: La humanidad re-encuentrada en Cristo: propuesta de soteriología cristiana a la luz de la antropología de René Girard. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006. p. 95-96

estatuto y el método con el sentido de ciencia. Desde entonces, tal cual Nietzsche y otros, se intenta reformar la filosofía a partir de ficciones sesgadas.

Por lo tanto, La tesis es que el encuentro filosofía y derecho, lo que se tiene designado «Filosofía del Derecho» o «Filosofía Jurídica» no se desarrolla a través de la noción de «naturaleza» kantiana<sup>357</sup> tampoco tiene su fundación y fundamento a través de la acepción que se toma en serio de ésta, de acuerdo con la historiografía de «procesos históricos», en verdad «accidentes superficiales»<sup>358</sup>, del discurso secular moderno.

Por obvio que, la Filosofía del Derecho o Filosofía jurídica es una construcción vacía a partir de estas hipótesis de trabajo. Por esto que se pone esencial entender de antemano el universo de los discursos que engendraron la noción de iusnaturalismo y iuspositivismo para comprender el tema de este trabajo. Los iusfilósofos no se dan cuenta de este orden, así que pasan a considerar el universo del deber ser propio del derecho y del ser, propio de la Filosofía, cuando, en realidad, lo contrario se lo ha establecido.

Para reglar y reglamentar el dicho orden ontológico secular moderno, se aporta el Estado de Derecho y la noción sociológica y cultural de «sujeto-persona, ciudadano y nación (humanidad-Civilización)» se ha conformado en la teoría estalinista del derecho a través de la *monopolización de la producción jurídica*<sup>359</sup>,

---

<sup>357</sup> “¿Qué es la metafísica? La filosofía de lo suprasensible, esto es, de lo que no puede ser dado en ninguna experiencia. A este mismo orden de cosas pertenece también el Derecho. «Dios como fundamento de la Naturaleza». «Libertad, la base de las leyes morales». «Inmortalidad, donde Dios proporciona, en cuanto autor de las leyes morales, efectos que corresponden a esas leyes en la Naturaleza.” KANT, Immanuel: ¿Qué es ilustración?: y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia. En: Borrador de «teoría y práctica». Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza, 2004. p. 253

<sup>358</sup> “... estudio crítico de las formas de civilización que culminan su ciclo o de aquéllas que, mediante sus primeras realizaciones, quieren sucederlas... de la mezcolanza de la historia y de las ideas, formas puras, doctrinas-límites. El genio o la habilidad de sus defensores, la complejidad de la materia histórica en que ellas se realizan, la resistencia o los recursos de los seres vivos, les dan en la realidad mil matices y acomodaciones.”... Una cosa es **accidente de superficie** y la realidad de los hombres y otra el peso global de una civilización que excava bajo los remolinos y las efervescencias de su carrera la pendiente que le conduce hacia la inmovilidad de la muerte.” [letra negrita añadida] MOUNIER, Emmanuel: Manifiesto al servicio del personalismo. Trad. Júlío D. González Campos. Madrid: Taurus Ediciones, 1976. p. 15

<sup>359</sup> “La teoría estatalista del derecho es producto histórico de la formación de los grandes Estados que surgieron de la disolución de la sociedad medieval. Esta sociedad fue una sociedad pluralista, es decir, formada por varios ordenamientos jurídicos, que se oponían o que se integraban: por encima de los que hoy son los Estados nacionales había ordenamientos jurídicos universales como la Iglesia y el Imperio, y había ordenamientos particulares por debajo de la sociedad nacional, como los feudos, las corporaciones y los municipios. También la familia, considerada en la tradición del pensamiento cristiano como una sociedad natural, era en sí misma un ordenamiento. El Estado moderno se fue formando a través de la eliminación y la absorción de los ordenamientos jurídicos superiores e inferiores por la sociedad nacional, por medio de un proceso que se podría llamar de **monopolización de la producción jurídica**. Si por *poder* entendemos la capacidad que tienen ciertos grupos sociales para promulgar normas de conducta válidas para todos los miembros de la comunidad, y de

desde el punto de vista jurídico, se pone métodos claves: “poco imaginan los hombres (en tanto que individuos e incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, siguen sin advertirlo — como un hilo conductor — la intención de la Naturaleza, que les es desconocida, y trabajan en pro de la misma, sino así que, de conocerla, les importaría bien poco.”<sup>360</sup>.

Por supuesto esta es la razón a través del cual los dibujos iusfilosóficos respecto las ramas jurídicas y la validez de estas ramas jurídicas desde la coacción de la fuerza del Estado<sup>361</sup>, se demuestran a partir de relaciones entre sujetos, tradición que hasta hoy aun no se ha abandonado. A manera de ejemplo, el Derecho Internacional tradicional se ha establecido como una relación entre sujetos, donde estos sujetos son las naciones. La consagración de la nación es la propia concertación del uso de la razón práctica en términos públicos y comunitarios, y luego cosmopolita.<sup>362</sup> El juego de interacción entre los «sujetos-personas»

---

hacerlas respetar aun con el recurso de la fuerza (el llamado *poder coactivo*), la formación del Estado moderno corre paralela a la formación de un poder coactivo cada vez más centralizado y, por tanto, a la supresión gradual de los centros de poder inferiores y superiores al Estado, lo que tuvo como consecuencia la eliminación de todo centro de producción jurídica que no fuera el mismo Estado. **La tendencia a identificar el derecho como el derecho estatal, que hoy todavía existe**, es la consecuencia histórica del proceso de concentración del poder normativo y coactivo que caracterizó el surgimiento del Estado nacional moderno. **La elaboración teórica más depurada de este proceso es la filosofía del derecho de Hegel, en la cual el Estado es considerado como el dios terrenal, es decir, como el sujeto último de la Historia, que no reconoce ningún otro sujeto ni por encima ni por debajo de él, y al cual los individuos y grupos deben obediencia incondicional.** [letra negrita añadida] BOBBIO, Norberto: Teoría general del derecho. Trad. Eduardo Roza Acuña. Madrid: Debate, 1993. p. 21-22

<sup>360</sup> KANT, Immanuel: Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia. Trad. Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994. p. 4

<sup>361</sup> “¿Quiere esto decir que en la patria cultural de la *Aufklärung*, al este del Rin, la Revolución francesa no podría encontrar ningún eco? Sin duda alguna que no. Pero conviene no olvidar que aquella *Aufklärung*, en particular bajo el aspecto del racionalismo político, no fue más que una corriente intelectual apoyada por unas minorías muy reducidas y localizadas, en el seno de una sociedad que seguía en general dispuesta a adherirse a un irracionalismo de formas a veces militantes. Y se trataba, por lo demás, de una corriente profundamente respetuosa hacia el Estado, del que dependía en gran medida, lo que quiere decir los simpatizantes de la Revolución Francesa no se hallan necesariamente dispuestos a embarcarse en un proceso revolucionario. Sólo algunos Estados territoriales, ciudades o instituciones ofrecían estructuras capaces de acoger las ideas nuevas. Y en primer lugar las Universidades, en las que a finales del siglo se difunde la enseñanza de la filosofía kantiana, desde Kiel hasta Königsberg y Jena, y en las que Rheinhold, Hufeland y Fichte otorgan a la Revolución francesa un puesto en su enseñanza. Para Kant y sus discípulos, esta revolución es un esfuerzo para fundar el Estado sobre la razón, el derecho y la Justicia: para edificar un *Rechtsstaat*...” BERGERON, Louis et al. Historia Universal. La época de las revoluciones europeas 1.780-1.848. vol. 26. 3 ed. Trad. Francisco Pérez Gutiérrez. México: Siglo XXI Editores, 1989. p. 92-93.

<sup>362</sup> Para Kant el Derecho Internacional es la representación de la sociedad cosmopolita. « (...) Derecho internacional como una comunidad cosmopolita.» KANT, Immanuel: ¿Qué es ilustración?: y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza, 2004. p. 253

conlleva «nación» y desde ahí se tiene el espíritu santo. O, a lo mejor, la «humanidad convertida Civilización» que se ha reducido, en el Occidente.

Con fines de lograr, desarrollar el género humano, desde la naturaleza humana a través de los usos de la razón doble, es engendrar «Civilización». Para así decirlo, el cristianismo como expectativa se resigna al hecho de que: “sólo Jesús *hace existir* al Padre en medio de su pueblo y en medio de las Naciones... Dios sólo es Dios al final de la Historia. Es decir, el lugar en el que su palabra autoexpresiva coincide con la perspectiva humana verdadera de su ser es el final de la historia, del que la aparición de Jesús se manifiesta como prefiguración que orienta a toda la historia hacia su culminación.”<sup>363</sup> El espacio de relación entre ambos, «sujetos-personas» y «nación», tanto como «fundación» como «fundamento» construye las «verdades» del conocimiento, como ciencia y, luego, el «cuerpo o estatuto» respecto el universo del deber ser.<sup>364</sup>

Desde el principio, la aplicación y eficacia de este estatuto o, a lo mejor, de las «verdades del conocimiento», se hace a través de procesos y procedimientos que se elaboran según el método.

No obstante, procesos, procedimientos y método no dicen del quehacer, como se lo tiene la interpretación tradicional. Esta lectura se plantea desde la necesidad de la filosofía concordia con lo actual, es decir, es la lectura y propedéutica de la

---

<sup>363</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, Francisco: La humanidad re-encontrada en Cristo: propuesta de soteriología cristiana a la luz de la antropología de René Girard. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006. p. 61

<sup>364</sup> “(...) cinco principios fundamentales: **1º** La humanidad es un pluriverso de Estados. Este es un hecho histórico en esas fechas del siglo XVI; pero, además, es un hecho jurídico, porque ni el derecho divino, ni el natural, ni el positivo contienen ni autorizan una pretensión de dominio universal. Cada Estado, miembro de la comunidad del derecho de gentes de la humanidad, es un *todo*: esto es, una comunidad perfecta, a la que nada falta para cumplir su fin. **2º** Este *todo* se concibe como una unidad orgánica. Es una unidad armónica de partes entrelazadas entre sí jerárquicamente, de la misma forma que un organismo natural. Esta imagen es, desde luego, un concepto analógico, porque la idea de naturaleza tiene, en el hombre, un sentido especial, de acuerdo con su ser moral. El Estado es, pues, un cuerpo místico. Esto es, una unidad que se funda no solo en la jerarquía del poder, sino, antes bien, en la cooperación moral en la realización de un fin, el bien común, que es la razón de ser de la comunidad política. **3º** La potestad regia, como cabeza y poder supremo del Estado, así como cualquier otro poder que se ejerza en la comunidad, es un *oficio* que actualiza la potestad que posee la comunidad para realizar sus fines. Así, todo poder se institucionaliza y se radica en el orden de la comunidad misma. De aquí que el mismo legislador este obligado por el derecho que establece, en cuanto es derecho de la comunidad que le legislador define en virtud de su «oficio». **4º La convivencia política es una necesidad natural, y, en este sentido, se dice que el poder del estado procede de Dios, que lo constituyó en el acto mismo de la Creación, como condición del desenvolvimiento de la naturaleza humana...** **5º** El Estado es una comunidad ética teleológica que encuentra su razón de ser, en su fin, el bien común: este bien común vincula la existencia, el contenido y los límites del poder del Estado. La supremacía del poder del Estado se define por su fin; el Estado tiene una potestad suprema en su esfera, esto es, la comunidad en que radica, y en su orden, esto es, en la medida de su fin.” [letra negrita añadida] SANCHEZ AGESTA, Luis.: El concepto de Estado en el pensamiento español del siglo XVI. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1959. p. 24-26

filosofía del hombre paradoja. Dicho esto, el concepto de historia como curva semántica es la toma de este espacio relacional, lo que se aplica al recorrido iusfilosófico. Así que el quehacer es solamente el universo del ser, donde las perspectivas y expectativas de sujeto, de lo moral, se hacen naturales o, de antemano, preceptos iusnaturalistas.

En absoluto, el quehacer pues revela el sentido de «espíritu santo». O sea, la articulación «hijo↔padre» o «sujeto-persona↔nación» acarrea la «trascendencia» o el «espíritu santo», desde esta «inmanencia». Así que si la mediación es hecha por la metodología, como la ciencia de la concordia, a medida que es ella responsable por este encuentro, cuya certificación secular moderna es la producción de felicidad desde lo moral, como natural. O sea, la *“naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón.* Ciertamente la naturaleza no hace nada superfluo ni es pródiga en el uso de los medios para sus fines. Por ello, el haber dotado al hombre de razón y de la libertad de la voluntad que en ella se funda, constituía ya un claro indicio de su intención con respecto a tal dotación. El hombre no debía ser dirigido por el instinto o sustentado e instruido por conocimientos innatos; antes bien, debía extraerlo todo de sí mismo. La invención de sus productos alimenticios, de su cobijo, de su seguridad y defensa exteriores (para lo cual la Naturaleza no le dotó de los cuetos de toro, de las garras del león ni de la dentadura del perro, sino de simples manos), todo deleite que pueda hacer grata la vida, hasta su inteligencia y astucia e incluso el carácter benigno de su voluntad, debían ser enteramente obra suya.... Como si quisiera que cuando el hombre se haya elevado desde la más vasta tosquedad hasta la máxima destreza, hasta la perfección interna del modo de pensar y, por ende, hasta la felicidad (tanto como es posible sobre la tierra), a él solo le corresponda por entero el mérito de todo ello y sólo a sí mismo deba agradecerse, habiendo antepuesto su autoestimación racional al bienestar, pues en ese transcurso de los asuntos humanos hay una multitud de penalidades que aguardan a los hombres... sólo las generaciones postreras deban tener la dicha de habitar esa mansión por la que una larga serie de antepasados (ciertamente sin albergar esa intención) han venido trabajando sin poder participar ellos mismos en la dicha que propiciaban... la base de que una especie animal debe hallarse dotada de razón y que, como clase de seres racionales cuya especie es inmortal aunque

mueran todos y cada uno de sus componentes, debe conseguir a pesar de todo consumir el desarrollo de sus disposiciones.”<sup>365</sup>

En adelante, sobre el cristianismo como valor se conduce al «universo del ser o universo del sujeto o universo del Gran Padre en cuerpo de hombre, así que es el documento de identidad de los actos y hechos en términos éticos y políticos de los hombres, sobre todo respecto a los juicios que se hacen de los efectos de las relaciones entre ellos, desde el interior de «conceptos»: la familia como base de la sociedad, el precepto de Justicia desde la promoción de la igualdad entre todos los hombres, el reconocimiento de sus diferencias, de entre otros postulados; y, tal vez, la más manifiesta, la idea de que el hombre detiene libre arbitrio como partido de existencia y conducción de su destino terreno. Todas son herencias, consubstancialmente, de agenda y creencia cristianas que revelan rasgos anteriores a su propia existencia como religión e institución. Todas son «expatriaciones» de las casillas eclesíásticas rumbo al relleno de la dicha moral cívica, la cual se cree autónoma respecto a esa «eclesíástica».

Entonces, la mirada filosófica se vuelve sobre el quehacer filosófico que problematiza ese legado de moralización, lo cual se interpone como destino universal, desde la elección de «nociones comunes» respecto la concreción de las relaciones humanas: la filosofía concentrada en la moralidad respecta el cumplimiento de la trivialidad que la complace, así que cristianismo es perspectiva.

Respecto al cristianismo como perspectiva se toca al universo del deber ser o universo de la persona o universo del Gran Hijo como Cristo encarnado en alma de hombre» es una contestación a la propia cosmovisión funcional y estructural de los dibujos humanos por encima de la sencillez de lo diario. Es la arqueología del misterio de mundo y de vida del hombre paradoja tradicional. Y, luego, se trata de la propia arquitectura sobre el entendimiento de este universo.

Para continuar, el cristianismo como expectativa es la mediación entre el Orden y el ordenamiento, así que se establece de acuerdo con los métodos, procedimientos y procesos que intermedian las innumerables relaciones entre sujeto-persona, desde todas sus consecuencias y desviaciones. Así que es el universo del espíritu santo o de la búsqueda eterna por él como idea de que el hombre es capaz de trascender su aportación doble, aunque necesite de ella como el sostenimiento del juego de su existencia y esencia.

---

<sup>365</sup> KANT, Immanuel: Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia. Trad. Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994. p. 7-8

Desde entonces, la expectativa representa el intento por la conquista del sentido de la vida a su obra y encargo, a través del discurso de una racionalización que se le independiza de sus propios orígenes para dar cuenta desde una tercera pieza mística o espiritual. La comprensión es que la lucha entre «naturaleza y libertad» o «lo natural y lo moral» concierta el propio espacio de relación entre las cosas del mundo, de forma que desde el interior de ello, la nada se pone como la disponibilidad de la continua trascendencia-inmanencia en torno al hombre y la humanidad hacia la Civilización.

En cuanto a esto, el cristianismo como expectativa respecta el contacto directo entre su «moralidad y perspectiva». Aquí es donde la «infinitud» o la «finitud» del hombre ante sí mismo se lo toca y desafía. Aquí es donde las llamadas «ciencias del espíritu» se hacen e, incluso, dónde las reflexiones de la «física cuántica», como imprescindibles para el impulso de la inteligencia humana hoy, aunque desde la versión ilustrada,<sup>366</sup> se preforman rumbo a su entendimiento y a de los demás sistemas que la avecinan.

En realidad, este ámbito es el espacio en que se da la plenitud de la «insatisfacción» del hombre: permanecer en el misterio no se lo contenta, no se lo más aplazca. Así que el más grande interrogante filosófico se convierte en la sentencia *¿si Dios existe o no existe, entonces, qué sentido la vida tiene?*. Trascender las incertidumbres según el intento de revisarlas al diario, conforme cierta moralidad y perspectiva, — siempre en doble vía —, significa el esfuerzo del

---

<sup>366</sup> **“Desde el punto de vista de la historia de las ideas, pues, es imposible superar el desarrollo de la filosofía del correspondiente desarrollo del pensamiento científico, y, si se les compara, se hace evidente que el momento más representativo de la historia de ambas disciplinas tuvo lugar, no en el Renacimiento, sino a comienzos del siglo XVII, con la agitación intelectual que en cierta medida provocó y, en parte, estuvo originada por el pensamiento de Descartes...** Descartes debido en parte a sus profundas inquietudes epistemológicas, introdujo con inédita desenvoltura el supuesto de que debía haber leyes físicas fundamentales de tipo tan general que proporcionaran la explicación de todo y, al mismo tiempo, tan abstractas que fueran el resultado, no del experimento, sino de una reflexión *a priori*. Enunció tales leyes en sus *Principios de filosofía* (1644), poniendo de manifiesto tanto su dependencia deductiva de la metafísica como su capacidad para dar explicaciones de amplio espectro. Gran parte del contenido de los Principios estaba influido por lo que Descartes había comprendido de la obra de Galileo (cuyo ataque frontal a la física aristotélica, los *Diálogos sobre los dos máximos sistemas del mundo*, fue publicado en 1625-1629). Pero fue Descartes, quizás, el primero en dar claro realce a la ley de la inercia... Sin embargo, debe tenerse en cuenta que, al margen de la importancia de su contribución a la ciencia, Descartes no concedió, sino un papel secundario a la experimentación, en tanto otorgaba a la especulación metafísica una beligerancia mucho mayor de la que, en la actualidad, se considerará aceptable. **Quería deducir la naturaleza del universo entero a partir de la naturaleza de Dios**, dando un paso tras otro a lo largo de una irrompible cadena de razonamientos “geométricos”. Todo había de ser explicado matemáticamente, o por la forma o por el número, pues la metafísica nos ofrece el más completo registro de las “ideas claras y distintas” a que podemos aspirar. En consecuencia, ninguna interpretación alternativa podría competir con ella...” SCRUTTON, Roger.: Historia de la filosofía moderna. De Descartes a Wittgenstein. Trad. V. Raga. Barcelona: Península, 1983. p. 44-45



hombre por conquistar a sí mismo. En términos ilustrados implica la toma del universo de lo humano, como cosa de disposición suya, o sea, resulta la toma del universo como propio designio y destino de la razón doble.

En consecuencia, arquitectura y documento resguardan y expresan el misterio en torno al hombre y su humanidad, donde la dinámica ontológica está para el «espíritu santo», desde la mediación entre los valores y perspectivas, a medida que son proyectadas como designio y destino de ideal de hombre y humanidad.

En cierto modo, Orden y ordenamiento toman sentido desde el juego inmanente *versus* trascendente, en doble vía.

Desde ahí es que, a lo diario, el hombre se pone dudoso hasta lo cuánto es suficientemente autónomo para preformar su escepticismo respecto a sí y su entorno, así que se toma como más una parte del mundo (ecocentrismo sobresaliente). O, aún, si es «la parte más preeminente y destacada del mundo» (antropocentrismo sobresaliente).<sup>367</sup>

En este sentido, uno u otro no se le escapa del estadio de la duda respecto al hecho: «si es él que dibuja su universo según su exclusivo albedrío»; o, al revés, si este dibujo es coordinado por algo que, «más allá de sí mismo». Y, más aún, lo cuánto se lo influencia sobre «cómo va a dibujar» su universo, aunque a partir de sus propias manos. Lo que resulta es que toda esta versión condiciona las peticiones por el principio de entendimiento y conocimiento, a empezar por las

---

<sup>367</sup> Ecocentrismo y antropocentrismo son corrientes filosóficas contemporáneas aplicadas al pensamiento ambiental, sin embargo, expresan la propia noción del «hombre paradoja tradicional» respecto a los límites y posibilidades de los criterios del propio pensamiento y actuación en la Tierra, lo que toca, por supuesto, las nociones de «creacionismo» y «evolucionismo». Ecocentrismo se ha consagrado a finales del siglo XX, gracias a la fuerza del concepto de «desarrollo sostenible». Su postura se acopla «anti-humanista», en el sentido clásico de exaltación a la figura del hombre, a causa de que se preforma a través de un «amor» hacia la naturaleza por encima del elemento «hombre». El problema es que el concepto de «naturaleza» es de «dinámica virulenta», así que la distinción entre él y el «antropocentrismo», más que antitética, es la sugerencia para, más que la importancia de los nominalismos, ensayarse lo que es «naturaleza». Respecto el antropocentrismo, es él la doctrina que hace el «ser humano» medida de todas las cosas. Los principios de valoración de los demás seres vivos gira en torno al pensamiento y comportamiento del hombre respecto a la organización del «universo antrópico» o «universo moral» desde el «conjunto» o «interacción» nombrada Tierra. Esta corriente filosófica califica la cultura renacentista y moderna en contraposición con el «teocentrismo» de la Edad Media. Sin embargo, si la distinción parte de la «razón doble», por supuesto, la antítesis historiográfica es infructífera. Por último, «antropocentrismo» es empleado como sinónimo de «hombre ilustrado y vida secular» propio de la Modernidad. «Edad de Oro» en la cual el hombre, en vista de su naturaleza dicha «inteligente», se vangloria superior por encima de otras especies animales, hacia el dibujo «ficcional o no» de ser el verdadero «artífice del universo terrenal», en especial el «antrópico o moral». Cf. PARRA, Fernando: Diccionario de ecología, ecologismo y medio ambiente. Madrid: Alianza, 1984. 288 p. También, PRIETO, Victorino Pérez: Ecologismo y cristianismo. Santander: Sae Terrae, 1999. 47 p. Y, aún, BALLESTEROS, Jesús: Ecologismo personalista: cuidar de la naturaleza, cuidar al hombre. Madrid: Tecnos, 1995. 119 p.

nociones propias de la razón doble, acerca del espacio y tiempo como vía posible de conocimientos y saberes.

En esencia, el interrogante *¿es el hombre espejo de Dios?* Hace con que el quehacer filosófico se convierta problema de investigación. Por lo tanto, todo ese legado de arquitectura estructural valor-perspectiva se pone desde la clase del dilema del saber relevo. O sea, se trata de la filosofía concentrada en la arqueología y la arquitectura del entendimiento del universo humano, — origen, proceso y fin —, de acuerdo con la obediencia de la generalidad que se la condesciende.

Por ende, la consecuencia es que el proceso de secularización moderno edifica el espacio de la nada. O sea, el universo humano es universo moral y, por su cuenta, universo terrenal, donde el discurso crítico se torna el discurso revelador sobre sí mismo, lo que es una inmediata contradicción: si las verdades se las conciben por sí mismas, por supuesto que, la crítica suele ser una de las verdades concertadas por esta imposición del sujeto sobre «ponerse a sí y ponerse al otro»<sup>368</sup>.

Por supuesto que el sentido de humanidad se extrae desde esta conformación de la nada, así que los valores cristianos, personificados en Cristo, pasan a rellenar las pautas éticas, morales y ontológicas del hombre moderno. El hombre moderno encarna Cristo, pues, desde el modo connotativo y denotativo se trata de encarnar la realidad «padre-hijo-espíritu santo» y, luego, fundarla a través del hombre que «dibuja a sí propio».

Por oportuno, desde aquí se extrae la razón según la cual, en el «Diagrama-sinopsis» sobre las perspectivas iusfilosóficas según los grados históricos (Antigüedad, Medievales, etc.), los círculos de intersección — estos son «valor/perspectiva/expectativa» ante la razón doble o «hijo/padre/espíritu santo» ante el «hombre paradoja tradicional» —, destacan el espacio de la nada.

O sea, la nada es una nueva área que se dibuja desde esta construcción tanto ingeniosa cuanto costosa que ha significado el proyecto moderno de hombre,

---

<sup>368</sup> El quehacer filosófico contemporáneo, porque hincado al pasado, desde el «hombre paradoja tradicional» repisa la práctica filosófica sobre lo **«ponerse a sí mismo»**, a través de representaciones de autonomía, persuasión, justificación, exclusividad, universalidad, necesidad, atemporalidad que, por lo tanto, luego reubica validez a la historia de la filosofía respecto a la metafísica y/o ontología; y, 2. Mientras tanto, el quehacer filosófico contemporáneo, porque hincado al futuro, diagnosticando «la paradoja del hombre», que es el desconcierto histórico y cultural de la filosofía respecto a la realidad que se la pone en «crisis», se endereza «ponerse al otro», a través de una filosofía que defiende verdades filosóficas, tanto sobre objetos metafísicos como sobre objetos del orden de los conocimientos que se fragmentan a cada día, y, aun que pueda conservar la oposición «dogmas *versus* escepticismos» como penetración de argumentación filosófica.

ciencia y conciencia y acción, en suma, el esfuerzo secular moderno. Éste, además de avanzar por todas los segmentos humanos, políticos, económicos, jurídicos, etc., tuvo la riqueza de intentar conectarlos de una manera que, si no de único golpe, al menos a través deducciones y principios, se fuese capaz a todo y cualquier hombre poseer el mando y el guión palmario respecto a su entorno y, lo que es loable, sobre sí.

En igualdad de circunstancias, lo inédito no es que el hombre empezó a dibujarse como definición y centro del mundo. En todos los momentos anteriores a esta Modernidad, estas chispas ya se dibujaban con consistencia y esmero.

Por lo tanto, lo inédito es que el hombre pasa a dibujar la mano que se le irá dibujar siempre y, luego, se le tendrá confeccionado constantemente para toda situación y condición: contextos y textos, que se hacen fincados como necesarios.

En regla, se trata de una ontología que se lo cree manifestadamente exotérica, así que apenas exenta de suelo metafísico, gracias su ontología novedosa e inédita.

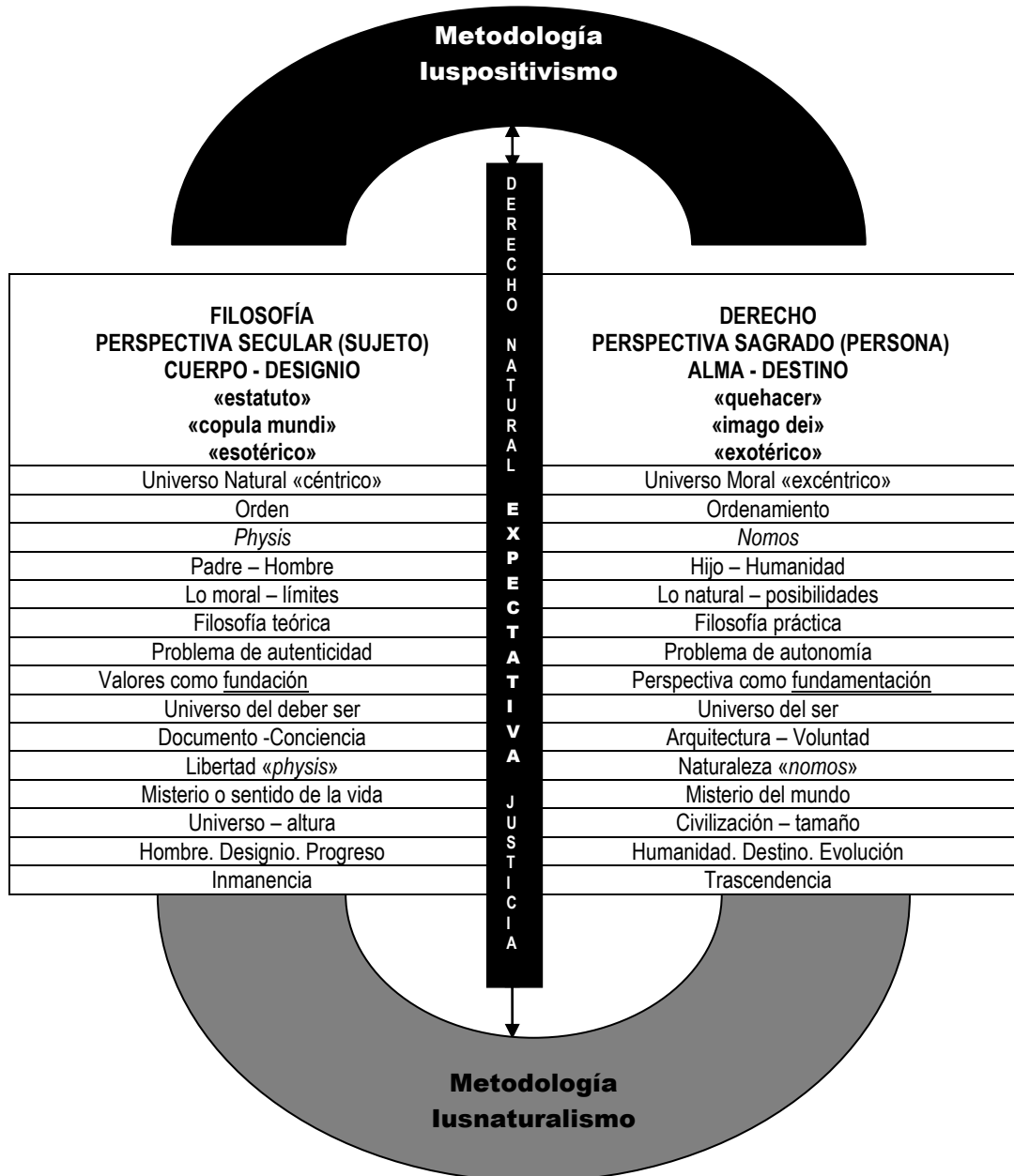
Claro se queda pues, ante tantas aclaraciones, por qué la altura y el tamaño del universo jurídico moderno es débil para concentrar las investigaciones sobre la Filosofía del Derecho, desde muchas nociones de Derecho Natural, como problema epistemológico de fundamentación, y, luego, la Justicia, como problema epistemológico de fundación — éstas concertadas de acuerdo con perspectivas conceptuales de naturaleza y el papel del hombre según ella, a la condición de la elaboración de grados historiográficos.

Es cierto que todo esto equivoco ha concertado la dicha Civilización iusfilosófica o la dicha Filosofía del Derecho. Para así decirlo, ésta es una de las secciones epistemológicas de la Civilización jurídica, desde la nada secular moderna, fundada por la razón doble y fundamentada por el hombre paradoja tradicional. En todos los aspectos, hace falta partir desde ahí para comprender qué es Filosofía del Derecho hoy. Pero no se debe tomar este camino como único tampoco como lúcido, desde su versión evolucionista y cosmopolita, ésta muy particular sobre el designio y destino del hombre y su humanidad. La propedéutica de la filosofía del hombre paradoja recusa la revisión y la reforma iusfilosóficas al modo de las huellas contemporáneas. En efecto, entender la comunicación filosofía y derecho no es comprender lo qué es Filosofía del Derecho como un marco cero iusfilosófico sobre el hombre y su humanidad, desde el ensayo de la idea de derecho.

Todo lo contrario. Revisión iusfilosófica no es revisión del discurso secular moderno, sino que revisión del sentido de lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo natural y lo moral que, a la vez que atraviesan la noción de lo jurídico y lo político, conforman muchas ideas en torno al derecho y sus fines. Reforma iusfilosófica, por lo tanto, no es fijar un sentido para una idea particular de derecho, en caso la moderna, y luego, a través de ella, arreglar nuevos valores u ontologías para que su sistema jurídico aporte continúa supervivencia respecto a los problemas y demandas hodiernas. Reforma iusfilosófica es plantear el sentido de lo jurídico, más allá de la idea de derecho, desde el hombre ante su humanidad, a pesar de Dios, o sea, se trata de abandonar el marco cero de la razón doble y, luego, asumir el marco planetario como petición de ideas de derecho. El derecho está para el hombre, no para el sistema jurídico.■

## TABLA I – FILOSOFÍA Y DERECHO

según la revisión iusfilosófica de la «filosofía del hombre paradoja»:  
la «Civilización Iusfilosófica».



La reforma iusfilosófica debe contemplar las aportaciones de estos intermedios, así que se trata de revisión bajo el problema de orden ontológico.

**V. Filosofía y Derecho —  
la crisis de «la nada» secular moderna.  
Derecho Natural y Justicia: el hundimiento de «Expectativas»  
según la filosofía del hombre paradoja.**

La philosophie ou le droit ne sont que des techniques auxiliaires pour l'organisation de la vie temporelle comme l'agriculture ou la menuiserie. Ils ne comptent pas directement en vue du salut. C'est pourquoi l'Évangile joue à un tout autre niveau, et c'est à tout autre chose qu'il nous convie, une tout autre mission qu'il nous convie, une tout autre mission qu'il nous donne. Il y a ce seul lien que l'Évangile nous dit d'agir moralement. Michel Villey<sup>369</sup>

Hasta hoy Filosofía del Derecho y Derecho Natural suelen ser sinónimos.

La retórica del discurso secular moderno aporta Filosofía del Derecho como estatuto científico, así que el Derecho Natural se pone como un conjunto de costumbres y tradiciones en torno al hombre y humanidad. Así que, a través del criba estatal y resguardo legislativo, éste conjunto se reemplaza para el ordenamiento jurídico tanto como normas jurídicas que toman el hombre como sujeto de derechos y persona moralmente digna, — por ejemplo, el elenco de derechos fundamentales en las constituciones — o, aún, el espíritu de fundación de la propia constitución a través del ideal de Justicia o de lo justo.<sup>370</sup>

Desde esta historiografía, aún concentrada en la idea de derecho, iusnaturalismo y iuspositivismo son considerados discursos respecto a la relación entre Derecho Natural y Derecho positivo, además de los criterios de valoración y juzgamiento de casos concretos y aplicación de las normas jurídicas, sobre todo respecto la Justicia y la equidad.

---

<sup>369</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 23. Le seizième livre », p. 337

<sup>370</sup> “Una teoría positivista del Derecho, y con ello quiere decirse realista, no pretende negar la existencia de la Justicia — es preciso insistir siempre en esto —, sino únicamente afirmar que de hecho se presuponen un gran número de normas de Justicia, diferentes y contradictorias. No niega que la elaboración de un sistema jurídico positivo pueda estar determinada, y de hecho lo está generalmente, por la representación de una cualquiera de esas normas de Justicia. No niega en todo Ordenamiento jurídico ser valorados en función de una de esas numerosas normas de Justicia y calificados, por tanto, de justos e injustos. Lo que sostiene esta teoría y que, en consecuencia, los actos creadores del Ordenamiento jurídico positivo pueden venir legitimados como justos si se les valora con un determinado criterio y, al mismo tiempo, condenados como injustos si el criterio de valoración elegido es otro: un Ordenamiento jurídico positivo sería, por tanto, respecto a su validez, independiente de la norma de Justicia en virtud de la cual son valorados los actos creadores de las normas positivas.” KELSEN, Hans: Crítica del derecho natural. Trad. Elías Díaz. Madrid: Taurus, 1966. p. 102

Desde éste marco sobre la historia de lo jurídico, entonces, el estatuto de la Filosofía del Derecho, antes de la Edad moderna, se ha establecido Derecho Natural. Éste, a su parte, se define de acuerdo con los conceptos de naturaleza y de Justicia que han sido privilegiados en cada grado histórico.

Para no decir más, el resumen del recorrido iusfilosófico, según el discurso de la secularización moderna, así se impone. El discurso secular moderno atestigua la creación de la Filosofía del Derecho como punto de inflexión y distinción de los principios de ciencia, los paradigmas de su cátedra y el desarrollo histórico de su disciplina, conforme el designio de hombre y destino de humanidad. Así que, desde una Civilización ésta se queda dibujada a través de la razón doble.

En consecuencia, la antropología iusfilosófica y la lógica iusfilosófica se fundan en el proyecto humanista, cuyo primor está en la nada. O sea, un universo autónomo e independiente de toda interferencia natural y moral que no sea de las propias manos humanas.<sup>371</sup> Conforme Bruno Latour, lo que pasa es que los “modernos lejos de presentarnos la imagen a la vez halagüeña y desesperada, de seres por fin desnudos en un mundo de culturas magníficamente vestidas, nos presenta, al contrario, un inmerso desfile de seres siempre más vestidos, atados, sumergidos, intrincados en las propiedades más íntimas de los cosmos en vía de elaboración. Las ciencias, lejos de ofrecer el rostro helado e indiferente de una objetividad absoluta, ofrecen, al contrario, la apariencia, en el fondo familiar, de una rica producción de asociaciones y de lazos de seres con ontologías variadas y cada vez más relativas, es decir, en el sentido etimológico, cada vez más enlazadas/conectadas.”<sup>372</sup>

Ahora bien, lo novedoso de todo el proceso secular moderno es que Filosofía del Derecho y Derecho Natural, — a pesar del abanico de interpretaciones e ideologías que se le informan mucho antes de la Modernidad —, son recogidos bajo la misma

---

<sup>371</sup> En resumen, “la realidad sólo puede ser explicada si se admite algún tipo de relación entre las entidades; si entendemos que son las entidades mismas las que establecen esa relación, estamos en el campo de las explicaciones míticas; pero si, simplemente entendemos que las entidades son relativas, que guardan relación con otras entidades, que pueden ser originadas por otras o dar lugar a otras, que expresan una relación captable por quien hace la pregunta... estamos en una explicación lógica... Podemos decir, que el hombre explica míticamente todo aquello que no es capaz de explicar racionalmente, que el hombre entiende que un determinado ente es divino, o es «un dios» cuando no logra relacionarlo (o explicar su actividad a partir de otros entes, cuando lo entiende como ab-soluto).” FLÓREZ MIGUEL, Cirilo: La filosofía de los presocráticos a Kant. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1979. p. 18-19

<sup>372</sup> LATOUR, Bruno: Llamada a revisión de la modernidad: aproximaciones antropológicas. AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana. Trad. M. Alicia Criado. Madrid: Antropólogos americanos en red. Núm. Especial, Noviembre/Diciembre de 2005, pp. 1-21. ISSN 1578-9705. Disponible en <[www.ethnographiques.org/documents/article/ArLatour.html](http://www.ethnographiques.org/documents/article/ArLatour.html)>. [consulta: 05 Febrero 2009, 00h27]. / p. 7

dimensión teórica y proyección práctica, hasta el punto que la fundación y fundamentación de ambos y, luego, la propia retórica respecto sus conceptos y relaciones, se quedan acoplados a una misma historicidad y positivismo.

Por consiguiente, el análisis del Derecho Natural sólo es posible bajo la confrontación de la Filosofía del Derecho como evento moderno secular y, mientras, bajo la retórica de la historiografía que recorre este estatuto filosófico-jurídico.

No obstante, la noción de Derecho Natural no es una realidad que merezca, exclusivamente, ser interpretada o conocida bajo las elucubraciones del discurso de secularización moderno, a pesar de la propia adaptación original o interpretada de esta noción de Derecho Natural ser engendrada a través de la mirada moderna, al menos en términos de revisión iusfilosófica.

Desde ahí, si la revisión iusfilosófica es el objeto de toda reforma iusfilosófica, el argumento es que esta debe conducirse aparte de los influjos historiográficos de este discurso, elaborados por el marco de la razón doble que, en este caso, se engendra desde el trabajo metafísico respecto lo jurídico desde *nomos versus physis*.<sup>373</sup>

Inexorable que el discurso de secularización moderno embebe el Derecho Natural de historicismo y cientificidad, así que el Derecho Natural es sinónimo del discurso de secularización moderno respecto lo jurídico, en virtud de esto es fuente y objeto de revisión y reforma iusfilosófica.<sup>374</sup>

---

<sup>373</sup> “La metafísica se divide en metafísica del *uso especulativo* y el en metafísica de *uso práctico* de la razón, siendo, por tanto, o bien *metafísica de la naturaleza*, o bien *metafísica de la moral*. La primera contiene todos los principios puros de la razón derivados de simples conceptos (excluyendo, por tanto, las matemáticas) y relativos al conocimiento teórico de todas las cosas; la segunda abarca los principios que determinan *a priori* y convierten en necesario el *hacer* y el *no hacer*. Ahora bien, la única legalidad de las acciones completamente derivable *a priori* a partir de principios es la moralidad. Consiguientemente, la metafísica moral es, en realidad, la moral pura en la que no se toma por base la antropología (las condiciones empíricas). La metafísica de la razón especulativa es lo que suele llamarse *metafísica en sentido estricto*. Sin embargo, en la medida en que la doctrina de la moral pura pertenece igualmente al especial tronco del conocimiento humano y filosófico derivado de la razón pura, seguiremos dándole el nombre de «metafísica», aunque prescindamos ahora de ella por no entrar en el objetivo que perseguimos.” KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL MÉTODO, Capítulo III, “La arquitectónica de la razón pura”, A 842/ B 870], p. 653

<sup>374</sup> “El desgarramiento de lo sagrado rompe tanto el orden religioso como todas las formas de orden social y libera al sujeto encarnado en la religión lo mismo que libera el conocimiento científico encerrado en una cosmografía. No hay nada más absurdo y destructor que negar la secularización, que se puede llamar también laicidad; pero nada autoriza a tirar el sujeto con la religión como el niño con el agua del baño. Frente a la influencia creciente de los aparatos técnicos, de los mercados y de los Estados, creaciones del espíritu moderno, tenemos la necesidad más urgente de buscar tanto en las religiones de origen antiguo como en los debates éticos nuevos lo que, en ellas como en ellos, no se reduce a la conciencia colectiva de la comunidad ni al vínculo entre el mundo humano y el universo, sino que, por el contrario, apela a un principio no social de regulación de las conductas humanas. Esa es la razón por la que he adoptado con tanto calor la idea de derecho natural, inspiradora de la Declaración de los derechos de 1789 (...)” [letra negrita añadida]



Como ya se señaló, si el Derecho Natural existe, efectivamente, es a causa de esta historiografía moderna. Desde ella es que gana él una función epistemológica, como hacer dialéctica con el derecho positivo o justificarlo sobre el contenido e interpretación de la validez, eficacia y legitimidad de las normas.<sup>375</sup>

Dicho de otro modo, la motivación para este encuentro secular es que se toma el Derecho Natural como un acopio de la evolución del hombre hacia su humanidad y, luego, Civilización, así que la sección historiográfica moderna se concentra en leer el Derecho Natural como una evolución de la naturaleza humana de cada época según la búsqueda por el orden moral, cultural y social.

Desde luego, la Filosofía del Derecho se consagra la culminación, para esta época moderna, de la máxima evolución social y moral bajo el legado de la naturaleza humana ilustrada y, lo que le es anterior, los pasos evolutivos hasta esta cumbre iusfilosófica. Lo que pasa es que el universo y Civilización jurídicas modernas son los límites y posibilidades de la Filosofía del Derecho. Por lo tanto, la relación entre filosofía y derecho suele empezar, mediar y terminar en esta dimensión de la juridicidad o de lo justo, a la vez que se la conforme de acuerdo con el contacto entre lo moral y lo natural, a partir de la nada secular moderna.

En sustancia, toda investigación en torno a la filosofía y el derecho está desde el ordenamiento jurídico, tanto como concierto de normas que se validan y, mientras, desde el conjunto de normas que es el derecho legítimo según el Estado, cuya creación, a su vez, está de acuerdo con los valores, perspectivas y expectativas de Civilización o, mejor dicho, se acerca del vocablo moderno en torno a la Nación, como fenómeno de la existencia humana en torno a la naturaleza racional del hombre y destino cosmopolita de su humanidad y civilización.

Por consecuencia, la filosofía está fundada en el Derecho Natural. Luego, ella es aportación del progreso del hombre a lo largo dos tiempos que, ahora, se ilumina por la autonomía de la razón. En el caso, se trata del uso teórico de la misma razón

---

TOURAINÉ, Alain: Crítica de la modernidad. Trad. Mauro Armíño. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1993. p. 274

<sup>375</sup> “Tomando como referencia la categoría norma, cabría diferenciar tres correlativos niveles de análisis: uno, el relativo a la vigencia o validez formal de las normas jurídicas; otro, concerniente a su eficacia; finalmente, un tercero que plantea el problema de su legitimidad y más radical justificación.... Sin olvidar nunca una perspectiva de totalidad, resulta no obstante sumamente importante la no confusión de planos: la **validez** alude a la existencia de la norma en cuanto tal (Geltung kelseniana, vigencia o validez forma, promulgación y no derogación; si se quiere, también concordancia con la norma fundamental y creación formal a través de los procedimientos establecidos); la **eficacia** se refiere al grado de aceptación y de cumplimiento real en una sociedad; la **legitimidad y justificación** expresan concordancia o discordancia con un determinado sistema de valores.” DIAZ, Elías: Sociología y filosofía del derecho. 2 ed. Madrid: Taurus, 1984. p. 56

en torno al estatuto y método, así que se garantiza la máxima trascendencia del sujeto respecto a progresar su naturaleza misma. Mientras que él engendra toda definición y conocimiento acerca de sí mismo — ciencia y método de sujeto es la antropología filosófica.

Desde este marco, el derecho se funda en el Derecho Estatal, — aportación de la evolución moral y social de la humanidad a lo largo de los tiempos — que, ahora se ilumina por el uso disciplinado de la libertad, en caso, el uso práctico de la misma en torno al quehacer, así que se garantiza la máxima inmanencia de la persona respecto a evolucionar su humanidad hacia al nivel cosmopolita, a través de la historia. En efecto, se conlleva la definición y conocimiento acerca de la humanidad — modos de proceder y actuar de la persona es antropología filosófica.<sup>376</sup>

Por pura fórmula, la antropología filosófica se abriga tanto por el sujeto cuanto por la persona. Pero, lo que se las detiene bajo concordia, es la idea de la Justicia.<sup>377</sup> O sea, la retórica es que el Derecho se debe a la Justicia y la Filosofía

---

<sup>376</sup> “La persona del hombre está colocada, ontológica e históricamente, en una situación que forma parte de su misma definición, igual que de sus virtualidades últimas. Unas costumbres, una política y, de ahí, una antropología personalista, no son determinables más que en función de esta situación, fuera de la cual abandonamos lo real y, con él, la eficacia. De esta forma, la existencia concreta de la persona está particularizada en un doble registro: su estatuto ontológico y su estatuto histórico. ¿Qué nos dice, en primero lugar, la antropología cristiana? Afirma, en primer término, por creación y por elección libres de Dios, la trascendencia de la persona respecto de sus condiciones empíricas.” TOURAINE, Alain: Crítica de la modernidad. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1993. p. 278

<sup>377</sup> “Una psicología de la persona y de la duración debe conceder un lugar capital al entorno constituido por el acontecimiento. Su estudio ha sido fácilmente abandonado por una psicología que no cree más que en la ley. En un interesante estudio, Rogues de Fursac y Minkowski manifiestan la importancia del imprevisto y del azar (de lo que es percibido psicológicamente como tal) para insertarnos en el ambiente, sacarnos del ronroneo de la rumia interior y despertar nuestras potencias de acogida y nuestra apertura a lo real. Siendo en este aspecto un intruso, el acontecimiento es cómplice de nuestras disposiciones por una u otra forma de su acción. No actúa sobre nosotros sin el apoyo de inteligencias interiores y de tendencias latentes; estas no se pondrían en marcha sin dicho acontecimiento, pero éste solo las despierta porque en el momento en que sobreviene las ha preparado para recibirlo una maduración secreta: de lo contrario, como la semilla del *Evangelio*, cae en terreno pedregoso y se pudre, o bien hecha solo unas raíces efímeras. ‘Nunca os ocurrirá otro acontecimiento que vosotros mismos’ (Nietzsche). La trama de nuestros acontecimientos es una trama viva cuyo juego nos estimula o nos destruye. El equilibrio de la personalidad exige que cada uno sepa ceder su lugar, medir su espacio de posibilidades y de oportunidad y después desaparecer en el pasado: de lo contrario nos abrumba con esas presencias interminables e intolerantes como ideas fijas, contra las cuales nos agotamos en esfuerzos vanos: un duelo que no acepta apaciguarse, un amor imposible... un remordimiento... es Freud el único en haber restaurado en psicología la dignidad del acontecimiento: toda historia psicológica está hecha para él de acontecimientos no aceptados o no resueltos. Pero, como siempre, ve el acontecimiento cuando ha pasado, en sus huellas mórbidas y sus fatalidades de *choque*. Ahora bien, el acontecimiento se presenta a un universo de personas bajo un rostro mucho más esencial: el rostro de sus promesas como *encuentro*. Cuando nos volvemos hacia la historia que nos ha hecho ser lo somos... los encuentros que hemos hecho nos parecen tan importantes como los entornos que hemos atravesado. No hay explicación psicológica válida allí donde es desconocida la cadena de estos acontecimientos. También la geografía de sus amistades es más esencial para el conocimiento de un hombre que el balance de sus secreciones.” MOUNIER, Emmanuel: Obras Completas II. Trad. Juan Carlos Vila. Salamanca: Sígueme, 1993. p. 121

del Derecho se concentra en torno al conocimiento de ésta, tanto a partir del ordenamiento jurídico estatal, como a partir de la órbita que se lo abriga como espacio que, aunque factible de juridicidad, no se lo tiene de todo positivado.

Sin lugar a dudas, la Filosofía del Derecho es Derecho Natural por antonomasia. Así que su misión es fundamentar la validez y la eficacia del derecho estatal de acuerdo con la historia de la naturaleza humana encarnada bajo la noción de Derecho Natural, luego la cuestión del iuspositivismo y iusnaturalismo se orienta por la labor de la Filosofía del Derecho, como resultado de su tarea en torno de su ciencia, doctrina y cátedra respecto a intentar tornar natural la propia historia.<sup>378</sup> En verdad, se trata del juego lo natural moderno hacia lo moral y viceversa, como proyecto de vida y propiedad de hombre y humanidad.

En efecto, la Civilización jurídica o iusfilosófica — a la vez que la Filosofía del Derecho también se confunde con el sentido de Derecho positivo — así se elabora: el entrecruce de la antropología iusfilosófica moderna secular se da gracias a la razón doble, así que lo iusfilosófico se establece desde ontologías creadas como universo moral.<sup>379</sup> Pero orientadas tanto por lo natural cuanto por lo moral. Desde luego, aunque la Filosofía del Derecho se presenta como ciencia auténtica y autónoma, respectivamente, ante la Filosofía o ante el derecho, en verdad, su estatuto científico no se guía por el sentido científico, sino que por el sentido prudencial, así que, en esta arqueología, definirla o, hasta mismo, tornarla pura es imposible.

---

<sup>378</sup> “(...) Aquesta convicció els porta a postular que, de fet, el treball del filòsof és totalment equiparable al del científic. Per això s’ha de confinar a les referències que li lliura l’època actual, sense fer cap cas d’unes idiosincràsies que pertanyen al passat. Les intrusions de la història del pensament, a vegades, són obstinadament percebudes com un obstacle que enterboleix la claror analítica. En aquests casos se sol creure que la filosofia sempre ha de partir de zero, o com a molt se li concedeix que es compromet amb la tradició més recent. En tot cas preval la convicció que els interessos històrics pertorben l’escrutini objectiu dels problemes, i que per tant impedeixen per sistema que el filòsof accedeixi a la veritat. (...) **aquesta iil-lusa pretensió científista, malgrat tot, amenaça de destruir l’específic caràcter històric del passat. Així és que aplicar el positivisme a la historiografia comporta el gravíssim perill de naturalitzar la història. Condueix a suprimir en qualsevol experiència del passat, en una paraula, el sentit inapreciable – i insubstituïble – que precisament l’historisme s’anya a preservar.** [letra negrita añadida] BECH, Josep M.: Les idees que s’oculten en el temps. Dificultats teòriques i perspectives crítiques en la història del pensament. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 1997. p. 73

<sup>379</sup> “Sin duda, una antropología puede llamarse filosófica si su método es filosófico, en el sentido de una consideración de la esencia del hombre. Ésta se propondría diferenciar al ente que llamamos hombre de la planta, del animal y de las demás regiones del ente, poniendo de manifiesto la constitución esencial específica de esta región determinada del ente. La antropología filosófica se convierte, pues, en una ontología regional del hombre, coordinada con las otras ontologías, que se reparten con ella el dominio total del ente. Una antropología así entendida no puede ser sin más el centro de la filosofía, y menos aún si se funda en la estructura interna de su problemática.” HEIDEGGER, Martin: Kant y el problema de la metafísica. Trad. Calvo Martínez. México: Fondo de Cultura Económico, 1996. p. 178

Al principio, si la Filosofía del Derecho tiene problemas de autenticidad y autonomía, — motivo de su crisis contemporánea —, no es por fallo de su misión tradicional, sino que a causa del nuevo universo ontológico secular moderno que se la funda como ciencia, pero se la lleva como prudencia, es decir, como un quehacer listo para tornarse ciencia de golpe.

En esencia, la Filosofía del Derecho tiene tradicional tarea de ajustar el derecho estatal dentro de una validez y eficacia que preserve el sujeto y la persona como fundaciones de humanidad y Civilización. Filosofía del Derecho no es hermenéutica, sino que «hermeneutización de lo histórico», en caso, de la nada secular moderna respecto lo jurídico.

La paradoja es que hombre y humanidad pueden conllevarse por la mística en torno al resguardo del sentido de mundo y de la vida a través de ontologías<sup>380</sup> y discursos sobre el misterio de ambos. Sin embargo, la Filosofía del Derecho así no se lleva, aunque su fundación y fundamentación, esté conforme esta mística de mantener el misterio por falta de acceso a la idea del Ser absoluto.<sup>381</sup> De todas formas, el reino de la Filosofía luego es el universo del ser. El reino del derecho, a su parte, es el universo del deber ser. El encuentro entre ambos universos son mediados por la Justicia o lo justo, así que el papel de esta ciencia, en cuanto disciplina y cátedra, es doblegar la adecuación del sentido de Justicia y del justo respecto a mantener a tope la validez y la eficacia del derecho estatal — este es el discurso secular moderno respecto a lo jurídico o, en este caso, respecto lo iusfilosófico.

---

<sup>380</sup> Se refiere al siguiente pasaje: "... la filosofía es la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana (*teologia rationis humanae*), y el filósofo es un legislador de esa misma razón, no un artífice de ella. En tal sentido demostraría gran arrogancia el llamarse a sí mismo filósofo y pretender igualarse a un prototipo que sólo se halla en la idea." KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL MÉTODO, Capítulo III, "La arquitectónica de la razón pura", A 839/ B 867], p. 651

<sup>381</sup> "el liberalismo, que poco a poco ha ido informando los espíritus, las instituciones y las costumbres en el curso de la edad moderna, arde en la impaciencia de una libertad sin límites; no implica con ello únicamente la posibilidad de elegir nuestras conductas sin sufrir la presión de una violencia exterior, sino que la ausencia radical de necesidad interna, venga ésta de una vocación trascendente del individuo o de las fidelidades que progresivamente él ha ido anudando en torno a sí. En esta aspiración existen dos elementos muy distintos. Ante todo y es necesario no desconocerlo, una nostalgia de la ligereza y de la independencia absoluta del Espíritu puro, un homenaje pervertido a las llamadas de la vida divina en nosotros. El movimiento de la persona como tal está orientado hacia la aseidad absoluta de Dios, y la impulsa a unos grados cada vez más elevados de espontaneidad y de independencia; el presentimiento ciego de este Absoluto está vivo tanto en la poesía como en la reflexión y en las políticas actuales; en este sentido, no son tan relativistas como a menudo se cree. Pero sí Dios puede bastarse a sí mismo, porque él es el Ser, y librarse de toda dependencia porque es la interioridad pura, el hombre es capaz de liberarse de todas las cosas salvo del Ser." MOUNIER, Emmanuel: Manifiesto al servicio del personalismo. Trad. Júlío D. González Campos. Madrid: Taurus Ediciones, 1976. p. 259-260

La antropología iusfilosófica o el sentido del mundo y de la vida está en torno al discurso sobre el misterio de la Justicia o de lo justo, de modo que, cumple a la Filosofía del Derecho encargárselo, así que tan pronto se evidencia insuficiente sus logros, se inaugura la crisis de la Filosofía del Derecho, en verdad, la crisis sobre el hombre y humanidad respecto lo jurídico<sup>382</sup>, pero, por equivoco, entendida como crisis de valores o el reconocimiento del nihilismo.<sup>383</sup>

---

<sup>382</sup> “La pregunta sobre qué es el hombre se ha traducido en innumerables intentos de determinación, a guisa de definiciones. Las clases de lo que hoy día se llama antropología filosófica se pueden reducir a *una* de estas dos alternativas: el hombre es un ser pobre o un ser rico. El que el hombre no esté fijado, biológicamente, a un determinado ambiente puede ser entendido como una carencia fundamental en el equipamiento adecuado para su autoconservación o como la apertura a la plenitud de un mundo donde se acentúan otras cosas que las meramente vitales. Al hombre le hace creativo el apremio de sus necesidades o *bien* el trato lúdico con su exuberancia de talentos. Es un ser incapaz de hacer nada porque sí, o bien el único animal capaz del *act gratuit*. El ser humano es definido por aquello que le falta o por el simbolismo creador con que está alojado en sus mundos particulares. Es el contemplador del universo desde el centro del mundo o el excéntrico expulsado del paraíso a un corpúsculo de tierra sin significado. El ser humano encierra en sí mismo, bien estratificado, lo que produce toda la realidad física o es el ser carencial dejado en la estacada por la naturaleza, atormentado por residuos de instintos que se han convertido en algo incomprendido y sin funciones.” BLUMENBERG, Hans: Las realidades en que vivimos. Trad. Pedro Madrigal. Barcelona: Paidós, 1999. p. 115

<sup>383</sup> El «nihilismo» nietzscheano parte de la desvalorización de los valores supremos hacia la transvaloración de los valores. El «nihilismo» de Heidegger parte del desmoronamiento de los valores y, luego, asegura la imposibilidad de instauración de valores en general. Para Heidegger, el eje de la historia de la filosofía occidental se inicia con el anuncio de la «muerte de Dios» por Nietzsche y, mientras, el fenómeno del «olvido del ser» por el auge de la tecnología, propio del siglo XX. Así que los dos fenómenos enmarcan la historia de la Metafísica dicha occidental, a saber, el nihilismo y la tecnocracia definen la relación del hombre consigo mismo, pues que son la expresión de la subjetividad desencadenada y de la muerte de la Metafísica. La Metafísica respecto el hombre es la totalidad del ser, del mundo y de Dios: “(...) un papel decisivo. Tan pronto como el pensar, en tanto razón basada en sí misma, llega a ser dominante en la época moderna, se prepara la auténtica configuración de la separación entre ser y deber ser. Este proceso llega a su término en Kant. Para Kant, el ente es naturaleza, es decir, lo determinable y determinado por el pensar físico y matemático. A la naturaleza, determinada al mismo tiempo por la razón y como razón, se opone el imperativo categórico. Kant lo llama a menudo y expresamente deber. Y precisamente en la medida en que el imperativo se refiere al mero ente, en el sentido de naturaleza pasional... En el curso del siglo XIX, el ente en sentido kantiano, es decir **lo experimentable por las ciencias, a las que se unen la historia y la economía, alcanza la prioridad decisiva**. Debido a esa prioridad del ente, peligra el papel ejemplar del deber ser, de modo que éste debe reafirmarse en su aspiración, procurando fundamentarse en sí mismo. Aquello que por sí mismo pretende afirmar la aspiración de deber ser, debe estar legitimado para ello desde sí mismo. Un asunto tal como el deber ser sólo puede irradiar desde algo que manifiesta esta pretensión por sí mismo, o sea, lo que **en sí mismo tiene un valor**, lo que es *un valor*. **Los valores en sí mismos se convierten ahora en fundamento del deber ser**. Pero, dado que ellos se oponen al ser del ente, en el sentido de lo efectivo, los valores mismos, por su parte, no pueden ser. Por eso se dice que valen. **Para todos los ámbitos del ente, es decir, de lo materialmente existente y disponible, los valores son lo decisivo. La historia no es otra cosa que la realización de valores... Los valores valen. Pero la validez recuerda todavía demasiado el prestigio para un sujeto. Para apoyar una vez más el deber ser, elevado al rango de los valores, se les atribuye un ser a los valores mismos. En este caso, ser no significa en el fondo más que la presencia de lo materialmente existente y disponible**. Está claro que no existe en un sentido tan tosco y asible como las mesas y las sillas. Con el ser de los valores se alcanza el grado máximo de confusión y desarraigo. Puesto que la expresión «valor» poco a poco va tomando un cariz desgastado, sobre todo porque también ocupa un lugar importante en las ciencias económicas, ahora los valores se denominan «totalidades» <Ganzheiten>. Pero lo que cambia con esta palabra no son sólo las letras. Lo cierto es que antes lo que realmente son, es decir, cosas a medias... Todo esto se llama filosofía. Lo que hoy se ofrece para colmo en todas partes como filosofía del nacional socialismo, pero que no tiene absolutamente nada que ver con la verdad interior y la magnitud de este movimiento (a saber, con el

Sobre el tema, la argumentación se desarrolla según la afirmación de que la fundación de la filosofía no es naturaleza o *physis* tampoco el fundamento del derecho es *nomos*. En efecto,, la Justicia o lo justo se pone en el intermedio de la relación entre filosofía y derecho. De este modo, la Filosofía del Derecho toma para sí la misión de producir la validez y la eficacia del derecho estatal y, luego, de su ordenamiento jurídico, desde la retórica iuspositivista acordada con la retórica iusnaturalista y, también, con la situación y la condición de las demandas morales, sociales y culturales.

En todo caso, la toma de la Filosofía del Derecho como fenómeno moderno y, antaño a ello, como precepto de Derecho Natural, es una visión equivocada, así como encajarlo conforme nuevos abrigos de Civilización jurídica, igualmente también lo es.

El reto de la reforma iusfilosófica, hoy, no es fundar o fundamentar la relación entre Derecho y Filosofía desde la extensión de Justicia o lo justo<sup>384</sup>, como hace los

---

encuentro entre la técnica planetariamente determinada y el hombre contemporáneo), **pesca en las turbias aguas de los «valores» y las «totalidades».** Con cuánta obstinación se impone, sin embargo, la idea del valor en el siglo XIX lo vemos en el hecho de que el mismo Nietzsche, y justamente él, pensara absolutamente dentro de la perspectiva de la idea del valor. El subtítulo de la obra principal que había planeado. *La voluntad de poder*, reza: «Trabajo para una transvaloración de todos los valores». El tercer libro se titula «Trabajo para establecer nuevamente los valores». El enredo en la confusa mañana de la idea del valor y la falta de comprensión de su problemático origen son las razones por las que Nietzsche no alcanzó el auténtico centro de la filosofía. Pero aunque un pensador futuro volviera a alcanzarlo – los que pertenecemos al presente sólo podemos trabajar en los preparativos –, no escapará tampoco a enredarse en la confusión; sólo que será de otra índole. Nadie puede saltar más allá de su propia sombra.” (...) La pregunta ¿qué pasar con el ser? se revela al mismo tiempo como esta otra: ¿qué pasa con nuestra existencia en la historia? ¿Nos sostenemos en la historia o sólo nos tambaleamos en ella? **En sentido metafísico nos tambaleamos.** Estamos en camino hacia todas partes en medio del ente y ya no sabemos qué pasa con el ser. Ni mucho menos sabemos que ya no lo sabemos. **También nos tambaleamos cuando nos aseguramos unos a otros que no estamos tambaleándonos e incluso lo hacemos cuando, en los últimos tiempos, algunos se esfuerzan por mostrar que esta pregunta por el ser sólo produce confusión, tiene efectos destructivos y es nihilismo.** Pero, ¿dónde está en obra el nihilismo auténtico? Actúa allí donde se está pegado al ente corriente y donde se piensa que es suficiente tomarlo como hasta ahora, como el ente que es tal como es. Con esta actitud, sin embargo, se rechaza la pregunta por el ser y se lo trata como una nada (*nihil*) que lo «es» también en cierto modo, en tanto es esencialmente. **Olvidar el ser y ocuparse tan sólo del ente, esto es nihilismo.** El nihilismo así entendido constituye sólo el fundamento de aquél que Nietzsche expuso en el primero libro de *La voluntad de poder*. Avanzar expresamente hasta los límites de la nada en la *pregunta por el ser* e incluir la nada en esta pregunta, es, **en cambio, el primer y único paso eficaz para una verdadera superación del nihilismo.** HEIDEGGER, Martin: *Introducción a la metafísica*. Trad. Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa Editorial, 1993. p. 178-180; 182-183.

<sup>384</sup> “Liberar el concepto de derecho de la idea de Justicia es difícil, porque ambos se confunden constantemente en el pensamiento político no científico, así como en el lenguaje cotidiano, y porque esta confusión corresponde a la tendencia ideológica que trata de hacer aparecer el derecho positivo como justo. **Si el derecho y la Justicia son identificados** y sólo un orden justo es llamado derecho, un orden social presentado como jurídico aparece — al mismo tiempo — como justo, esto es, como moralmente justificado. La tendencia a identificar derecho y Justicia es la tendencia a justificar un orden social determinado. No se trata de una tendencia científica, sino política (...). Una teoría pura del derecho de ningún modo se opone a la exigencia de un derecho justo cuando se declara a sí misma incompetente para resolver la cuestión si un determinado derecho es justo o no, o el

iusfilósofos contemporáneos. El problema no es de orden epistemológico. No hay que conservar la altura y el tamaño de la Civilización jurídica, sino que reinventarla.

Dicho de otro modo, reformar es pensar la fundación y fundamentos de la relación Filosofía y Derecho más allá de la perspectiva alma-cuerpo, desde el «marco planetario», pues. No bajo la conservación del «marco de la razón. Desde estas bases, el método se determina, por fin, desde la siguiente cuestión *¿A qué sirve la relación filosofía y derecho a lo largo de la historia del hombre?*

En respuesta, sobre la revisión iusfilosófica, desde la crítica de la filosofía del hombre paradoja, la Filosofía del Derecho es confección de la Civilización jurídica moderna. Y, desde el mismo sentido, bajo el interrogante *¿Qué es Filosofía del Derecho hoy?* Todo el sentido de reforma iusfilosófica actual se orienta por el hecho de que la Filosofía y derecho se deben fundar y fundamentar desde el marco planetario: hombre y humanidad, más allá de la Civilización jurídica,.

En todos los aspectos, si los modernos no hubiesen sido modernos<sup>385</sup> a causa de la elaboración de la nada — el invento secular moderno de la copula mundi a tope<sup>386</sup> — tal vez, hoy sería desierto hablar en revisión<sup>387</sup> y reforma iusfilosófica sobre la interpretación de discurso filosófico.

---

problema acerca de cuál sea elemento esencial a la Justicia. Una teoría pura del derecho — en cuanto ciencia — no puede contestar esa pregunta, en virtud de que es imposible en absoluto responder a ella científicamente.” [letra negrita añadida] KELSEN, Hans: Teoría general de Derecho y Estado. Trad. Eduardo García Máynez. México: Universidad Autónoma del México, 1983. 478 p.

<sup>385</sup> “Desde la aparición misma del término, lo “moderno” va íntimamente unido a la exigencia de exactitud, de medida rigurosa. Esta exigencia va a acompañar la Modernidad a lo largo de los siglos, constituyendo la clave de su horizonte epistemológico. En efecto, la expresión “moderno” aparece por vez primera — como destaca Panofsky — en la obra del gran pintor e historiador de arte Giorgio Vasari (1511-1574) para designar la nueva manera de pintar, representada paradigmáticamente por León Battista Alberti (1404-1472) y por Leonardo da Vinci (1452-1519), caracterizada por su cientificidad, frente a la *manera antica* de los clásicos, y la *vecchia* de los bizantinos. La Modernidad surge en la Florencia de los Médicis, con el descubrimiento por Brunelleschi, en torno a 1420, de la perspectiva, la llamada por él *costruzione legitima*. La Modernidad aparece allí donde la exigencia de exactitud, presente en el mundo del arte, va a ser inmediatamente copiada en el mundo científico, y va a ofrecerse a continuación con paradigma de toda forma de conocimiento. La geometrización (euclidización) del arte que se introduce con la perspectiva va a tener profundas consecuencias en el ámbito del pensamiento general, tratando de desvalorizar progresivamente lo oral a favor de lo visual, lo cualitativo a favor de lo cuantitativo, lo analógico a favor de lo disyuntivo. A cada uno de estos procesos corresponde una figura destacada: respectivamente, Leonardo, Galileo y Descartes.” BALLESTEROS, Jesús: Postmodernidad: decadencia o resistencia. Madrid: Tecnos, 1994. p. 17

<sup>386</sup> “Afirmo que los términos humanos no son adecuados para el ámbito de lo divino; pero como Cristo habló de lo divino humanamente, puesto que las cosas divinas no puede ser entendidas por los hombres más que humanamente, así también nos es necesario presuponer que estas expresiones evangélicas dichas al modo humano, son las más adecuadas de todas. En efecto, el Verbo de Dios habla de sí mismo. **Decimos que el principio, al no ser por otro, subsiste por sí, porque no podemos concebir que algo existe si no concebimos que él mismo existe. Lo primero que se ofrece al concepto es el ente, después tal ente; y aunque el principio del ente no sea nada de los entes, dado que el principio no es nada de lo principiado, sin embargo si no concebimos que el principio existe, no podemos formar ningún concepto.**” [letra

El sentido de la racionalidad — o, hasta mismo, humanidad según el marco planetario—, supuestamente, ya estaría despierto más allá de la dicha fundamental existencia o ausencia de Dios, o fuerzas supranaturales iluminando la ciencia como proposición y método.

Más allá, pues, del fundamento del marco cero de la razón, esta que conoce independiente de la experiencia que vive, así que ya es (poner a sí) y está (poner el otro) preformada para el acontecimiento autónomo y libre del hombre.

Además, manifiesto se quedaría, a pesar de la demanda técnica e instrumental como exigencia de lo diario, de las cosas del mundo, la relación entre Derecho y Filosofía como efímera en fundamentos, aunque incondicionalmente acoplada en torno a la idea de Justicia: “debe quedar bien patente que la Filosofía del Derecho, a fuera de ontología jurídica, trata de desgranar todo fenómeno jurídico hasta llegar a su desnuda realidad y esencia, para después valorarlo bajo el talante de una perspectiva axiológica implicativa de la idea de Justicia, faro y guía de todo proceso jurídico, y fundamento de toda convivencia libre y ordenada.”<sup>388</sup>

De todas formas, ocurre que los modernos no renuncian a la fundación del derecho desde la Justicia, a pesar de fundamentarla según la racionalidad de la razón,<sup>389</sup> cuyo más notorio ejemplo, al menos para este prólogo, es la razón pura. Ésta, según el modelo kantiano no niega la aportación de Dios como iluminación de

---

negrita añadida] CUSA, Nicolás de: El principio. Trad. Miguel Angel Leyra. Pamplona: Universidad de Navarra, 1994. p. 29

<sup>387</sup> «Revisar» tiene como traducción exactamente este pasaje: “(...) la misión del filósofo del Derecho como de la Filosofía del Derecho actual: «... El hacer del filósofo actual del Derecho, por mucho que piense, como yo lo pienso, que su disciplina es, antes que nada, filosofía — y al decir esto pienso sobre todo en «metafísica» —, tiene que contar con ciertos condicionamientos que responden a las dimensiones reales de la situación intelectual desde la que no puede dejar de operar y que podríamos cifrar en la tricotomía sociologización-historicismo-cientificismo. Cada uno de estos términos, o lo que con ellos se expresa, constituye un reto para el pensamiento jurídico que, en la medida en que quiera ser filosófico, tendrá que asumirlos y reconocerlos en lo que tienen de válido, pero para patentizar, a través de ellos, el valor de lo que es su antítesis o negación. Y así, tendrá que formar pares de oposiciones: cambio social-objetividad axiológica, historicidad-Derecho natural, ciencia del Derecho-Filosofía del Derecho, que de algún modo se verá obligado a articular. En la posibilidad de esta articulación está el problema de la Filosofía del Derecho actual. En el flaco o el logro de la misma está el criterio para la validez o no de los sistemas filosóficos-jurídicos existentes o en gestación.” LORCA NAVARRETE, José F.: Fundamentos filosóficos del derecho. Madrid: Ediciones Pirámide, 1982. p. 16-17

<sup>388</sup> LORCA NAVARRETE, José F.: Fundamentos filosóficos del derecho. Madrid: Ediciones Pirámide, 1982. p. 16-17

<sup>389</sup> “(...) la Justicia — que no depende ni de la validez ni de la eficacia — tiende siempre a realizarse a través de un sistema normativo que, a su vez, sea socialmente eficaz. Por su parte, la validez — que no depende ni de la Justicia ni de la eficacia — adquiere más vigor si la norma se ve como justa y si es socialmente aceptada. Finalmente, la eficacia — que no depende ni de la Justicia ni de la validez — se alcanza más fácilmente si no choca con el sentido de Justicia de esa sociedad, y si tiene tras de sí la fuerza coactiva de un ordenamiento jurídico dotado de validez.” DIAZ, Elías: Sociología y Filosofía del Derecho. 2 ed. Madrid: Taurus, 1984. p. 56



su filosofía. En verdad, es gracias a Dios, desde la razón, que, ahora, se puede hacer ciencia. O sea, que gracias a Dios tiene unidad en forma de documento (valor), arquitectura y arqueología (perspectiva).<sup>390</sup>

Para todo entendimiento, la secularización moderna es un movimiento continuo de desacralización del cristianismo, de modo seccionado, pues. Así que no es que los modernos hacen de su tradición, el compendio del antaño excluyendo esta característica, sino que se la hacen a causa del cristianismo como metafísica terrenal.<sup>391</sup>

Por consecuencia, como ya antes se ha subrayado, la Modernidad trajo nuevos fundamentos bajo la misma fundación, así que la historia pasa ser archivo de esta secularización. O sea, ella pasa a ser el retrato de hombre y humanidad, aunque sin color, Por así decirlo, la humanidad es retrato blanco y negro desde los límites y posibilidades ya entrañados en su estructura y funcionalidad. Domar las pasiones no se traduce convertir las redes humanas en frialdad y extrema racionalidad, sino que hacerlas suficientemente espontáneas de acuerdo con esos límites y posibilidades. A propósito, Luis Recásens Siches, argumenta que los modernos han objetivado las huellas de su época y, luego, proyectaron hombre y humanidad para el pasado, presente y futuro, gracias a este proceso de objetivación, en caso,

---

<sup>390</sup> "(...) articulación (unidad sistemática) y límites de esa ciencia. Es una pena que sólo tras haber reunido, como material de construcción, múltiples conocimientos sugeridos por una idea con la que se relacionan rapsódicamente y que se halla oculta en nosotros, e incluso después de haber pasado mucho tiempo ensamblándolos técnicamente, nos sea posible contemplar esa idea desde una luz más clara y esbozar un todo arquitectónico de acuerdo con los fines de la razón. Incompletos al principio y completados con el tiempo, los sistemas parecen haberse formado, como los gusanos, una *generatio aequivoca*, por mera confluencia de los conceptos reunidos, aunque todos ellos hayan tenido su esquema, como germen originario, en una razón que no hace más que desarrollarse. Consiguientemente no sólo está cada uno de los sistemas articulado por sí mismo de acuerdo con una idea, sino que, además, todos ellos se hallan convenientemente unificados entre sí en un sistema del conocimiento humana, esta vez como miembros de un todo, permitiendo así una arquitectónica de todo el saber humano. En la actualidad, una vez que tanto material ha sido reunido o puede ser tomado de los viejos edificios caídos, esta arquitectónica es, no sólo posible, sino que ni siquiera resultaría difícil." KANT, Immanuel: Critica de la razón pura. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL MÉTODO, Capítulo III, "La arquitectónica de la razón pura", A 835/ B 863], p. 649

<sup>391</sup> "En este sentido, es muy significativo que, en el contexto actual, algunos filósofos sean promotores del descubrimiento del papel determinante de la tradición para una forma correcta de conocimiento. En efecto, la referencia a la tradición no es un mero recuerdo del pasado, sino que más bien constituye el reconocimiento de un patrimonio cultural de toda la humanidad. Es más, se podría decir que nosotros pertenecemos a la tradición y no podemos disponer de ella como queramos. Precisamente el tener las raíces en la tradición es lo que nos permite hoy poder expresar un pensamiento original, nuevo y proyectado hacia el futuro. Esta misma referencia es válida también sobre todo para la teología. No sólo porque tiene la Tradición viva de la Iglesia como fuente originaria, (104) sino también porque, gracias a esto, debe ser capaz de recuperar tanto la profunda tradición teológica que ha marcado las épocas anteriores, como la perenne tradición de aquella filosofía que ha sabido superar por su verdadera sabiduría los límites del espacio y del tiempo." PABLO II, J.: "Fides et Ratio", Juan Pablo II Encíclicas para su estudio. n. 85 [en línea], (14 de septiembre de 1998). Disponible en <[http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/_INDEX.HTM)> [consulta: 05 de junio de 2009].

estatuto y quehacer.<sup>392</sup> En efecto, respecto a lo jurídico, tanto lo justo como la Justicia, son elementos que dicen de la objetivación de la condición del hombre y humanidad, así que forjar una idea de Justicia y de lo justo significa sacramentar la historia de lo jurídico como patrimonio de la Civilización jurídica en torno de la conformación social y política del hombre en la Tierra.

Para siempre, luego, la idea de Justicia y de lo justo se firman articuladores entre el pensamiento filosófico respecto la naturaleza desde lo jurídico, como del pensamiento político y social respecto lo moral desde la naturaleza que, en instancia moderna, se trata del fenómeno de lo natural.

Para los efectos consiguientes, la configuración de la Justicia o de lo justo entre filosofía y derecho, se convierte luego en la alabanza ontológica y axiológica según la cual el universo jurídico se establece estatuto y quehacer, o sea, ordenamiento, principios, reglas y normas se conforman estructura, función y finalidad.

Sin embargo, no se trata esta objetivación jurídica un caso inédito y novedoso de la Modernidad. Todo lo contrario. Aunque es evidente que cada uno de estos aspectos se tornan más prominentes de dado periodo histórico, se comparado con otros, como adelante ya se constatará, el argumento es que la conformación jurídica está presente en todas las épocas históricas, así que desde la idea de Justicia o de lo justo como fundación, intermedio y fundamento de la jurisprudencia en torno a las reglas y normas sociales.

Resulta que los modernos no sólo conformaron lo jurídico, sino que se lo objetivaron. Es decir, ellos conllevaron elaborar una historicidad y una historiografía peculiar a todo jurídico que es el Derecho Natural, pues. Dicho de modo análogo, la historia de la Civilización jurídica<sup>393</sup>, gracias el proceso de secularización moderno,

---

<sup>392</sup> "Cualquier huella, o cualquier resultado o signo o recuerdo, de un obrar humano — propiamente dicho, es decir, no tan sólo biológico, sino dotado de un sentido — constituye una objetivación de la vida humana. Ahora bien, muchas de esas objetivaciones quedan ahí olvidadas, arrumbadas, sin que después de producidas haya nadie que les preste atención, o sin que haya nadie que tenga interés en revivirlas. Es enorme el número de objetivaciones humanas que corren esta suerte, por ejemplo: notas, composiciones, proyectos, etc., que su autor deposita en el fondo de un cajón, y que, por lo tanto, no quedan a disposición de otras gentes para que ellas puedan, si así lo quieren, revivir esos productos; o, también, libros que aunque publicados obtienen muy pequeño número de lectores, los cuales, aparte de ser pocos, no se sienten ni interesados ni estimulados por la lectura de aquéllos; canciones que nadie canta, proyectos que no suscitan la adhesión de otras personas, etc. Todas esas cosas, y el sinnúmero de otras similares, constituyen sin duda vida humana objetivada, objetivaciones humanas, pero no forman parte de la cultura viva del grupo social. Para que una objetivación de vida humana integre el patrimonio cultural de un grupo es necesario que esta objetivación se haya socializado o colectivizado, al menos en alguna medida suficiente para que ejerza una efectiva influencia en este grupo." RECÁSENS SICHES, Luis: Tratado general de filosofía del derecho. 9 ed. México: Porrúa, 1986. p. 106

<sup>393</sup> "Ante todo, la historia es, en cada instante, la memoria del género humano; proporciona a éste conciencia de sí mismo, de su identidad, de su situación en el tiempo, de su continuidad. Posteriormente ha llegado a ser más cosas. La razón ha investigado la causa de los hechos históricos y la historia, resueltamente, ha exigido una

es la historia del Derecho Natural. “El Derecho Natural, y con él el problema de la ética jurídica material, han planteado al espíritu humano un cometido que éste ha tratado de resolver en un coloquio de dos milenios y medio de duración. Este coloquio no está constituido, ni mucho menos, por una suma confusa de voces que se contradicen o intentan apagarse las unas a las otras, sino que desarrollan, en una polémica objetiva, las posibilidades de solución ya dadas en el tema... La historia del Derecho Natural constituye... una continuidad de pensamiento íntimamente conexa, en la que cada generación recibe y desenvuelve como cometido la problemática planteada por generaciones anteriores.”<sup>394</sup> En suma, la continuidad íntimamente conexa es la historiografía moderna que se la bautiza.

Desde ahí, si la Filosofía del Derecho es un fenómeno moderno designado novedoso e inédito, por lo menos, no se debe al hecho de haber convertido la historia del Derecho Natural en el estatuto y quehacer de la teoría y ciencia del Derecho Natural, a partir tanto del Estado como actor político y de los súbditos como actores sociales, desde la universalidad y abstracción de la dicha Filosofía del Derecho.

En remate, sin duda que todas las épocas históricas tiene su conformación jurídica. El factor de distinción de la Modernidad, al menos respecto lo jurídico, es haber tornado la conformación político-jurídica, objetivación historiográfica sobre la Justicia y lo justo desde la historiografía de la norma como unidad de mundo y de vida jurídicos (derecho es regla coactiva de unidad de mundo y de vida<sup>395</sup>), desde el

---

explicación. El hombre ha descubierto que esos hechos actuaban recíprocamente unos sobre otros, que cada época había estado caracterizada no por realidades de signo único... sino por complejos de hechos de diversa naturaleza. La historia se convirtió obligatoriamente en síntesis, abarcando paulatinamente el conjunto de la vida múltiple de los hombres.” LEFEBVRE, Georges: El nacimiento de la historiografía moderna. Trad. Alberto Méndez. Madrid: Martínez Roca, 1974. p. 12

<sup>394</sup> WELZEL, Hans: Introducción a la filosofía del derecho: derecho natural y Justicia material. 2 ed. Trad. Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar, D. L., 1974. p. X-XI

<sup>395</sup> “Junto con la idea de la unidad del sujeto cognoscente y junto a la concepción de Dios como el origen unitario de las condiciones de todos los objetos del pensamiento, Kant incluye la idea cosmológica de la unidad del mundo entre las ideas de la razón teórica. En atención a la función heurística que esta idea tiene para el progreso del conocimiento empírico, Kant habla de un uso «hipotético» de la razón. La concepción anticipada y totalizante del conjunto de objetos de la experiencia tiene una función de guía del conocimiento, pero no una función posibilitadora del mismo. Mientras que el conocimiento empírico es la «piedra de toque de la verdad», la idea cosmológica refleja el papel de un principio de completud o de perfección de carácter metodológico; apunta al objetivo de una unidad sistemática de todos los conocimientos del entendimiento. A diferencia de las categorías del entendimiento — categorías constitutivas — y de las formas de la intuición, la «unidad del mundo» es una idea regulativa. **El pensamiento metafísico queda a merced de la ilusión dialéctica de este orden hipostasiado del mundo porque hace un uso constitutivo de esta idea regulativa.** El uso objetivante de la razón teórica confunde el esbozo constructivo de un *focus imaginarius* que permita la prosecución de la investigación con la constitución de un objeto accesible a la experiencia. Este uso redundante y excesivo, por «apodíctico», de la razón se corresponde con el uso «trascendente» — que va más allá del ámbito de la

ordenamiento jurídico. Y, luego, validez para toda eficacia social y política hacia la Civilización o expectativa de hombre y humanidad, pues.<sup>396</sup>

En síntesis, si la Filosofía del Derecho es fenómeno singular es porque, antes, la nueva ontología secular moderna es extraordinaria. El trabajo jurídico moderno condiciona Orden y Ordenamiento sobre la objetivación de la Justicia como fuente, fundamento del Derecho y criterio jurisprudencial. Así que la Filosofía del Derecho se torna la ciencia que toca el discurso sobre el derecho desde el ordenamiento jurídico, según la incondicionalidad de la concordia entre el Orden y el Ordenamiento respecto el hombre y humanidad hacia la Civilización.

Para decirlo de forma distinta, la objetivación moderna condiciona que los elementos de «existencia del derecho» se acoplen a los indicios de «esencia del derecho» y viceversa.<sup>397</sup> Existencia del derecho es la dimensión de la

---

experiencia posible — de las categorías del entendimiento. La transgresión del límite conduce a una inadmisibile asimilación del concepto de «mundo» — como el conjunto de todos los objetos de la experiencia posible — con el concepto de un objeto en gran formato que representa al mundo como tal.” HABERMAS, Jürgen: Acción comunicativa y razón sin trascendencia. Trad. Pere Fabra Abat. Barcelona: Paidós, 2002. p. 18

<sup>396</sup> “Partimos de la hipótesis de que un sistema de normas es “vigente” si puede servir como esquema de interpretación para un conjunto correspondiente de acciones sociales, de manera tal que se nos hace posible comprender este conjunto de acciones sociales, como un todo coherente de significado y motivación y, dentro de ciertos límites, predecirlas. Esta aptitud del sistema se funda, en el hecho de que las normas son efectivamente obedecidas, porque se las vive como socialmente obligatorias. Ahora bien, ¿cuáles son esos hechos sociales que, en tanto que fenómenos jurídicos, constituyen la contrapartida de las normas jurídicas? Ellos no pueden ser sino las acciones humanas reguladas por las normas jurídicas. Estas, como hemos vistos, son, en último análisis, las normas que determinan las condiciones bajo las cuales debe ejercerse la fuerza a través del aparato del Estado, o — más brevemente — normas que regulan el ejercicio de la fuerza por los tribunales. Es aquí donde tenemos que buscar la efectividad en qué consiste la vigencia del derecho. De acuerdo con esto, un orden jurídico nacional, considerado como un sistema vigente de normas, puede ser definido como el conjunto de normas que efectivamente operan en el espíritu del juez, porque éste las vive como socialmente obligatorias y por eso las obedece. El “test” de la vigencia es que sobre la base de esta hipótesis, esto es, aceptando el sistema de normas como un esquema de interpretación, podamos comprender las acciones del juez (las decisiones de los tribunales) como respuestas con sentido a condiciones dadas y, dentro de ciertos límites, seamos capaces de predecir esas decisiones, de la misma manera que las normas del ajedrez nos capacitan para comprender las movidas de los jugadores como respuestas con sentido, y para predecirlas.” ROSS, Alf: Sobre el derecho y la Justicia. Trad. Genaro R. Carrió. 2 ed. Buenos Aires: EUDEBA, 1970, p. 35

<sup>397</sup> Aquí está un ejemplo de literatura hecha del derecho según el discurso de secularización moderno. “El derecho que se origina en el mismo medio social que los otros elementos de la cultura humana permanece todavía por largo tiempo íntimamente ligado con ellos en la organización más vasta de la sociedad, en donde la religión, las ciencias, las bellas artes y las artes útiles forman con las instituciones políticas un solo y mismo todo; las diversas partes de este conjunto no adquieren sino con lentitud la existencia distinta que les conviene. Sin embargo, llega siempre un momento en que el derecho se desprende más claramente de los otros elementos de la cultura. En la época en que **el espíritu adquiere la conciencia más clara de su poder de voluntad**, es cuando principia á servirse del derecho como de un instrumento, para dar a la vida social una dirección más meditada hacia el objeto que ha escogido. Ocurre todavía que el derecho, ganando en fuerza y en independencia en el organismo social de un pueblo, tiende á constituirse en alguna manera como el señor de toda la dirección de la vida pública, y a someter el movimiento en las diversas ramas de la actividad humana á algunos principios abstractos, sin tener consideración al carácter y al objeto propio de cada una de las esferas particulares. Esto no obstante, el verdadero problema para la ciencia y la aplicación del derecho consiste

fundamentación del derecho; o, a lo mejor, el conocido deber ser, así que la dimensión de la esencia se extrae del universo del ser. Desde entonces, la relación entre ambos universos está acoplada conforme los influjos del dicho plano fáctico y práctico, como formato general. O sea, el aspecto de fundación y fundamentación iusfilosófico debe estar exaltado hacia el punto que la ontología iusfilosófica no sólo se exprese estatuto y quehacer respecto a sus misiones y tareas designadas, sino que la Filosofía del Derecho a través de sus encargos debe sacar su autenticidad ante la ciencia filosófica. Y, en la misma oportunidad, debe sacar su autonomía ante las demás ramas de juridicidad, como la ciencia y la teoría del derecho, incluso del derecho positivo.

En resumen, si la Filosofía del Derecho trata del derecho, a pesar de sus fundamentos positivos, no es para garantizar un ideal de Justicia tampoco detectar el ideal de lo justo, sino que para conservar la coherencia entre Orden y Ordenamiento como sentido de la vida del sujeto y de la persona en torno a su propia vida, seguridad y propiedad.<sup>398</sup>

La Filosofía del Derecho tiene por objeto los sentidos del derecho, lo que es avalado por el discurso de la secularización moderna respecto a lo jurídico. Sin embargo, lo jurídico está atrapado a la comprensión del ordenamiento jurídico y su

---

siempre en concebir el derecho en el todo orgánico de la vida social como una función de una vez distinta de las otras funciones sociales, y por lo mismo unida íntimamente á ellas y recibiendo de ellas también influencias saludables. En la época de una cultura más avanzada es cuando el espíritu, ya ejercitado en otros dominios de investigación, **arroja los primeros fundamentos de la Filosofía del derecho. Él investiga principios para corregir las instituciones existentes reconocidas como viciosas, y emprende alguna vez, en un primer impulso, la reforma de la sociedad entera.** Así es como en la antigüedad estableció Pitágoras, según sus principios filosóficos, una asociación religiosa y política a la vez, como un modelo para mejorar la vida política degenerada de las ciudades de la grande Grecia; y como Platón trazó el plan de un Estado ideal, para contener la decadencia del espíritu y de las instituciones democráticas que se operaba rápidamente después de la muerte de Pericles. Así es todavía como al salir de la Edad Media, después del rompimiento de los lazos religiosos se cultivó la Filosofía del derecho con un nuevo celo, como la ciencia más propia para dejar sentados los principios necesarios de un nuevo orden político y social” [letra negrita añadida] AHRENS, E.: Derecho natural o filosofía del derecho. Completado en las principales materias con ojeadas históricas y políticas. 4 ed. Trad. D. Pedro Rodríguez Hortelano y D. Mariano Ricardo de Asensi. Madrid: Librería Editorial de Don Carlos Bailly-Bailliere, 1889. p. 8-9

<sup>398</sup> “Los hombres entran en sociedad movidos por el impulso de salvaguardar lo que constituye su propiedad; y la finalidad que buscan al elegir y dar autoridad a un poder legislativo es que existan leyes y reglas fijas que vengan a ser como guardianes y vallas de las propiedades de toda la sociedad, que limiten el poder y templen la autoridad de cada grupo o de cada miembro de aquélla. No es posible suponer que sea la voluntad de la sociedad otorgar al poder legislativo el de destruir precisamente aquello que los hombres han buscado salvaguardar mediante la constitución de la sociedad civil, y que fue lo que motivó el sometimiento del pueblo a los legisladores que eligió. De ahí pues, que siempre que los legisladores intentan arrebatarse o suprimir la propiedad del pueblo, o reducir a los miembros de éste a la esclavitud de un orden arbitrario, se colocan en estado de guerra con el pueblo, y éste queda libre de seguir obediéndole, no quedándole entonces a ese pueblo, sino el recurso común que Dios otorgó a todos los hombre contra la fuerza y la violencia.” LOCKE, John: Trabajo sobre el gobierno civil. Trad. Amando Lázaro Ros. Madrid: Aguilar, 1969. 185 p.

aplicación. En efecto, la Filosofía del Derecho se queda fundada, respecto a qué sirve; y, luego, fundamentada, respecto a los justificantes de su existencia y esencia, de acuerdo con la conducción de los sentidos de derecho que se aplican de acuerdo con los «métodos, procesos y procedimientos» políticos y sociales.

De inmediato, lo que resulta es que la objetivación iusfilosófica moderna — a causa de la ontología del hombre respecto «la nada» — no define lo jurídico se preforma conforme la relación entre Orden y ordenamiento y, en este caso, no a partir de un ideal rígido sobre Justicia y justo, sino que desde una jurisprudencia que se convierta adecuada bajo la cordura del justo, pues que los objetivos se concentran bajo la concordia entre Orden y ordenamiento en torno la idea de hombre y humanidad, aunque reducidos al marco de la razón doble. En otras palabras, “lo jurídico no es un concepto de finalidad, sino el concepto de un especial medio, que puede ser puesto al servicio de muy varias finalidades. Esto ha sido visto de modo genialmente certero por Kelsen, al afirmar que el Derecho no es sujeto de fines, no es un sujeto que se proponga fines, sino que los fines son sencillamente humanos (de libertad, técnicos, sanitarios, económicos, pedagógicos, etc.); son los hombres quienes se los proponen; y el Derecho no es un fin sino uno especial *medio* que la sociedad puede usar para la consecución de tales o cuales fines. El Derecho no consiste en *lo que* la sociedad se propone, sino en el *cómo* se propone cumplir algunos de los fines que persigue, a saber, de una manera inexorablemente impositiva, lo cual responde a la necesidad de *asegurar* con plena certeza y eficacia la realización de dichos fines. Adviértase, pues, *cómo lo esencialmente jurídico no está en el contenido de la norma, sino en la especial forma de imperio inexorable*, que es lo que caracteriza al Derecho. El mismo contenido de una norma jurídica puede ser contenido de una norma social o de una máxima técnica, o de un consejo. Si fuera cualquiera de estas cosas y nada más, la norma seguiría diciendo lo mismo, pero no sería Derecho. Lo que una norma jurídica tiene de jurídica no es lo que dice, sino la manera como lo ordena: *impositivamente*, con pretensión de mando inexorable. Y esa esencia de lo jurídico corresponde a la función de seguridad. Si suprimimos la urgencia de un saber a qué atenerse en lo fundamental de las relaciones colectivas, de un saber a qué atenerse *ciertamente* y con la *seguridad* de que efectivamente será así (porque para imponerlo se empleará toda la coacción necesaria), ha desaparecido el sentido de Derecho.”<sup>399</sup>

---

<sup>399</sup> RECÁSENS SICHES, Luis: Tratado general de filosofía del derecho. 9 ed. México: Porrúa, 1986. p. 222-224

Más aún, si la finalidad secular moderna en torno a lo jurídico es que los sentidos de derecho confirmen, acto a acto, la conformación y objetivación moderna respecto los designios y destinos del hombre, la Filosofía del Derecho será el guardián de estos sentidos. Pero no para preservarlos en torno a la idea o ideal de Justicia. Al revés, para mantenerlos de acuerdo con el derecho positivo y su ordenamiento.

De este modo, la Filosofía del Derecho tendrá como objeto tratar de los discursos tanto sobre su propia fundación y fundamentación, respectivamente, autenticidad y autonomía, cuanto sobre los sentidos de derecho que se confeccionan desde el interior del ordenamiento jurídico como de su aplicación jurisprudencial.<sup>400</sup> Dicho de otro modo, la Filosofía del Derecho debe lograr poner a sí misma, mientras que pone el otro. Por consecuencia, el iusnaturalismo y iuspositivismo como mecanismos retóricos respecto uno u otro expediente, será fundamental, también, respecto a ella sobre sí misma. Y, además de los sinnúmero de sentidos de derecho, donde su papel no es definirlos tampoco criticarlos, sino mantenerlos bajo la concordia con el ordenamiento jurídico y la aplicación jurisprudencial.

Conforme la versión tradicional de la historia moderna sobre la Filosofía del Derecho, no por casualidad, también fenómeno moderno, esta es la síntesis de la filosofía o *physis* como el universo del ser o universo de la Naturaleza y del derecho, que es el universo del deber ser, el universo de la libertad.

En efecto, la relación entre la filosofía y el derecho tiene como intermedio los sentidos de derecho en torno a lo jurídico, así que la idea de Justicia o de lo justo no es finalidad de hombre y humanidad, sino medio de injerencia político y social, porque el progreso del hombre y su humanidad está atrapado a la sociedad como

---

<sup>400</sup> “Es curioso advertir que todos los trabajos de definición del Derecho aparte de sus múltiples discrepancias... se trata también siempre de concebir la aplicación del Ordenamiento jurídico de la conducta humana, como elaborándose o derivándose de los criterios generales positivos e indirectamente de la base primera metapositiva. Así pues, late siempre el propósito de establecer la regulación de una manera predeterminada y excluyendo todas las irrupciones fortuitas de la voluntad individual de quienes tiene que formular los mandatos. En esto se manifiesta la idea de que el Derecho debe satisfacer un deseo de certeza y de seguridad en las relaciones sociales... si bien la Justicia (y los demás valores supremos) representan el criterio axiológico que debe inspirar el Derecho, y si bien éste no quedará justificado sino en la medida en que cumpla las exigencias de tales valores, sin embargo, el Derecho no ha nacido en la vida humana por virtud de deseo de rendir culto u homenaje a la idea de Justicia, sino para colmar una ineludible urgencia de seguridad y de certeza de la vida social. La pregunta de por qué y para qué hacen Derecho los hombres no la encontramos contestada en la estructura de la idea de Justicia, ni en el séquito de egregios valores que la acompañan como presupuestos de ella, sino en un valor subordinado — la seguridad — correspondiente a una perentoria necesidad humana.” RECASENS SICHES, Luis: Tratado general de filosofía del derecho. 9 ed. México: Porrúa, 1986. p. 218

elemento histórico y civilizador (valor: derecho es moral<sup>401</sup>, orden y progreso: sujeto-persona, hombre)<sup>402</sup> y, luego, del género dicho humano bajo evolución (perspectiva: derecho es social: evolución, humanidad).<sup>403</sup> Desde este caso, los sentidos del derecho se determinan como una de las herramientas de concertación de estos propósitos (expectativa: derecho es Justicia: Civilización histórica: síntesis naturaleza y moral).<sup>404</sup>

De todas formas, desde su origen, la Filosofía del Derecho es una mezcla de filosofía moral y filosofía especulativa en torno a lo jurídico, es decir, la arquitectónica de todo el saber sobre lo jurídico es lo suyo<sup>405</sup>, así que su

---

<sup>401</sup> "Allí donde nos encontramos por primera vez ante una historia documentada, el Derecho civil tiene ya un carácter determinado, peculiar del efecto, estos fenómenos no tienen una existencia separada, son tan solo fuerzas y actividades singulares de un pueblo, inseparablemente unidas en la naturaleza, y que sólo aparentemente se revelan a nuestra consideración como cualidades especiales. Lo que las enlaza con el todo es la convicción común del pueblo, el propio sentimiento de necesidad inherente que excluye toda idea de un nacimiento causal y arbitrario." THIBAUT, Anton Friedrich Justus: La codificación: una controversia programática basada en sus obras. Madrid: Aguilar, 1970. Trad. José Días García. p. 54

<sup>402</sup> "a) suministrar criterios para la aplicación de las normas vigentes... la dogmática jurídica es una disciplina normativa... Es normativa en cuanto a su objeto, ya que éste consiste, esencialmente en normas. Sin embargo (...), un ordenamiento jurídico vigente no está compuesto sólo por normas, sino también por otros tipos de enunciados no estrictamente normativos, como definiciones y principios. Y, por otro lado, la producción, interpretación y aplicación del Derecho son operaciones que engloban no sólo normas, sino también hechos y valores. Pero la dogmática jurídica es también normativa en cuanto a su método: el jurista dogmático no busca analizar las normas jurídicas desde un punto de vista causal, explicando por qué una determinada norma en el sistema social, sino desde un punto de vista normativo, suministrando criterios para el desarrollo y funcionamiento del Derecho. Finalmente, la dogmática jurídica también es normativa en cuanto a su función, ya que contribuye, al mismo tiempo, su objeto de estudio (...) no parece posible establecer siempre una neta distinción entre las normas — el Derecho positivo — y las proposiciones normativas elaboradas por la ciencia del Derecho." ATIENZA, Manuel: Introducción al derecho. 4 ed. Barcelona: Barcanova, 1991. p. 278

<sup>403</sup> "(...) el saber jurídico tradicional es una actividad *valorativa*, y no simplemente descriptiva, en diversos sentidos. Es valorativa en la medida en que se orienta hacia la aplicación e interpretación del Derecho, ya que éstas no son nunca operaciones mecánicas, sino que presuponen y envuelven valoraciones. También es una actividad necesariamente valorativa en la medida que suministra criterios para modificar el Derecho. Y, en fin, la elaboración de un sistema conceptual que permita referirse al Derecho vigente exige contar con los valores que subyacen en las normas y principios de un ordenamiento jurídico. La dificultad aquí estriba en determinar hasta qué punto el jurista teórico se solamente a los valores plasmados en el ordenamiento, o bien se orienta en su labor según su personal sistema valorativo ... el punto de vista del dogmático del Derecho presupone la aceptación de las normas y, por lo tanto, de los valores del ordenamiento; pero los valores en que se inspiran los sistemas jurídicos, cuando se trata de Estados democráticos, son suficientemente amplios como para permitir interpretaciones muy diversas sin salirse de los límites trazados por los mismos." ATIENZA, Manuel: Introducción al derecho. 4 ed. Barcelona: Barcanova, 1991. p. 278

<sup>404</sup> "(...) la dogmática jurídica persigue una finalidad eminentemente práctica que se manifiesta en el desarrollo de las tres funciones a que antes se aludió. En consecuencia, la dogmática *jurídica no es una ciencia*, porque su objetivo no es el de conocer por conocer, sino el de conocer para actuar, para permitir la realización y evolución del Derecho positivo." ATIENZA, Manuel: Introducción al derecho. 4 ed. Barcelona: Barcanova, 1991. p. 278

<sup>405</sup> "(...) cuál es la unidad sistemática que prescribe la filosofía, entendida de acuerdo con ese concepto cósmico, desde el punto de vista de sus fines. Los fines esenciales no son todavía los supremos. Sólo uno de ellos (en una completa unidad sistemática de la razón) puede serlo. De ahí que, o bien constituyan el fin último, o bien sean fines subalternos que, en cuanto medios, forman necesariamente parte del primero. Este no es otro que el destino entero del hombre, y la filosofía relativa al mismo se llama moral. La superioridad de la filosofía moral



autenticidad y autonomía parecen ser expedientes de merma relevancia. En verdad, la autenticidad y autonomía deficientes, aunque se le aporte bajo estatuto científico según el discurso moderno, es la fuerza del cumplimiento de su encargo, así que ella se revela bajo múltiples papeles, además de ponerse protagonista y/o coadyuvante junto con otras ramas teóricas y prácticas jurídicas, exenta del coste de la pérdida de su clasificación, esto es, estatuto, metodología, quehacer desde teoría y ciencia de derecho, jurisprudencia, historia del derecho, sociología del derecho, teoría general del Estado, Teoría de la Justicia, etc.

En grado sumo, el argumento entonces es que la Filosofía del Derecho no está en crisis, tampoco es crisis referida a su estatuto y quehacer, pues que su fundación y fundamento no se definen *autónomos* tampoco auténticos.<sup>406</sup> Según Theodor Adorno, resulta que “(...) una filosofía que no admite ya la suposición de su autonomía, que ya no cree en la realidad fundamental en la *ratio*, sino que admite una y otra vez el quebrantamiento de la legislación racional autónoma por parte de un ser que no se le adecua ni puede ser objeto, como totalidad, de un proyecto racional, una filosofía así no recorrerá hasta el final el camino de los supuestos racionales, sino que se quedará plantada allí donde le salga al paso la irreductible realidad; si se adentra más allá en la región de las suposiciones, sólo

---

frente a cualquier otra aspiración racional explica que también los antiguos siempre entendieran por «filósofo», de modo especial, al moralista, e incluso en la actualidad se sigue llamando filósofo, por cierta analogía, a quien muestra exteriormente autodominio mediante la razón, a pesar de su limitado saber. La legislación de la razón humana (filosofía) posee dos objetos, naturaleza y libertad, y, consiguientemente, incluye tanto la ley de la naturaleza como la ley moral, primero en dos sistemas distintos y, finalmente, en un único sistema filosófico. La filosofía de la naturaleza se refiere a todo lo que es; la filosofía moral, sólo a lo que *debe ser*.” KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL MÉTODO, Capítulo III, “La arquitectónica de la razón pura”, A 840/ B 868], p. 652

<sup>406</sup> “(...) En cuanto la ciencia hace de lo contingente su objeto, ella misma se hace contingencia; tres palabras rectificadoras del legislador convierten bibliotecas enteras en basura. (...) Todas las demás ciencias han prestado a la humanidad, en este campo magníficos servicios. Sus creaciones rayan en lo prodigioso. Las ciencias naturales y las matemáticas ocupan el puesto de honor. Han llevado al hombre sobre las olas del océano y hasta las profundidades de la tierra, los canales, los ferrocarriles, el telégrafo, casi han suprimido las distancias; los microscopios han permitido penetrar en las maravillas de la naturaleza más ínfima, y los telescopios han abierto los espacios celestes; el rayo de luz se ha convertido en fiel dibujante de rasgos queridos. Las demás ciencias, por su parte, no se han quedado atrás. La psicología ha prestado un apoyo esencial en el arte de la educación, mejorando los métodos de enseñanza. También la mnemotecnia y la frenología se revelan útiles. ¿Cuál es, por el contrario, la ejecutoria de la ciencia jurídica? Afanoso busco en todas las direcciones, y lo que encuentro son formularios de negocios jurídicos y actos procesales, un sinnúmero de admoniciones, consejos, formas y cláusulas aparentemente encaminados a suplir la ligereza y proteger contra los pleitos y, finalmente, todo el aparato del proceso común, lleno de solidez y erudición; en una palabra, todo menos la manera más o menos, todo lo que debemos a los científicos del derecho en este aspecto. En cambio, buscaremos en vano una ayuda, una orientación de la ciencia en aquellas materias en que verdaderamente hace falta, es decir, en el perfeccionamiento del derecho general.” KIRCHMAN, Julius Hermann von: La jurisprudencia no es ciencia. 3 ed. Trad. Antonio Truyol y Serra. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales, 1983. p. 29; 52

podrá alcanzarlas de un modo puramente formal, y al precio de esa realidad en la que se sitúan las tareas que le son más propias.”<sup>407</sup>

En lo esencial, sobre el problema de este trabajo, es decir, si la Filosofía del Derecho es la nada o es absolutamente nada, no es desierto, tampoco es mera erudición y, mucho menos pretexto de esfuerzo filosófico, estos interrogantes. Para aclarar, el argumento es que si la Filosofía del Derecho está en crisis (según los contemporáneos), no es a causa de ser endeble desde el punto de vista científico — su estatuto o fundación, tampoco, desde el punto de vista prudencial — su quehacer o fundamentación. Y, mucho menos, a la razón de que ella no logre incardinar la coherencia de los sentidos del derecho con la precisa unidad de su fuente, el ordenamiento jurídico. O, más aún, a causa de que el sentido de derecho no se define único, sino plural en virtud de la sociedad que se ha puesto compleja hoy, así que las demandas sociales son demasiado plurales para mecanismos jurídicos demasiado sencillos.

En la mejor de las circunstancias, la revisión de la Filosofía del Derecho no es de estatura epistemológica, como así osa diagnosticar los iusfilósofos contemporáneos, sino que ontológica. La razón es que los elementos que conllevan la formación de la Filosofía del Derecho ya se la establecen crisis tanto por sí misma y como ante el otro. Es decir, la órbita de elaboración ontológica de «la nada» secular moderna se la implica definitivamente, gracias a su condición saber relevo.

La idea de la historiografía secular moderna respecto el derecho es que se trata de una configuración del progreso del hombre y de la evolución de la humanidad, a través de la sociedad. Por lo tanto, el saber relevo en torno a lo jurídico, entonces, toma el siguiente camino. Si el hombre es guión de su universo (ontología) y si el hombre es que encanta y canta su banda sonora (epistemología), aunque no sea él el dueño patente (metafísica).

No obstante, la Filosofía del Derecho no es contaminada por este historicismo, sino que es el producto de ello. Así que juega Naturaleza (lo natural y lo moral) *versus* Humanidad (lo sobrehumano),<sup>408</sup> desde el proyecto civilizatorio y humanista

---

<sup>407</sup> ADORNO, Theodor W.: Actualidad de la filosofía. Trad. José Luis Arantegui Tamayo. Barcelona: Paidós, 1991. p. 101

<sup>408</sup> “Pero esta conexión orgánica del Derecho con el modo de ser y el carácter del pueblo se confirman el transcurso del tiempo, aspecto en el que también puede compararse con el lenguaje. Lo mismo que para éste, para el Derecho tampoco hay ningún momento de pausa absoluta: el Derecho está sometido al mismo movimiento y a la misma evolución que todas las demás tendencias del pueblo, e incluso esta evolución está regida por la misma ley de necesidad interna que aquel fenómeno más temprano. El Derecho, pues, sigue

secular,<sup>409</sup> con el objeto de garantizar que los sentidos de derecho se animen y se acoplen al sentido de ordenamiento jurídico.<sup>410</sup> Esta es la versión del discurso secular moderno respecto lo jurídico, o sea, lo jurídico se define según la altura y tamaño de este ordenamiento, su extensión y consecuencias.

Desde entonces, la Filosofía del Derecho es la síntesis y la concordia de Orden y ordenamiento hacia lo jurídico.

Para ilustrar, vale traer a la colación las palabras de Luis Recásens Siches: “por ejemplo, el Código Civil, el Código Penal, el Parlamento, los jueces, los policías, etc. — está constituido por un conjunto de actividades y de obras reales de los hombres; obras y actividades insertas en su vida, condicionadas por ella, en las cuales late la referencia a unos valores (seguridad, Justicia, utilidad común, etc.); es decir, late el propósito intencional de realizarlos. Esos valores serán los criterios, las ideas que lo jurídico trata de orientarse; pero el Derecho positivo no está constituido

---

creciendo con el pueblo, se perfecciona con él y finalmente muere, al perder el pueblo su peculiaridad. Pero esta evolución interna, que también tiene lugar en la época de cultura, presenta una gran dificultad para su estudio... La síntesis de este punto de vista es, pues, que todo Derecho nace como derecho consuetudinario, según la expresión no del todo acertada del lenguaje dominante; es decir, todo Derecho es originario primeramente por la costumbre y las creencias del pueblo y después por la jurisprudencia y, por tanto, en todas partes en virtud de fuerzas internas, que actúan calladamente, y no en virtud del arbitrio de un legislador.” THIBAUT, Anton Friedrich Justus: La codificación: una controversia programática basada en sus obras. Madrid: Aguilar, 1970. Trad. José Díaz García. p. 56-58

<sup>409</sup> **El proyecto civilizatorio e humanista secular moderno bajo la fundación de Dios y fundamento del hombre se revela a continuación:** “El hombre, dotado de la facultad de comprender los principios las leyes y la causa suprema del mundo, y susceptible por tanto de un perfeccionamiento indefinido, está destinado a la vida social, que le hace encontrar la seguridad y la asistencia que necesita para su desarrollo. Por su nacimiento se hace miembro de la primera sociedad, de la familia; las familias, al ramificarse, uniéndose entre sí por el lazo de la gentilidad y fijándose sobre un suelo común, forman comunidades, cuya unión ó federación constituye en seguida en una cohesión más o menos fuerte un estado más extenso. El estado social es el estado primitivo y natural del hombre. No ha habido, pues, estado de aislamiento individual anterior a sociedad, como lo han imaginado algunos escritores; aun los pueblos salvajes conocen lazos sociales más ó menos duraderos, y están sometidos á ciertas instituciones y autoridades sociales. La familia primer centro social, encierra ya todos los elementos de la actividad humana, los cuales se desarrollan en seguida y se desprenden en los dominios más vastos de la sociabilidad, toman direcciones diversas y se constituyen en funciones sociales particulares. La familia, el foco religioso más antiguo con el altar en su santuario, la primera escuela, el más antiguo taller, se constituye también como primera institución y autoridad del derecho. Tan pronto como se forma una comunidad humana, aparece el derecho como un principio necesario para arreglar las relaciones entre sus miembros. Toma, pues, su origen en la familia para fijar las relaciones recíprocas de los esposos entre sí y con los hijos, habida consideración á la obediencia, á la autoridad y á las funciones que incumben á cada miembro. Esta aplicación del derecho en el seno de la familia se extiende en seguida sucesivamente á todos los grados ulteriores de la sociabilidad humana.” [letra negrita añadida] AHRENS, E.: Derecho natural o filosofía del derecho. Completado en las principales materias con ojeadas históricas y políticas. 4 ed. Trad. D. Pedro Rodríguez Hortelano y D. Mariano Ricardo de Asensi. Madrid: Librería Editorial de Don Carlos Bailly-Bailliere, 1889. p. 7-8

<sup>410</sup> “no existe una única ciencia del Derecho, sino una pluralidad de saberes que tienen como objeto de reflexión el Derecho: la dogmática jurídica, la teoría general del Derecho, el Derecho comparado, la sociología del Derecho, la Filosofía del Derecho... Estos distintos saberes jurídicos tienen un estatus epistemológico distinto (...).” ATIENZA, Manuel: Introducción al derecho. 4 ed. Barcelona: Barcanova, 1991. p. 275

por puras esencias de valor, aunque le aliente la intencionalidad de guiarse por ellas, y aunque pueda contener una mayor o menor realización positiva de ellas. El Derecho no es pura idea de la Justicia ni de las demás calidades de valor que aspire a realizar; es un trabajo — obra humana — de interpretación y de realización de esos valores, aplicados a unas circunstancias históricas. Y, por tanto, el Derecho contiene elementos de esa realidad histórica. Resulta, pues, que tampoco hemos hallado el Derecho como habitante de la zona de los valores, aunque con ella guarde una necesaria relación. Debemos, pues, seguir nuestro recorrido por las regiones del Universo hasta que encontremos aquella en la que el Derecho anida. ¿Dónde se encuentra el Derecho? ¿Qué jaez de cosa es eso que llamamos Derecho? Al colocar de nuevo en otra zona del Universo la advertencia de que tampoco en ella habita el Derecho, hemos dado un paso más en la empresa de circunscribirlo; y también hemos tenido ocasión en estas últimas reflexiones de que se empiecen a dibujar algunos de sus rasgos esenciales. Hemos caído en la cuenta de que el Derecho es algo que los hombres fabrican en su vida y que lo viven en ella con el propósito de realizar unos valores. Con esto, presentimos que habremos de encontrar lo jurídico en la vida humana.”<sup>411</sup>

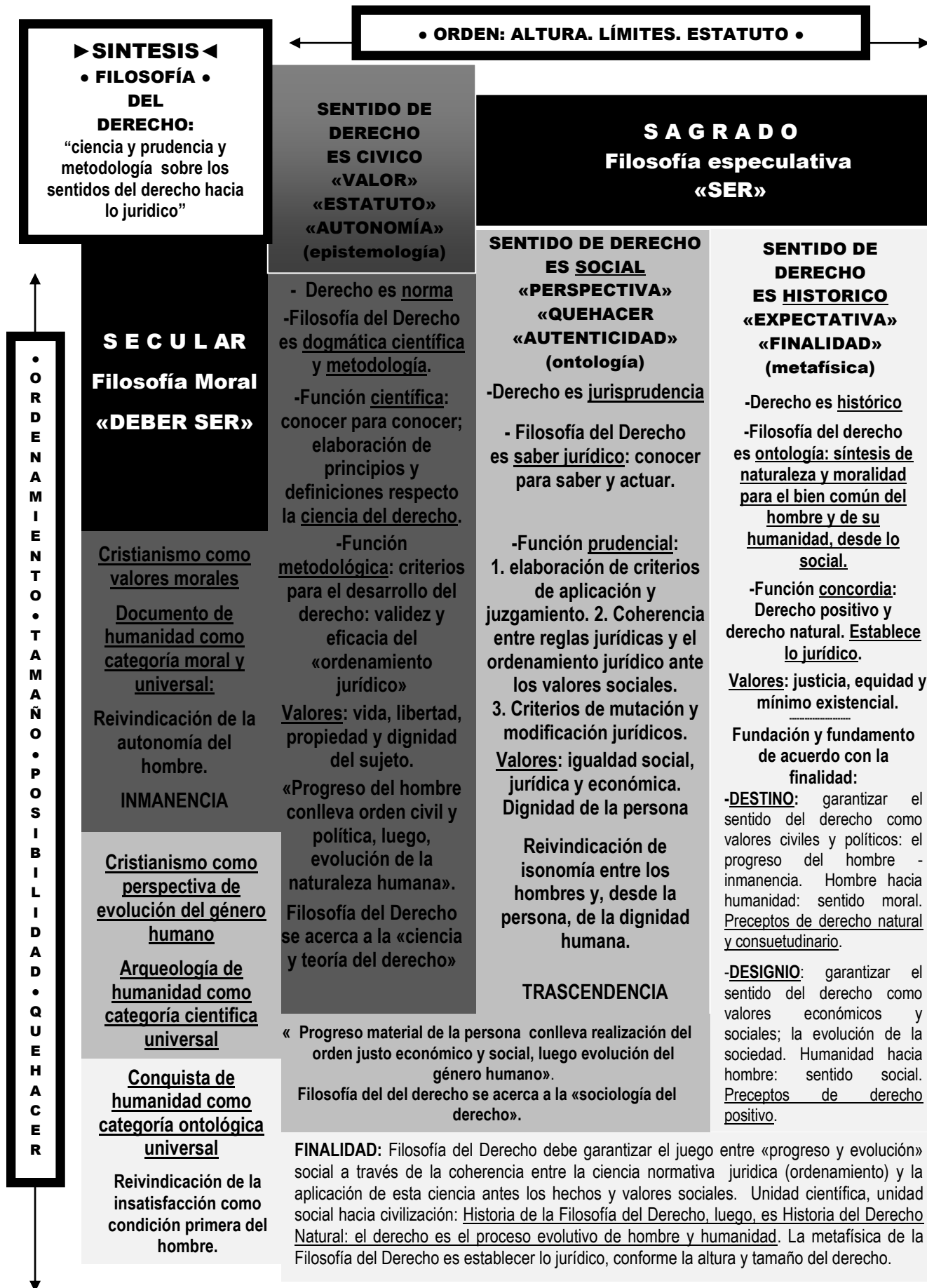
A continuación, el resumen de la perspectiva de la Filosofía del Derecho según la historia del pensamiento secular moderno, bajo el sentido exegético de la propedéutica de «la filosofía del hombre paradoja». A continuación se da continuidad a la reflexión iusfilosófica de este apartado.

---

<sup>411</sup> RECÁSENS SICHES, Luis: Tratado general de filosofía del derecho. 9 ed. México: Porrúa, 1986. p. 71-72.

# TABLA II – FILOSOFÍA DEL DERECHO

según el discurso de secularización moderna.



Ahora bien, la clave de bóveda es comprender la relación filosofía y derecho, así que desde la revisión de la exégesis del discurso secular moderno sobre la Filosofía del Derecho, tanto conforme el diagrama anterior, como desde la revisión de la exégesis de la filosofía del hombre paradoja, en este caso, el último diagrama del apartado anterior. En suma, la concordia entre la revisión de la Filosofía del Derecho, — estatuto y quehacer —, empieza por el sentido relacional entre derecho y filosofía y los sitios que, en cada interpretación, se elige.

En otras palabras, la Filosofía del Derecho para el discurso secular moderno es lo que establece lo jurídico, como una de las ontologías de los saberes y conocimientos especulativos y prácticos de la Modernidad.

En dirección contraria, la Filosofía del Derecho para la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja, establece la «Civilización Jurídica», respecto al fenómeno de su época y todos los fenómenos pasados y futuros en torno al jurídico que, desde ahí, asumen esta interpretación.

En el primer caso, la Filosofía del Derecho es un fenómeno epistemológico, así que su autenticidad y autonomía se quedan sometidas a la teoría y práctica en torno a lo jurídico que, curiosamente, ella misma se lo pone y se lo discute.

En el segundo caso, la Filosofía del Derecho es un fenómeno ontológico, así que su autenticidad y autonomía se quedan transversales en torno al propósito de Civilización Jurídica.

Desde la primera interpretación, si la Filosofía del Derecho, aunque no sea responsable directamente de su manejo, comete fallos a la vez que intenta aclarar el sentido de derecho referido a un caso concreto o situación hipotética del universo jurídico. Luego, ella se pone crisis y, por obvio, de carácter epistemológico — nihilismo es causa de crisis (negativo) y causa de superación de la crisis (positivo), luego, marco de la razón doble.

Aparte, desde la segunda interpretación, la Filosofía del Derecho no se cuaja crisis, sobre todo porque la hipótesis de investigación es que ella es nada, una relación ficticia entre filosofía y derecho, la cual no tiene la fuerza historicista y positivista que se la creen — nihilismo es el origen de las muchas relaciones entre filosofía y derecho, más allá de la confección de conectores entre ellos, luego marco planetario.

De todas formas, la revisión de la Filosofía del Derecho, si epistemológica, esto es, exclusivamente racional, instrumental y deductiva; o, si ontológica, así que se parte del problema de que la Filosofía del Derecho tiene sus recursos atrapados a

los límites (altura) y posibilidades (tamaño) entre ciencia y prudencia desde el universo jurídico de «lo jurídico»<sup>412</sup>, debe empezar por la investigación de la expresión iusfilosófica de cada época, más allá del historicismo secular moderno. No obstante, este modo de revisar no aleja el análisis de sus elementos de enlace, en cada espacio histórico. Y, en este caso, desde la conformación de lo natural, más allá de la tradicional configuración de la naturaleza, pues que todo que el hombre crea y elabora es de todo ya transformado algo.

En la forma prevista, lo que pasa es que la historia del Derecho Natural, como proceso de evolución del derecho y, luego, de la iusfilosofía, hacia la Filosofía del Derecho, la «ilustración jurídica», pues, se engancha a los axiomas modernos que, a su parte, son dibujos fijos de hombre y humanidad.

Por consecuencia, si la Filosofía del Derecho es síntesis de moral y naturaleza, el argumento de que aporta fundación en la razón doble se concreta, así que ellas es paradoja tal cual y, por evidente, el recorrido filosófico jurídico se la presenta como nada, nihil negativum, tanto por el criterio de la autonomía científica como por el criterio de la autenticidad prudencial.

---

<sup>412</sup> “En el marco histórico del mundo moderno, el ordenamiento jurídico está apoyado en el Poder. El fundamento último de la validez de un sistema jurídico está en el Poder. Cuando hablamos de Poder, queremos decir sobre todo, aunque no exclusivamente, poder de Estado, que es la forma de organización moderna del poder político. Pero no queremos dar al binomio Derecho-Estado un carácter excluyente. Lo importante es que en la sociedad moderna el Derecho funda su validez en la posibilidad que tiene el poder, en última instancia, en caso de incumplimiento, de imponerlo por la fuerza. Ese poder suele ser el poder del Estado, pero no es una identificación esencial. Puede ocurrir que el poder en una sociedad concreta lo detente un grupo social que no sea el Estado. Piénsese en una situación revolucionaria donde los enemigos del Estado controlan una parte del territorio e imponen en ella su Derecho. (...) el Derecho funda su validez en el poder efectivo que domina el ámbito territorial de ese Ordenamiento jurídico, y normalmente ese poder efectivo será el Estado, forma moderna del poder político. En un primer momento del mundo moderno, será el Estado absoluto, más tarde el Estado liberal, y hoy el Estado social. Si el poder no es efectivo, y la resistencia de los destinatarios de las normas hace mayoritariamente ineficaz un Ordenamiento jurídico, éste podrá perder su validez, pero esta afirmación no modifica, sino que confirma nuestro anterior aserto — el Poder fundamenta la validez del Derecho — y en este caso la resistencia de los destinatarios constituiría un poder más efectivo que el encargado de imponerlo. **En definitiva, que a ese nivel general del Ordenamiento jurídico, la validez y la eficacia vienen a coincidir. Solo un poder que es efectivo, que fundamenta la validez. Naturalmente, la validez y eficacia de un Ordenamiento será facilitada — o dificultada e impedida de los destinatarios de las normas. Este problema debe, por otro lado, plantearse siempre a nivel general del Ordenamiento jurídico, y no a nivel de una norma concreta. Si se plantea en este nivel particular se pueden obtener conclusiones erróneas, porque una norma puede no ser eficaz y seguir siendo válida, y puede ser creada al margen del poder. Pero el Ordenamiento en su conjunto, y las normas que surgen al margen del poder, al integrarse en el conjunto del Ordenamiento, se fundamentan también, en última instancia, en ese poder en que se apoya todo el Ordenamiento. En resumen, que la legalidad, el Ordenamiento jurídico, se fundamenta, a nivel de validez por el poder que la sostiene, que, como decíamos en otro trabajo, “es quien apoya a la norma fundamental o a la norma de reconocimiento”, fundamento, desde dentro del Derecho, de todas las demás normas. Así, la coactividad es un elemento esencial del Derecho, y le viene desde fuera, desde el Poder en que éste se apoya.” [letra negrita añadida] PECES-BARBA, Gregorio: Libertad, poder, socialismo. Madrid: Civitas, 1978. p. 232-233**

Por oportuno, aparte de la labor iusfilosófica contemporánea, el problema no es ampliar los límites y posibilidades de la estructura y contenidos dichos *iusfilosóficos* en torno al ejercicio iusfilosófico sobre el sentido de derecho como «valor: derecho es norma, estatuto», como «perspectiva: derecho es jurisprudencia, quehacer» hacia «expectativa: derecho es historia del encuentro de lo moral con lo natural, es decir, ideal de historia cosmopolita de Derecho Natural respecto la Civilización terrenal.<sup>413</sup>

En verdad, el gran calado filosófico es sacar la producción de los sentidos de derecho de la creación y elaboración exclusiva del marco de la razón doble y sus consecuencias, a través de los límites y posibilidades de la existencia y, luego, actuación desde lo jurídico secular moderno. En resumen, hace falta libertar la Filosofía del Derecho, a pesar de el entendimiento de crisis o no, del entrecorte «doble: positivismo-iusnaturalismo».

Respecto a la cuestión la autonomía surge ella a medida que reflexiona sobre su propia fundación y fundamento al mismo tiempo que cumple las funciones de su estatuto, desde la propia condición teórica (alma y conciencia; naturaleza).

---

<sup>413</sup> (...) la justificación de la dogmática se vuelve muy compleja. Dos son las críticas fundamentales: la escasa relevancia práctica y la falta de rigor metodológico. Existe una opinión bastante generalizada según la cual la dogmática es irrelevante porque **no resuelve los problemas más importantes de la sociedad.** (...) Otros se quejarán de que los supuestos de la dogmática están sesgados ideológicamente y que a través de las categorías dogmáticas no se puede explicar de forma adecuada el derecho. También se aducirá que a medida que progresa se torna más esotérica, y el vulgo (...) no entiende ya **el derecho que se separa del espíritu y el sentimiento del pueblo. El círculo de destinatarios de la dogmática se vuelve cada vez más reducido. El saber jurídico es más complejo, difícil de entender y, por tanto, mucho más difícil de juzgar y de utilizar pro aquel que no pertenezca a ese círculo.** Ahora bien; esa acusación de irrelevancia carece de sentido. La ciencia no puede resolver todos los problemas que se plantean (...) **La ciencia sólo se plantea problemas que se pueden solucionar dentro de su marco. La ciencia no resuelve cualquier problema. Si se acusa a la dogmática de que es incapaz de solucionar los conflictos sociales con seguridad y Justicia, y por esa razón se le niega estatuto científico,** también se debe negar científicidad a la biología porque no resuelve el enigma del origen del cáncer. La crítica de la irrelevancia práctica puede conducir a negar estatuto científico a la mayoría de las ciencias maduras. Un segundo punto de interés: **el esoterismo.** Un saber — por ser esotérico — no pierde su estatuto científico. Más bien el fenómeno es al revés — según Kuhn —, una de las características de la ciencia madura es que sólo pretende tener audiencia en los estrechos límites de la comunidad científica. **La ciencia es el mejor de los conocimientos que poseemos, pero no todo problema se puede resolver a través de ella. Quien sienta malestar porque la ciencia no resuelve los problemas más importantes, no ha entendidos los límites del saber científico.** Por otra parte, la acusación de irrelevancia es ingenua porque, ciertamente, la dogmática jurídica resuelve problemas importantes, ocupa un lugar destacado en el campo de la decisión jurídica y tiene unas funciones sociales determinadas. (...) una de las causas del malestar entre los juristas es la falta de rigor metodológico. La ciencia jurídica está atrasada porque no ha adoptado el método de la ciencia. Creo, sin embargo, que exigir rigor metodológico externo a la ciencia jurídica es excesivo porque las propias ciencias carecen de unos procedimientos que garanticen — de una forma definitiva — el descubrimiento y la justificación de la verdad. Es muy posible que muchas ciencias maduras no pasaran el test establecido por los metodólogos de la ciencia. Si ello fuera cierto resultaría absurdo exigir a la ciencia jurídica mucho más que a cualquier otra ciencia.” [letra negrita añadida] CALSAMIGLIA, Albert: Introducción de la ciencia jurídica. 3 ed. Barcelona: Ariel, 1990. p. 13; 15: 16.



Dicho de otro modo, se establecen sus principios y sus elementos de acuerdo con la teoría y la ciencia del derecho, la cual, a su vez, suele aportar los fundamentos científicos y metodológicos propios del derecho positivado particular. Las semejanzas entre derechos positivados particulares conlleva a la teoría y ciencia del derecho nacional e internacional y, ahora, supranacional y comunitario, así que la ciencia<sup>414</sup> del derecho emplea su metodología para comprender todos estos fenómenos y, luego, la Filosofía del Derecho se los abarca a través del análisis y crítica que les saque toda coherencia en torno del entendimiento de unidad de sentido jurídico, a pesar del abanico de ramas de derecho.

Desde la misma hipótesis, Filosofía del Derecho se expone dogmática jurídica y, luego, metodología.<sup>415</sup> Dogmática y metodología permiten la enseñanza de la Filosofía del Derecho, así que, también se preforma doctrina y luego cátedra. Ciencia, cátedra y doctrina de dogmática y metodología jurídica se abrigan de acuerdo con el sentido de historia que se les homogeneidad especulativa y aplicación práctica, cuya autoridad es el discurso de la evolución del derecho a lo

---

<sup>414</sup> “(...) defino el conocimiento que llamamos CIENCIA como la evidencia de verdad deducida de algún comienzo o principio de sentido. Pues la verdad de una proposición no es nunca evidente hasta que concebimos el significado de las palabras o términos en los que consiste, los cuales son siempre concepciones de la mente. Tampoco podemos recordar esas concepciones sin la cosa que las produce, mediante nuestros sentidos. El primer principio del conocimiento consiste, por tanto, en que tenemos tales y cuales concepciones: el segundo, en que hemos llamado así a las cosas debido a las cuales hay concepciones; el tercero, en que hemos unido esos nombres de manera que sean auténticas proposiciones; el cuarto y último consiste en que hemos unido esas proposiciones de modo que sean concluyentes. A través de esos cuatro pasos se conoce y evidencia la conclusión, y se dice que la verdad de la conclusión llega a ser conocida. De esos dos tipos de conocimiento, el primero es la experiencia del hecho y el último la evidencia de la verdad...” HOBBS, Tomas: Elementos de Derecho Natural y Político. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979. p. 137-139

<sup>415</sup> “Sobre dogmática y metodología jurídicas respecto el ámbito de estatuto jurídico o teoría normativa del derecho “1) Su **objeto de estudio es un sistema o subsistema jurídico dotado de vigencia**. Esta nota permite diferenciar a la dogmática jurídica de la teoría general del Derecho, cuyo objeto es el Derecho en general, pero no un sistema jurídico en particular, del Derecho comparado, que efectúa análisis en los que entran en juego más de un sistema jurídico, y de la Historia del Derecho, que se ocupa del Derecho que estuvo vigente en el pasado. 2) Las proposiciones de la dogmática jurídica se efectúan **desde un punto de vista interno o normativo**, en el sentido de que quien las emite: a) se encuentra entre los mismos destinatarios de las normas y parte de la aceptación de las normas vigentes como criterio exclusivo de regulación del comportamiento; b) por lo tanto, no las considera como simples medios que cabe utilizar y manipular para lograr un cierto fin. Todo ello hace que en la elaboración dogmática se produzca ya aproximación entre el sujeto y el objeto de la investigación mucho mayor de lo que ocurre en el caso de las otras disciplinas sociales. Por otro lado, la característica señalada en a) permite diferenciar a la dogmática jurídica de la sociología del Derecho y la característica b), de la política jurídica. Sin embargo, la autonomía de la dogmática en estos dos sentidos es una cuestión bastante discutida (...) 3) La dogmática jurídica, en relación con el sistema jurídico, cumple las tres siguientes funciones: a) suministrar criterios para la aplicación de las normas vigentes; b) suministrar criterios para el cambio del Derecho en las diversas instancias en que éste tiene lugar; c) elaborar un sistema conceptual con vistas a conseguir los dos anteriores objetivos.” [letra negrita añadida] ATIENZA, Manuel: Introducción al derecho. 4 ed. Barcelona: Barcanova, 1991. p. 275-276

largo de la historia, a través del Derecho Natural, según la versión historicista moderna.

Desde esta añadidura, lo novedoso no se queda por cuenta de la creación de la Filosofía del Derecho, sino que de la elaboración de una dogmática y metodología iusfilosófica que se fijan en una versión particular de la historia del pensamiento jurídico. Desde este modo, esta versión se lo codifica uno, desde el hilo conductor de evolución de los designios y destinos del hombre y humanidad hacia la Civilización.<sup>416</sup>

Para así decirlo, la estructura iusfilosófica siempre ha existido: ciencia, doctrina y cátedra, aunque exenta del factor de síntesis historicista (evolución) y positivista (estatal), es decir, la sociedad evoluciona a través del derecho que, a su turno, se la emplea orden y progreso, es decir, “la conservación de la existencia es la suprema ley de la creación animada, y así se manifiesta instintivamente en todas las criaturas; pero la vida material no es toda la vida del hombre, tiene que defender además su existencia moral, que tiene por condición necesaria el derecho; es, pues, condición de tal existencia que posea y defienda el derecho. El hombre sin derecho, se rebaja el nivel del bruto; así los romanos no hacían más que sacar una lógica consecuencia de esta idea, cuando colocaban a los esclavos, considerados desde el punto de vista del derecho abstracto, al nivel de animales.”<sup>417</sup> Desde ahí está el axioma científico respecto la epistemología iusfilosófica, así que la función de la Filosofía del Derecho es, también, facilitar la validez de la norma jurídica, desde su ordenamiento jurídico.<sup>418</sup> Resumiendo, se pone al descubierto el sentido

---

<sup>416</sup> “Un conocimiento de Estado libre de ideología y, por ende, liberado de toda metafísica y mística, no puede hacerse cargo de su esencia si no lo capta conceptualmente como una formación social, como un orden de la conducta humana, según ya se ha efectuado en la investigación precedente. Es usual caracterizar al Estado como una organización política. Pero así sólo se expresa que el Estado es un orden coactivo. Puesto que el elemento específicamente «político» de esa organización reside en la coacción ejercida de hombre a hombre, regulado por ese orden; en los actos coactivos que ese orden estatuye. Se trata justamente de aquellos actos coactivos que el orden jurídico enlaza a las condiciones que determina. Como organización política, el Estado es un orden jurídico. Pero no todo orden jurídico es un Estado. Ni los órdenes jurídicos preestatales de las sociedades primitivas ni el orden jurídico supra o interestatal, del derecho internacional, configuran un Estado. Para llegar a ser un Estado en el sentido estricto y específico de esa palabra, es decir, tiene que instaurar órganos que funcionen con división de trabajo, para la producción y aplicación de las normas que lo constituyen: tiene que exhibir cierto grado de centralización. El Estado es un orden jurídico relativamente centralizado.” KELSEN, Hans: Teoría pura del derecho. 5 ed. Trad. Roberto J. Venengo. México: Editorial Porrúa S. A., 1991. p. 291

<sup>417</sup> IHERING, Rudolf: La lucha por el derecho. Trad. Adolfo Alas. Madrid: Doncel, 1976. p. 64

<sup>418</sup> “(...) la norma que representa el fundamento de validez de otra norma, es, en su respecto, una norma superior; pero la búsqueda del fundamento de validez de una norma no puede proseguir hasta el infinito como la búsqueda por la causa de un efecto. Tiene que concluir en una norma que supondremos la última, la suprema. Como norma suprema tiene que ser presupuesta, dado que no puede ser impuesta por una autoridad cuya

de la concordia, — aunque el derecho no se lo tenga —, de la acción civil y moral respecto el hombre hacia la humanidad.

Por ende, desde el sentido de valor respecto lo jurídico, la Filosofía del Derecho se pone al servicio de la teoría normativa del derecho o de la norma fundamental<sup>419</sup>: extraer el sentido de la dogmática jurídica significa extraer los sentidos de derecho, principios, elementos y causas que dan coherencia interna a las normas jurídicas, las cuales, concertadas según una orden, expresan el sentido de valor que, en el caso moderno, es el sentido de validez y eficacia normativa o legalidad.<sup>420</sup> En suma, el estatuto iusfilosófico gravita en torno a la noción de

---

competencia tendría que basarse en una norma aún superior. Una norma semejante, presupuesta como norma suprema, será aquí designada como norma fundante básica (Grundform). Todas las normas cuya validez pueda remitirse a una misma norma fundante básica, constituyen un sistema de normas, un orden normativo. La norma fundante básica es la fuente común de la validez de todas las normas pertenecientes a uno y al mismo orden. Que una norma determinada pertenezca a un orden determinado se base en que su último fundamento de validez lo constituye la norma fundante básica de ese orden. Esa norma fundante es la que constituye la unidad de una multiplicidad de normas, en tanto representa el fundamento de la validez de todas las normas que pertenecen a este orden.” KELSEN, Hans: Teoría pura del derecho. 5 ed. Trad. Roberto J. Venengo. México: Editorial Porrúa S. A., 1991. p. 202

<sup>419</sup> “(...) **la norma fundamental es el criterio supremo que permite establecer la pertenencia de una norma a un ordenamiento**, en otras palabras, **el es fundamento de validez de todas las normas del sistema. No es sólo la exigencia de la unidad del ordenamiento, sino también la exigencia de fundar la validez del ordenamiento lo que lleva a postular la norma fundamental, la cual es, asimismo, el fundamento de validez y el principio unificador de las normas de un ordenamiento. Y puesto que un ordenamiento presupone la existencia de un criterio para establecer la pertenencia de las partes al todo y de un principio que lo unifique, no podría existir ordenamiento sin norma fundamental. Una teoría coherente del ordenamiento jurídico no puede estar disociada de la teoría de la norma fundamental.** Al respecto cualquiera podría preguntar: ¿Y en qué se fundamenta la norma fundamental? Gran parte de la dificultad para admitir la existencia de la norma fundamental se deriva de las objeciones que se formulan a esta pregunta. Hemos dicho varias veces que la norma fundamental es un presupuesto del ordenamiento, que cumple en un sistema normativo la misma función que cumplen los postulados en un sistema científico, siendo éstos las proposiciones primarias de las cuales se deducen otras, sin que a su vez sean deducibles. Los postulados se imponen por convención o por pretensión de evidencia. Lo mismo se puede decir de **la norma fundamental: ésta es una convención o, si se quiere, una proposición evidente que se coloca en el vértice del sistema porque con ella se pueden relacionar todas las normas. A la pregunta ¿en qué se fundamenta esta norma?, se debe responder que la norma fundamental no tiene ningún fundamento, porque si lo tuviese dejaría de ser la norma fundamental, ya que habría una norma superior de la cual dependería. Quedaría entonces planteado el problema de esta nueva forma, problema que sólo podría ser resuelto acudiendo a otra norma, o bien aceptando la nueva norma como postulado. Todo sistema tiene un origen. El preguntarse qué se encuentra detrás de ese comienzo es un problema infecundo. La única respuesta que se puede dar a quien desee saber cuál es el fundamento del fundamento es que para saberlo se necesita salir del sistema. Por tanto, en lo que respecta al fundamento de la norma fundamental se puede decir que se trata de un problema no en sentido jurídico, o sea, del sistema que se basa en la postulación de la norma fundamental.” [letra negrita añadida] BOBBIO, Norberto: Teoría de la ciencia jurídica. Trad. Luigi Bagolini y G. Ricci. Torino: Giappichelli, 1950. p. 179-182**

<sup>420</sup> “Si se pregunta por el fundamento de validez de una norma jurídica perteneciente a determinado orden jurídico, la respuesta sólo puede consistir en referir a la norma fundante básica de ese orden; es decir, consiste en la afirmación de que esa norma fue producida conforme a la norma fundante básica. (...) Como se trata de la norma fundante básica de un orden jurídico, esto es, de un orden que estatuye actos coactivos, el enunciado que describe esa norma, el enunciado básico del orden jurídico estatal en cuestión, reza: los actos coactivos deben realizarse bajo las condiciones y en la manera que estatuyen la primera constitución histórica del Estado

«poder-norma» el sentido de derecho es la relación existente de lógica y deducción entre principios, reglas y normas de acuerdo con un supuesto de unidad: el ordenamiento jurídico o, a lo mejor, la altura del universo jurídico.<sup>421</sup>

En total, en cuanto al criterio de autenticidad de la Filosofía del Derecho, éste se revela a través del abrigo que da al sentido del derecho en aplicación. Es decir, los criterios de hermenéutica de las normas jurídicas ante los casos concretos, las fuentes de criterio de aplicación judicial. En fin, todo que se relaciona con la práctica del derecho según la *praxis* social (cuerpo, voluntad; libertad.) del hombre paradoja moderno.<sup>422</sup> El axioma respecto el quehacer es que “El Derecho es un precepto

---

y las normas impuestas de conformidad con ella (en forma abreviada: uno debe comportarse como la constitución lo prescribe).” KELSEN, Hans: Teoría pura del derecho. 5 ed. Trad. Roberto J. Venengo. México: Editorial Porrúa S. A., 1991. p. 207

<sup>421</sup> “Desde el Ordenamiento jurídico la relación Poder y Derecho se entiende coherentemente. El Poder, que es normalmente el poder del Estado soberano, produce gran parte del Derecho que forma el Ordenamiento jurídico, bien directamente a través de la ley y de otras formas inferiores de Derecho escrito — normas reglamentarias procedentes del poder soberano que se complejiza y pluraliza —, bien indirectamente a través de la recepción, por los órganos establecidos al efecto con el propio Ordenamiento, de normas producidas con anterioridad por otras fuerzas o poderes sociales, así por ejemplo la costumbre. Asimismo, se produce indirectamente cuando a través de una norma del Ordenamiento se delega en sectores sociales la producción de normas-autonomía de la voluntad (que se expresa fundamentalmente a través del contrato) o a través del nuevo contractualismo que se puede manifestar incluso en el ámbito del Derecho público o en sectores fronterizos al mismo, en los supuestos del Derecho sindical o de la regulación de las relaciones industriales a través de convenios colectivos, o del Derecho social, entendiéndolo como tal el que surge, por supuesto por delegación de una norma del Ordenamiento, de organizaciones sociales expresivas del pluralismo estructural de la sociedad como pueden ser asociaciones, clubes, entidades de todo tipo, partidos políticos, etc. Un ejemplo eminente son los estatutos de los partidos políticos, que forman parte del Ordenamiento jurídico, en tanto que éste les reconoce efectos en parcelas importantes del Derecho. Así por ejemplo en España, decisiones tomadas en el ámbito del Derecho estatutario de un partido político tienen repercusiones externas, como el cese de un Alcalde, de un concejal o de un diputado provincial. Todo ese complejo de normas jurídicas directas, las leyes, las disposiciones reglamentarias y las decisiones de los tribunales — que crean normas individuales y normas generales y también ejercen funciones de producción normativa — e indirectas, en función de reconocimiento o delegación del propio Ordenamiento, están apoyadas por el Poder del Estado Soberano que con su efectividad supone (...) el último fundamento de la validez del Ordenamiento, y al mismo tiempo de su eficacia. Esta afirmación no es contradictoria sino complementaria con la (...) de que muchas normas del Ordenamiento tienen como contenido la regulación del uso de la fuerza. Y, por supuesto, también estas normas que regulan el uso de la fuerza, necesitan como el resto del Ordenamiento, el apoyo del poder político, como poder de hecho para su validez en última instancia, aunque ellas mismas regulen jurídicamente a ese poder y sean uno de los instrumentos de legalización. Porque, efectivamente, el poder, que es un hecho, a través especialmente de esas normas que regulan el uso de la fuerza, se racionaliza, se legaliza y se confunde parcialmente con el Derecho que lo regula, aunque no podamos identificar Estado y Derecho como pretende Kelsen, porque la decisión de voluntad que todo Poder supone es un hecho irreductible en todas sus dimensiones a ordenación jurídica. A este planteamiento le hemos llamado normativismo realista o realismo normativista.” PECES-BARBA, Gregorio: Introducción a la filosofía del derecho. Madrid: Debate, 1983. p. 122-124

<sup>422</sup> Sobre el contacto ciencia y jurisprudencia en torno al quehacer o aplicación del derecho, “sólo la jurisprudencia se atreve a causa de su supuesta plenitud hermética a poder resolver cualquier problema real o imaginable y exige esta capacidad inclusive del último de sus novatos. Y, sin embargo, la jurisprudencia no se encuentra completamente sola. El curandero que aun en el caso más oscuro encuentra la diagnosis y aun en la diagnosis más desesperada la terapéutica; el sacerdote que imperturbablemente calcula al penitencia de sus feligreses que Dios exige respecto a cada uno de sus pecados, forman la fatídica compañía con la cual el jurista dogmático recorre su camino. En lugar de plantearse en cada problema primeramente la cuestión previa: ¿Es

social, sólo en la vida social tiene sentido hablar de Derecho. No sólo es eso. El Derecho es una forma necesaria de vivir social, lo mismo que la vida social es una forma ineliminable de la existencia humana. Desde el momento que hay hombres en mutua relación existen relaciones jurídicas entre ellos: ubi homo, ibi societas; ubi societas, ibi ius; ergo ubi homo, ibi ius. Esto es lo que se expresa diciendo que es nota esencial del Derecho la alteridad, es decir, la distinción de sujetos, pero convenía aclarar que la alteridad no es sólo la bilateralidad, sino por de pronto la alteración en el sentido de lo social. Cuando las relaciones entre los sujetos no ostentan carácter jurídico, porque circunstancialmente han sido desplazadas por la fuerza bruta y el arbitrio desenfrenando de los poderosos, entonces es la vida social la que se hace imposible. Esto es lo que vieron claro las doctrinas del contrato social que, como las de Spinoza<sup>423</sup> y Hobbes atribuyeron al pacto virtud creadora de

---

nuestro caso, en general, susceptible de una solución? Los autores se abalanzan ciegamente y seguros de su victoria hacia la discusión. Los héroes de las ciencias naturales no eran capaces de dar solución al problema de los tres cuerpos. Problemas de cien almas, en cambio, los resuelve diariamente cualquier licenciado en Derecho. Y, no obstante, ni que decir tiene que la mencionada cuestión previa ha de obstar, ni que decir tiene que la mencionada cuestión previa ha de ser contestada en mil casos negativamente, y ello con todo énfasis, **dada la complejidad inmensa de las relaciones sociales, la contradictoriedad de los intereses económicos y la deficiencia del texto legal.** Nuestro escepticismo procede, asimismo, respecto a problemas del Derecho libre, puesto que sus normas no forman un sistema como tampoco las del Derecho estatal. Se trata más bien de los resultados de las épocas culturales más diversas y de muy diferentes círculos de la vida, que se desenvuelven orgánicamente y no con arreglo, a un plan fijo. Así se encuentran con un caso complicado y si intento enmarcarlo en una norma, los diferentes aspectos del mismo hacen aparecer como importante ora una, ora otra norma, confusión que aumentará por más concienzuda que sea la deliberación, en forma tal que entre los valores afectados por la decisión, tan pronto me parece más considerable el valor a proteger, tan pronto el valor a sacrificar. El resultado será que en el alma de una persona sincera, pese a todos los esfuerzos debidos, **el sentimiento jurídico se apaga. La decisión dependerá de normas de otras clases o de la arbitrariedad, puesto que no hay más remedio que el de dictar una resolución;** y no antes ahora aparece, gracias a una sugestión bienhechora, la decisión establecida acertada, y la norma jurídica en la cual se apoya como aplicable desde el principio. No se puede ni siquiera hablar de una solución jurídica del caso, menos aún, si, como frecuentemente ocurre, el problema es del tipo cuantitativo, sea que los conceptos utilizados por la norma no sean cuantitativamente determinables (p. ej.: culpa lata, grave ingratitud, motivo importante de denunciar un contrario), sea que la aplicación de sus conceptos tiene que fracasar por la imposibilidad de medir magnitudes psíquicas y por la ausencia de módulos comunes de la “ponderación de intereses”. Estas consideraciones pasan ya de la frontera problemática que separa Derecho y Ciencia del Derecho, el objeto y la ciencia, que, no obstante, tiene al objeto como contenido. ¿En qué consiste la nueva concepción de la *ciencia jurídica*?” [letra negrita añadida] KANTOROWICZ, Gertrud: La lucha por la Ciencia del Derecho. Trad. Werner Goldschmidt. En: AA.VV, La ciencia del Derecho. Buenos Aires: Losada, 1949. p. 336; 341

<sup>423</sup> Lo que sostiene el argumento de este pasaje es que no es el pacto civil o social que crea el derecho, sino que la convivencia dada según la naturaleza y razón (el propio derecho natural) de cada uno que, a causa de los apetitos y deseos desgobernados, se necesita de la regla del derecho, a través del Estado, para que cada uno persiga su propia naturaleza, o sea, el derecho natural sólo se queda garantizado a partir del derecho positivo. A ver, “por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y obrar de una forma precisa. Los peces, por ejemplo, están por naturaleza determinados a nadar y los grandes a comer a los chicos; en virtud de un derecho natural supremo, los peces gozan, pues, del agua y los grandes se comen a los más pequeños. Pues es cierto que la naturaleza, absolutamente considerada, tiene el máximo derecho a todo lo que puede, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su poder. En efecto,

Derecho, Estado y Sociedad, frente al Estado de naturaleza en el que ni había Estado ni vida social posible por la falta de un régimen de Derecho (pues, para ellos el Derecho Natural de cada individuo, equiparando a su poder físico, resulta incompatible sin la convivencia). En este sentido, el Derecho es la forma misma de la sociedad<sup>424</sup>, la cual es, a su vez, la de las formas de vida humana; sin el Derecho, la vida social sería impensable, como es impensable el Derecho sin la vida social... Si fuese que el hombre, desaparecida en hipótesis su dimensión socializada, regulase todas sus relaciones sólo bajo el signo del amor y de la caridad, entonces sí que sería innecesario el Derecho: pero este estado de perfección es una utopía, que sólo puede realizarse en círculos de vida muy pequeños, los cuales, por lo demás (como las órdenes religiosas) no están tampoco exentos de una «regla», que viene a representar el elemento jurídico.”<sup>425</sup>

En el fondo, la Filosofía del Derecho facilita la eficacia y la efectividad de la norma jurídica, desde su ordenamiento jurídico, pero desde la necesidad de dar el sentido de la concordia, aunque el derecho no se lo tenga, de la acción social y política respecto la humanidad hacia el hombre en torno a lo jurídico.<sup>426</sup>

---

**el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado. Y, como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, cuanto puede, en perseverar en su estado por sí sola, sin relación alguna a otra, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a esto, es decir (como acabo de decir), a existir y actuar tal como está determinado por naturaleza.** En esto, no reconozco ninguna diferencia entre los hombres y los demás individuos de la naturaleza, ni entre los hombres dotados de razón y los demás, que ignoran la verdadera razón, ni entre los tontos y locos y los sensatos. Porque todo lo que una cosa hace en virtud de las leyes de la naturaleza, lo hace con el máximo derecho, puesto que obra tal como está determinada por la naturaleza y no puede obrar de otro modo... **El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder.**” [letra negrita añadida] SPINOZA, Baruch: Tratado teológico-político. Trad. Atilano Domínguez. Madrid. Alianza Editorial, 1986. [Cap. XVI. De los fundamentos del Estado; del derecho natural y civil del individuo, y del derecho de las supremas potestades, 189-10/190-10], p. 331-333

<sup>424</sup> “El sentido del positivismo jurídico de Hobbes. Para Hobbes, el concepto del Derecho puede establecerse de modo convencional en vez de a través de una observación de la realidad. Se trata de una opción no científica, sino política. Aunque hay quienes niegan que se deba calificar a Hobbes como pensador positivista (...)” Es decir, si se lo cuadra positivista la tradición iusfilosófica se debe al hecho de que, además de que la idea del derecho se pone desde el marco de la filosofía política, éste derecho puesto por el Estado se torna único y soberano y, como tal, exclusivo. De todas formas, la consideración de que es positivista o no, no hace parte de la teoría de fondo y problema a investigar de este trabajo, pues que no se está tratando de la idea del derecho desde el juego entre iuspositivismo y iusnaturalismo, sino que del sentido de lo jurídico desde sus cuatro criterios, o sea, lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo natural y lo moral. RIVAS PALÁ, Pedro: El retorno a los orígenes de la tradición positivista. Una aproximación a la filosofía jurídica del positivismo ético contemporáneo. Navarra: Editorial Aranzadi, 2007. p. 17

<sup>425</sup> LEGAZ LACAMBRA, Luis: Filosofía del derecho. 4 ed. Barcelona: Bosch, 1975. p. 281-282

<sup>426</sup> “(...) “**explicar**” la legalidad del sistema jurídico en función de su efectividad real, con lo cual (...), lo que nos planteamos en este caso no es ya un problema de justificación del sistema jurídico, sino una

Sobre el tema, Norberto Bobbio hace bosquejo de este quehacer tradicional respecto a la jurisprudencia, según el modo del discurso secular moderno respecto lo jurídico, a través de unos de sus protagonistas, esto es, el jurista, así que el universo del quehacer puede ser “1) la investigación del jurista, en la medida en que se refiere al estudio del espíritu humano, pertenece a la familia de las llamadas ciencias espirituales. Esta tesis nos indica que la indagación del jurista tiene algo en común con aquellas ciencias que se distinguen de las llamadas ciencias naturales por el carácter de su objeto, el cual no pertenece al mundo de la naturaleza sino al de la cultura. 2) El producto espiritual o cultural que la investigación del jurista tiene con objeto es un conjunto de reglas de comportamiento o de proposiciones normativas. Esta tesis sirve para distinguir la investigación del jurista de las otras ciencias del espíritu, en cuanto su objeto no está formado por enunciados sobre comportamientos reales, sino por enunciados sobre comportamientos posibles o presuntos. 3) La investigación del jurista se basa en último análisis en la experiencia, porque el conocimiento de proposiciones normativas presupone una referencia a comportamientos reales, a partir de los cuales ha sido extraída dicha proposición normativa. Esta tesis nos permite incluir, a pesar de la especialidad anteriormente señalada, la investigación jurídica en gran familia de las ciencias empíricas, y rechazar, por tanto, que se deba asimilar a las ciencias formales. 4) Los fines de indagación del jurista son: elaborar conceptos generales; establecer conexiones entre conceptos generales y construir un sistema completo y coherente de conceptos jurídicos. La construcción de conceptos generales se obtiene por medio de la interpretación — esto es, mediante la comprensión de significado

---

**descripción del problema de justificación del sistema.** (...) lo primordial es diferenciar desde un principio qué tipo de discurso se quiere realizar en torno al Derecho, para evitar así las confusiones y reduccionismos en los que se incurre cuando se entremezclan discursos valorativos con discursos descriptivos. Por tanto, según eso, **el término «validez» ha de utilizarse en la ciencia jurídica como sinónimo de legalidad del acto de creación de las norma** (*uso interno*), sabiendo que este discurso descriptivo es previo y diferente del discurso valorativo, que se realiza cuando lo que se plantea es el “fundamento” de esta validez legal de las normas. Así pues, **la validez de una norma equivaldría a la legalidad de la misma**, de tal forma que cuando nos preguntamos si una norma es válida, lo que queremos saber es si esa norma ha de ser cumplida por sus destinatarios y aplicada por los órganos del Estado. Con lo cual **la pregunta por la validez de una norma es la pregunta acerca de qué normas se obedecen y aplican en un determinado momento socio-histórico**. Estamos pues, ante un *concepto descriptivo de validez*, que utiliza la ciencia jurídica cuando quiere referirse a los procesos legítimos de *producción y reconocimiento de las normas*. **Si por el contrario, lo que nos preguntamos es si se deben obedecer esas normas, y por qué, entonces ya no es un problema de legalidad, sino de legitimidad o justificación ética, resolubles sólo desde el ámbito de la filosofía y de la ética, y no desde el de la ciencia jurídica**. Esta última, por tanto, tan sólo ha de ocuparse de la validez intrasistemática, sin intentar resolver la validez de la norma primaria u originaria del sistema, pudiendo ser ésta válida o inválida, siempre y cuando haya dado lugar a una cadena de subordinación de normas.” [letra negrita añadida] FARIÑAS DULCE, María José: El problema de la validez jurídica. Madrid: Civitas, 1991. p. 135

basado en explicaciones teleológicas — de las proposiciones normativas consideradas por separado. Esta tesis permite una clara toma de postura en la polémica entre defensores de la historicidad y defensores de las tesis naturalista en jurisprudencia, porque demuestra que la investigación del jurista es el mismo tiempo investigación histórica por el modo de aproximación del objeto (que es la interpretación) e investigación de tipo naturalístico por la finalidad que se propone (la generalización y el sistema). A partir de estas cuatro proposiciones se puede definir la jurisprudencia como una investigación basada en la experiencia de las proposiciones normativas jurídicas que tiene como fin comprender su significado y construir un sistema. Con esta definición se aclara el objeto (las proposiciones normativas), el fundamento (la experiencia), el método (la interpretación) y la finalidad (el sistema) de la investigación del jurista.”<sup>427</sup>

Por consiguiente, el resguardo de los sentidos del derecho desde el estatuto (validez y eficacia de las normas: legalidad) y el quehacer (efectividad de las normas: legitimidad) de la Filosofía del Derecho, construye el Orden del mundo y el ordenamiento de la vida o sentido de la vida, desde la conservación de lo jurídico, como sistema técnico de progreso y evolución del hombre y humanidad.

Lo importante es que la Filosofía del Derecho, a causa de que no se tiene definidos sus criterios de científicidad y prudencia respecto su objeto, además de la acritud de su objeto, que es el derecho, toma la elaboración de lo jurídico por segmentos o piezas de cada sentido del derecho, como «valor, jurisprudencia y historia», o se concentra en cada uno de los tres o, entonces, se aporta como tarea de todo el conjunto respecto la concordia y ajuste del sistema jurídico hacia el control social.<sup>428</sup>

---

<sup>427</sup> BOBBIO, Norberto: Teoría de la ciencia jurídica. Trad. Luigi Bagolini y G. Ricci. Torino: Giappichelli, 1950. p. 200-202 [letra negrita añadida]

<sup>428</sup> “Se puede decir que **la distinción entre un buen sistema jurídico**, que concuerda en ciertos puntos con la moral y la Justicia, y un sistema jurídica que no lo hace, es una distinción falaz. Porque necesariamente se realiza un mínimo de Justicia dondequiera la conducta humana es controlada mediante reglas generales que se hacen conocer públicamente y son judicialmente aplicadas. En realidad hemos señalado ya, al analizar la idea de Justicia, que su **forma más simple (Justicia en la aplicación del derecho) consiste simplemente en tomar en serio la noción de que lo que ha de aplicarse a una multiplicidad de personas diferentes es la misma regla general, sin prejuicios, intereses o caprichos. Esta imparcialidad es lo que están dirigidos a asegurar los principios procesales conocidos por los juristas ingleses y norteamericanos como principios de “Justicia Natural”. De aquí que, aunque las normas más abominables pueden ser justamente aplicadas, en la mera noción de aplicar una regla general de derecho tenemos por lo menos el germen de la Justicia**. Aparecen otros aspectos adicionales de esta forma mínima de la Justicia, que podríamos llamar “natural”, si analizamos lo que de hecho va implicado en cualquier método — de **control social** — tanto en las reglas del juego como en el derecho — que consista primariamente en pautas o criterios generales de conducta comunicados a clases de personas, de quienes se espera que los entiendan y se ajusten a las reglas sin nuevas directivas oficiales. Para que funcione un control social de este tipo, las reglas tienen que



Por lo tanto no es fortuita la contestación de que suele ser demasiado difícil algún jurista que arriesga dar una definición de la Filosofía del Derecho o, hasta mismo, perfilar el rol de sus tareas y luego tomárselo desde una clasificación jurídica científica, sociológica o histórica. Suele ser muchísimo más común enterarse de su labor mezclada con otras ramas del derecho. En esta situación, en especial, la hermenéutica jurídica o la semiótica jurídica.<sup>429</sup>

En último término, no es incoherente decir que si hubo alerta por la crisis de la Filosofía del Derecho ha sido porque el sentido de derecho no se pone delante del actual estado de arte jurídico, así que es como toma secundaria que se da la preocupación, al menos contemporánea, sobre el estatuto y quehacer de esta materia.

Por consiguiente, desde el sentido de perspectiva respecto lo jurídico, la Filosofía del Derecho se pone al servicio de la jurisprudencia, acercándose a la sociología, a la hermenéutica y a la política del derecho.<sup>430</sup>

---

satisfacer ciertos requisitos; han de ser inteligibles y poder ser obedecidas por la mayoría y, en principio, no deben ser retroactivas, aunque excepcionalmente pueden serlo. Esto significa que, en la mayoría de los casos, los que eventualmente sean castigados por la transgresión de las reglas habrán tenido la posibilidad y la oportunidad de acatarlas. **Obviamente estas características del control mediante reglas están estrechamente relacionadas con las exigencias de Justicia que los juristas llaman principios de legalidad. En verdad, un crítico del positivismo ha visto en estos aspectos del control mediante reglas algo que importa una conexión necesaria entre el derecho y la moral, y ha sugerido que se los denomine “la moral interna del derecho”. También aquí si esto es lo que significa la conexión necesaria del derecho y la moral, podemos aceptarla. Infortunadamente, es compatible con una enorme iniquidad.** [letra negrita añadida] HART, H.L.A.: El concepto de derecho. Trad. Genario G. Carrió. 2 ed. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1990. p. 254-256

<sup>429</sup> “(...) *el viejo problema de la individuación*, problema que durante mucho tiempo pudo considerarse como definitivamente relevado a la historiografía del pensamiento medieval. Con una suerte de vuelta que ha dado lugar, ciertamente, a teorías que colocan en el centro de su reflexión instancias muy distintas al Sujeto y que ponen, por tanto, en tela de juicio tanto la universalidad del par conceptual «sujeto/objeto», como el propio estatuto del discurso filosófico en cuanto legitimador de estas estructuras de subjetivación-objetivación. Instancias de catálogo nada desdeñable ya, por cierto: Estructura, Acontecimiento, Enunciado, Escritura, Deseo, Poder, Ideología... Y roturadas además en teorías que no se contentan ya sólo con convertirse, de algún modo, en teorías semióticas, sino que vuelven — no sin cierta lógica, desde luego — su atención a formas de individuación plausiblemente caracterizables tanto como a-subjetivas como no-objetivas (en el sentido de que no responden a la estructura sujeto-objeto) a formas, en fin, de «individuación intensiva»... **Nada tiene, por otra parte, de extraño — a la luz de todo este planteamiento — que haya podido hablarse de «semiótica translingüística».** [letra negrita añadida] MUÑOZ, Jacob: Lecturas de la filosofía contemporánea. Barcelona: Editorial Ariel, 1984. p. 274-275

<sup>430</sup> “en la jurisprudencia se trata, además de la comprensión de las expresiones lingüísticas, del sentido normativo que les corresponde. De expresiones lingüísticas se trata tanto en las leyes como en las resoluciones de los tribunales y actos administrativos, por regla general también en los contratos. La comprensión de expresiones lingüísticas sucede, **o bien de modo irreflexivo mediante el acceso inmediato al sentido de la expresión, o bien de modo reflexivo mediante el interpretar.** A ese respecto siempre se presupone ya la mediación de la percepción sensible (del fonema o de los signos escritos). También el “acceso inmediato” al sentido de un discurso, como tiene lugar sobre todo en la conversación corriente, tiene la “estructura circular” de todo comprender que pronto ha de discutirse. Es “irreflexivo” porque al que oye y comprende no le será problemático el sentido de discurso, no es consciente de la posibilidad de diferentes interpretaciones. Siendo

Desde el resumen de la dimensión moderna secular sobre la Filosofía del Derecho, estatuto y quehacer, la noción de iusnaturalismo y iuspositivismo, se pone como discursos de autoridad respecto a fundamentar la función de la Filosofía del Derecho en torno a la concordia de sentido retórico para «lo jurídico».

La Filosofía del Derecho concierta «lo jurídico». «Lo jurídico» es el estadio de concordia entre los designios y destinos del hombre paradoja tradicional, respecto la expresión del derecho como regla de progreso de hombre y evolución de humanidad, según el patrón de la armonía o bien común en torno a la Justicia y lo justo, así que se suele enmarcar que el fundamento del derecho es la Justicia, aunque su fundación no lo sea. Ocurre que “lo mismo la moralización que la amoralización del derecho pasan por alto el condicionamiento recíproco de la formación del derecho por el poder y de la formación de poder por el derecho; ambas se esfuerzan por una irrealizable y falsa amoralización de la Justicia y el derecho, de la legitimidad y la legalidad, de la normatividad y la positividad. La sociedad más homogénea precisa del derecho positivo y, con ello, de un poder de voluntad que lo cree y asegure. Y si así es, a fuerza habrá de destacarse aún más en una sociedad dividida en clases el carácter formador de derecho del poder y el carácter formador del poder incluso del derecho injusto.

De todas formas, como sucede con toda realidad social, lo que interesa en la conducta constitutiva del poder del Estado que siguen los súbditos, no es sólo su valor de conciencia moral, sino además su valor de acción política. Evidentemente que la aceptación es tanto mayor y tanto más reducida la coacción y tanto más fuerte el poder del conjunto, cuanto más firme sea la creencia en la legitimidad del

---

éste el caso, el sentido tenido en cuenta o si no el sentido “pertinente”, se convierte en objeto de una reflexión y, con ello, de una “interpretación”. “Interpretar” es un hacer mediador por el que él intérprete comprende el sentido de un texto que se le ha convertido en problemático. ¿En qué consiste este haber mediador? El intérprete se representa los diferentes significados posibles de un término o de una serie de palabra y se pregunta qué significado es aquí “exacto”. A ese fin interroga el contexto textual y a su propio conocimiento de la cosa de la que se habla en el texto; examina la situación que ha dado motivo al texto o al discurso, así como otras circunstancias “hermenéuticamente relevantes”, que se pueden utilizar como indicios en orden al significado buscado. La conclusión a que llega no es una conclusión lógicamente vinculante, sino una elección, motivada por razones suficientes, entre diferentes posibilidades de interpretación. “Interpretar” un texto quiere decir, por tanto, decidirse por una entre muchas posibles interpretaciones, que hacen aparecer precisamente ésta como la aquí “pertinente”. La jurisprudencia es justamente por ello una ciencia (...) porque problematiza en principio los textos jurídicos, es decir, los interroga en relación con las diferentes posibilidades de interpretación. Los textos jurídicos son problematizables de este modo porque está redactados en el lenguaje usual, o también en un lenguaje especializado a él adosado, cuyos términos — prescindiendo de números, nombres, propios y determinados términos técnicos — dejan un margen de libre significado, que hace posibles numerosas variantes de significado. Justamente en la profusión de estas variantes de significado estriba la riqueza de la expresión del lenguaje y su capacidad de adaptación a cada situación.” [letra negrita añadida] LARENZ, Karl: Metodología de la ciencia del derecho. Trad. Marcelino Rodríguez Molinero. Barcelona: Ariel, 1980. p. 193

derecho formador de poder. Pero no se debe olvidar que también el poder no legitimado puede operar en el sentido de crear derecho, de un lado porque la legalidad de la conducta no está necesariamente condicionada por la legitimidad de la norma jurídica, sino que los hombres obedecen también el derecho injusto por apatía, temor o interés; y de otro, porque el derecho es la forma en la cual tiene que manifestarse incluso el poder no legitimado, de modo que, aun cuando sea injusto, ha de contener ciertos principios de constitución comunes a todo derecho. Aun en los casos en que no haya más que la mera forma jurídica técnica del procedimiento, ajena a toda legitimidad, esa simple forma jurídica, incluso del derecho injusto, impone ciertas limitaciones al poder, ciertos límites a lo arbitrario, y una cierta protección para los sometidos a las normas, al forzar a aquél a la observancia de determinados principios jurídicos generales y reglas de interpretación. Por esta razón, no carece de sentido, aun desde el punto de vista del obligado, el luchar por la observancia de una ley injusta o de un tratado internacional injusto.”<sup>431</sup>

Entonces, el argumento que se trae a la colación, ante el tema de la Justicia o del justo entre filosofía y derecho, en concordia con una historia legitimadora del Derecho Natural, es que la Filosofía del Derecho, si aporta ella la función de dar sentido teórico y práctico al derecho oriundo de cierta formación estatal y política, por supuesto, es ella la responsable por atribuir los sentidos de lo justo y de la Justicia.

Sin embargo, no a causa de que estos sentidos son los cimientos de justificación del derecho que se tiene en cuenta. Todo lo contrario. Lo que pasa es que en estos casos, la Filosofía del Derecho viene socorrer la amenaza de discordia entre la legislación jurídica y su aplicabilidad ante al caso concreto, así que forja criterios de adecuación de equidad y Justicia, los cuales, no por casualidad, se hacen según la retórica del iusnaturalismo, cuyo el centro es el sentido de ser, donde se apela para la autoridad de la costumbre y de la tradición a lo largo de la historia del pensamiento iusfilosófico. O, se requiere a la retórica del iuspositivismo, así que el centro es el sentido de deber ser, donde se recurre a la autoridad del poder estatal o la fuerza social consagrada según el brazo estatal de «decir el derecho, de decir lo justo».

De modo innegable, la Justicia se incita por un ideal natural hacia la moral en torno al positivo respecto la humanidad. Lo justo, por un ideal moral hacia natural en torno al positivo respecto el hombre. Si iusnaturalismo y iuspositivismo son

---

<sup>431</sup> HELLER, Hermann: Teoría del Estado. Trad. Luis Tobio. México: Fondo de Cultura Económica, 1983. p. 215

discursos sobre los criterios de actuación de la Filosofía del Derecho, es cierto que lo son desde la necesidad de la retórica en torno de la Justicia y de lo justo<sup>432</sup> desde el punto de vista de las tres clases de sentido de derecho en comento, relacionadas o aisladas, así que ambas lecturas se establecen tanto en el orden del dicho Derecho Natural, como en el orden del dicho Derecho positivo, según el modo transversal y, luego, siempre listos para toda conformación jurídica que necesite justificación más honda sobre actos y hechos de la vida cotidiana.<sup>433</sup>

Lo que es más iusnaturalismo y iuspositivismo nunca son objetos de crisis. En realidad, son los medios de ajuste del propio sistema jurídico como conquista y expectativa en torno a la concordia entre estatuto y quehacer jurídicos, hacia lo jurídico como cohesión de «sujeto-persona», «sociedad» y «Civilización histórica y cosmopolita». En pocas palabras, a lo largo de la historia de la revisión contemporánea respecto a la historia iusfilosófica del discurso moderno, ambos se ponen herramientas de crítica y reflexión, así que, considerándose los fallos de revisión contemporánea ya ensayados conforme la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja, esta acritud de ambas exégesis.<sup>434</sup> En realidad, todo este

---

<sup>432</sup> **“Invocar la Justicia es como dar un golpe sobre la mesa: una expresión emocional que hace de la propia exigencia un postulado absoluto.** Ésta no es una manera adecuada de obtener comprensión mutua. Es imposible tener una discusión racional con quien apela a la “Justicia” porque nada dice que pueda ser argüido en pro o en contra. **Sus palabras constituyen persuasión, no argumento.** La ideología de la Justicia conduce a la intolerancia y al conflicto puesto que por un lado incita a la creencia de que la demanda propia no es la mera expresión de un cierto interés en conflicto con intereses opuestos, sino que posee una validez superior, de carácter absoluto; y por otro lado, excluye todo argumento y discusiones racionales con miras a un compromiso. La ideología de la Justicia es **una actitud militante de tipo biológico-emocional, a la cual uno mismo se incita para la defensa ciega e implacable de ciertos intereses.**” [letra negrita añadida] ROSS, Alf: Sobre el derecho y la Justicia. Trad. Genaro R. Carrió. 4 ed. Buenos Aires: EUDEBA, 1974. p. 267

<sup>433</sup> “Y, además, Bobbio enseña que “el problema de las relaciones entre Justicia y derecho... es una exigencia, o si queremos un ideal que nadie puede desconocer, que el derecho corresponda a la Justicia, pero no una realidad de hecho. Ahora bien, cuando nos planteamos el problema del saber, qué es el hecho el derecho y no qué quisiéramos que fuera o qué debería ser el derecho. Pero si nos preguntamos qué es de hecho el derecho, no podemos sino responder que en la realidad vale como derecho también el derecho injusto, y que no existe ningún ordenamiento que sea perfectamente justo. Podríamos reconocer como derecho, únicamente el que es justo a condición de que la Justicia fuera una verdad evidente o, por lo menos, demostrable como una verdad matemática, y que, por tanto, ningún hombre pudiera tener dudas sobre lo que es justo o injusto. Ésta en realidad ha sido siempre la pretensión del iusnaturalismo en sus diversas fases históricas.” BOBBIO, Norberto: Teoría general del derecho. Trad. Eduardo Roza Acuña. Madrid: Debate, 1993. p. 41

<sup>434</sup> “(...) la idea de la teoría de los valores jurídicos, supone la superación del enfrentamiento iusnaturalismo-positivismo, y la aceptación de una moralidad previa al poder, que éste no crea sino que asume, y de que esta moralidad no es eficaz hasta que no se incorpora al Derecho positivo, se puede deducir, y ya lo hemos señalado a lo largo de esta investigación, los términos de la relación moralidad, poder y Derecho, en el punto de vista de los valores jurídicos. También en este ámbito hay que evitar una definición tajante con perfiles y límites precisos entre los tres conceptos, que se interfieren y se integran y no pueden ser aislados unos de otros. Así el poder se identifica no sólo por la fuerza social que lo integra, por las estructuras de las instituciones, por las personas y los grupos que lo forman sino también por los valores o principios morales que asume como fines u objetivos de su acción, o como ideas integradoras de los elementos que lo componen. Estos valores en cuanto se integran

expediente es lo que no sólo facilita, sino que permite la proposición de reforma iusfilosófica contemporánea en torno a la Filosofía del Derecho, sobre todo tras los ordenamientos jurídicos de orientación nacionalsocialista.

Por supuesto que la Filosofía del Derecho, más que defender el derecho, en el fondo confirma la versión secular moderna de que el hombre no se constituye ilustrado sin su ciencia, metodología y prudencia. En una palabra, ella está de acuerdo con el proyecto ilustrado de hombre y humanidad hacia la Civilización, en vista de impedir el fatal regreso del hombre a la animalidad. “Una Civilización es, ante todo, una repuesta metafísica a un llamamiento metafísico, una aventura en el orden de lo eterno, propuesta a cada hombre en la soledad de su elección y de su responsabilidad... Llamamos *Civilización*, en sentido estricto, al progreso coherente de la adaptación biológica y social del hombre a su cuerpo y a su medio.”<sup>435</sup>

Para continuar, «lo jurídico» es norma, pero aun es poder.<sup>436</sup> Luego es la condición de no-regreso del hombre a la fuerza que no sea institucionalizada<sup>437</sup> por su propio consenso a través del poder del Estado y de la norma creada por él, de

---

en una determinada organización política forman parte — una parte decisiva — de los elementos integrantes de la misma. Así los valores se completan y dejan de ser puras ideas cuando el poder y el Derecho los asumen, y la libertad y la igualdad no tendrían por consiguiente el mismo sentido en una concepción política inspirada prioritariamente por el liberalismo que en una inspirada por el socialismo, ni en una concepción del Derecho sistemática o tópica. Finalmente tampoco el Derecho es un concepto puro, al margen de los valores morales y de la realidad social, con el poder en que ésta cristaliza, sino que el papel del juez y de la creación judicial serán distintos, como señala Luis Prieto, en un sistema jurídico que positiviza valores en otro en que éstos estén implícitos. Tampoco será igual como instrumento técnico de organización de la convivencia un Derecho apoyado en un poder autoritario o democrático.” LLAMAS CASCÓN, Ángel: Los valores jurídicos como ordenamiento material. Madrid: Universidad Carlos III – Boletín Oficial del Estado, 1993. p. 197

<sup>435</sup> MOUNIER, Emmanuel: Manifiesto al servicio del personalismo. Trad. Júlio D. González Campos. Madrid: Taurus Ediciones, 1976. p. 12

<sup>436</sup> “(...) **el poder y la norma son dos caras de la misma moneda. El poder nace de normas y produce normas; la norma nace del poder y produce otros poderes. Un ordenamiento jurídico puede ser visto en su estructura jerárquica como una sucesión de normas si lo consideramos de abajo a arriba, es decir, desde el punto de visto de los asociados en su faceta de gobernados; y como una sucesión de poderes si lo consideramos de arriba abajo, desde el punto de vista de los mismos asociados en su faceta de gobernantes. Pero el ordenamiento jurídico, considerado en su conjunto es un entrelazado de normas y poderes, de poderes que producen normas y de normas que a su vez dan vida a nuevos poderes. La teoría normativa del derecho, en su formulación más divulgada, que es la kelseniana, deja en la sombra la otra cara de la moneda, la del poder (...)**” [letra negrita añadida] BOBBIO, Norberto: Contribución a la teoría del derecho. Trad. A. Ruiz Miguel. Madrid: Debate, 1990. p. 301

<sup>437</sup> “(...) El derecho no es una idea lógica, sino una idea de fuerza; de ahí por qué la Justicia, que sostiene en una mano la balanza donde pesa el derecho, sostiene en la obra la espada que sirve para hacerlo efectivo. La espada, sin la balanza, es la fuerza bruta, y la balanza sin la espada, es el derecho en su impotencia; se completan recíprocamente: y el derecho no reina verdaderamente más que en el caso en que la fuerza desplegada por la Justicia para sostener la espada iguale a la habilidad que emplea en manejar la balanza.” IHERING, Rudolf: La lucha por el derecho. Trad. Adolfo Alas. Madrid: Doncel, 1976. p. 46

modo su consenso<sup>438</sup>, somete y suministra las acciones estatales bajo las mismas reglas que a él se las aplica al diario.

Por lo tanto, la acritud respecto las funciones y finalidades del iusnaturalismo y iuspositivismo, a su vez se aporta equivocada ante la interpretación del recorrido iusfilosófico a través de ambos extremos. Es decir, el iusnaturalismo en torno a los derechos naturales desde el valor del hombre y, luego, el iuspositivismo en torno a los derechos positivados desde el valor de humanidad.

Sobre el iusnaturalismo, él significa el poder de la naturaleza bajo leyes inmutables, según los valores e intereses de los hombres a lo largo de los tiempos.

Sobre el iuspositivismo, él manifiesta el poder de la moralidad (moral legalizada) bajo leyes consagradas costumbres, más allá de organizaciones políticas. O, para efectos modernos, consagradas por el Estado, tal cual los roles de derechos fundamentales de los hombres, hoy, lo que se suele decir el origen de los derechos humanos, civiles y políticos y, luego, sociales y económicos.<sup>439</sup>

---

<sup>438</sup> “El problema de las relaciones entre fuerza y consenso es tan complejo como el de las relaciones entre fuerza y derecho... que fuerza y consenso son los fundamentos del poder. Podemos perfectamente proponer la hipótesis de un poder fundado solamente en la fuerza y de un poder fundado solamente en el consenso. En efecto, cuando los iusnaturalistas elaboraran la teoría contractualista del Estado imaginaban un Estado fundado exclusivamente en el libre acuerdo de los asociados y lo contraponían a los Estados despóticos en los que se asumía leer las primeras páginas del *Contrato social* de Rousseau para convergerse de la persistencia de esta contraposición. Pero si prescindimos de esta contraposición puramente teórica y miramos desprevinidamente la realidad histórica, nos daremos cuenta que **fuerza y consenso se mezclan, y que no existe un Estado tan despótico que no haga referencia al consenso si un Estado tan fundamentado en el contrato que no necesite de la fuerza para frenar a los disidentes.** En la historia, los Estados se distinguen entre sí por la mayor o menor medida de fuerza y de consenso. Cuando se habla, como se ha dicho hasta aquí, **del aparato de coacción para mantener la eficacia de un ordenamiento normativo, se ponen siempre los ojos sobre los Estados históricos, en los cuales junto a la fuerza está siempre presente un mínimo de consenso. Ahora bien, la presencia de normas superiores no sancionadas no es más que el reflejo de esta situación histórica: las normas no sancionadas representan el mínimo de consenso sin el cual ningún Estado podría sobrevivir.**” [letra negrita añadida] BOBBIO, Norberto: *Teoría general del derecho*. Trad. Eduardo Roza Acuña. Madrid: Debate, 1993. p. 137

<sup>439</sup> “Los **derechos fundamentales** son: 1. **Una pretensión moral justificada**, tendente a facilitar la autonomía y la independencia personal, enraizada en las ideas de libertad e igualdad, con los matices que aportan conceptos como solidaridad y seguridad jurídica, y construida por la reflexión racional en la historia del mundo moderno, con las aportaciones sucesivas e integradas de la filosofía moral y política liberal, democrática y socialista. Para hablar de pretensión moral justificada es necesario que desde el punto de vista de sus contenidos sea generalizante, susceptible de ser elevada a ley general; es decir, que tenga contenido igualitario, atribuible a todos los destinatarios posibles, ya sean los genéricos “hombre” o “ciudadano” o los situados “trabajador”, “mujer”, “administrativo”, “usuario o “consumidor”, “minusválido”, “niño”, etc. Esta exigencia se comunica con la tercera de las condiciones para la existencia de un derecho fundamental, de carácter fáctico, propio de la realidad social, con lo que aparece aquí el viejo tema del condicionamiento de la superestructura por la infraestructura, o de la moralidad por la realidad, tal como lo entendía el marxismo ortodoxo, que en alguno de sus análisis parciales sería precipitado enterrar definitivamente. Esta exigencia excluye... al derecho de propiedad como derecho fundamental. 2. **Un subsistema dentro del sistema jurídico**, el Derecho de los derechos fundamentales, lo que supone que la pretensión moral justificada será técnicamente incorporable a una norma, que pueda obligar a unos destinatarios correlativos de las obligaciones jurídicas que se desprenden para que el derecho sea efectivo, que sea susceptible de garantía o protección judicial, y, por supuesto que se

Consecuentemente, desde el sentido de expectativa respecto a lo jurídico, la Filosofía del Derecho se pone al servicio del sentido de derecho, conforme la concordia entre estatuto y quehacer, así que acercase tanto de la historia del Derecho Natural cuanto de la historia del derecho positivo, ambas entrecortadas, transversalmente, tanto por el iusnaturalismo y iuspositivismo. En resumen, la finalidad de la Filosofía del Derecho es garantizar los criterios de formación del sentido de los derechos en torno al ordenamiento jurídico, desde su interior hacia afuera, es decir, “1) que el Derecho debe tener una realidad, presentar, por ejemplo, la forma empírica de una ley o una costumbre; dicho en otros términos, que debe ser positivo; 2) que, en cuanto materialización de la idea de Derecho, debe elevarse valorativa e imperativamente sobre el resto de la realidad, es decir, que debe ser normativo; 3) que, por proponerse la realización de la Justicia, debe regular la convivencia humana; debe tener, por tanto, carácter social; 4) que, por virtud de la Justicia<sup>440</sup> a que aspira, debe establecer la igualdad para todos a cuantos afecte; debe tener, por consiguiente, carácter general. El “Derecho” puede, pues, definirse como el conjunto de las normas generales y positivas que regulan la vida social.”<sup>441</sup>

---

pueda atribuir como derecho subjetivo, libertad, potestad o inmunidad a unos titulares concretos (...) la propiedad es susceptible de jurisdicción y muy importante en las sociedades modernas, pero con imposible apoyo en la moralidad de los derechos humanos, ahora vemos unas pretensiones morales justificadas, la desobediencia civil y el llamado derecho al trabajo con la imposibilidad de jurisdicción. Ni a una ni los otros pueden ser considerados como derechos fundamentales. 3. En tercer lugar, los derechos fundamentales son una **realidad social**, es decir, actuante en la vida social, y por tanto condicionados en su existencia por factores extrajurídicos de carácter social, económico o cultural que favorecen, dificultan o impiden su efectividad. Así el analfabetismo, dimensión cultural, condiciona la libertad de prensa; y los progresos de la técnica en un determinado momento de la cultura científica, por ejemplo con los progresos de las comunicaciones condicionan la idea de la inviabilidad de la correspondencia; o la escasez de bienes puede condicionar o impedir, tanto la existencia de una pretensión moral o la propiedad por el importante contenido igualitario, cuando la de una norma jurídica por la imposible garantía judicial.” [letra negrita añadida] PECES-BARBA, Gregorio Martínez: Curso de derechos fundamentales, vol. 1. Madrid: EUDEMA, 1991. p. 95-98

<sup>440</sup> “(...) que podemos determinar el grado de estimación o de aprobación moral que puede resultar de las reflexiones sobre el interés y la utilidad públicas. La necesidad de Justicia para sostener la sociedad constituye el único fundamento de esa virtud; de modo que en cuanto ninguna excelencia moral resulta ser más altamente estimada, podemos concluir que esta circunstancia de utilidad posee, en general, la energía más fuerte y el mayor dominio sobre nuestros sentimientos. Tiene que constituir, por eso, la fuente de una considerable parte del mérito adscrito a la humanidad, a la benevolencia, a la amistad, al espíritu público, y a otras virtudes sociales de este signo; constituye del mismo modo la única fuente de la aprobación moral que se otorga a la fidelidad, a la Justicia, a la veracidad. Resulta enteramente acorde con las reglas de la filosofía, e incluso con las de la razón común; cuando al hallar que algún principio tiene una gran fuerza y energía en algún caso, se le atribuye una energía parecida en casos similares. Por cierto, que es ésta la principal regla de filosofar de Newton.” [letra negrita añadida] HUME, David: De la moral y otros escritos. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1982. p. 48

<sup>441</sup> RADBRUCH, Gustav.: Introducción a la filosofía del derecho. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de la Cultura Económica, 1951. p.47

De todas formas, si el hombre paradoja moderno es una extensión de la imagen de Dios o del divino manejada por el hombre, desde su alma, el sentido de naturaleza, desde ahí, sólo se concreta desde su cuerpo individual, colectivo y social, lo cual se expresa en el sentido de moralidad, moral legalizada, que es el universo «copula mundi».

Desde ahí el universo iusfilosófico se limita tanto al juego intermedio sobre las relaciones entre los hombres y las cosas, como el influjo del conjunto de estas relaciones, como ya señalado, así que el sentido de crisis del derecho, tal cual, de la propia Filosofía del Derecho, se explota según los límites y posibilidades de lo jurídico.

Obviamente que todo el pronóstico de desarreglo de estatuto y quehacer de la Filosofía del Derecho empieza por fallos de suministro internos y externos al sistema jurídico (autonomía) y, aun, por fallos de misión de este sistema, desde afuera, aunque se lo tenga armonioso a través de sus relaciones internas (autenticidad).

Para decirlo con otras palabras, el argumento que se extrae, de pronto, es que en verdad, los sentidos de derecho no dependen de la armonía entre ciencia y jurisprudencia, de ahí la razón, ya aventada, de la importancia de la Filosofía del Derecho como concordia entre el Orden y el ordenamiento hacia la Civilización, en caso jurídica.

De modo más claro, si existe la Civilización jurídica moderna, — lo que es inexorable —, se debe a la fuerza de ajuste de las nociones iusnaturalismo y iuspositivismo desde los discursos en torno a la razón doble y su saber relevo. Por lo tanto, la finalidad respecto a la expectativa de la Filosofía del Derecho, más allá de su problema de estatuto y quehacer, es dar sentido a estas nociones de acuerdo con las lagunas y antinomias<sup>442</sup> que la ciencia y teoría del derecho presenten como

---

<sup>442</sup> “Las situaciones posibles en que se pueden dar **los conflictos de criterios son tres: 1) conflicto entre el criterio cronológico y el jerárquico; 2) conflicto entre el criterio de especialidad y el cronológico; 3) conflicto entre el criterio jerárquico y el de especialidad...** El **primer conflicto** se verifica cuando una norma anterior-superior es antinómica respecto a una norma posterior-inferior. La antinomia consiste en el hecho de que, si se aplica el criterio jerárquico, debe preferirse la primera, y si se aplica al criterio cronológico, la segunda. ¿cuál de los criterios prevalece sobre el otro? La respuesta es indudable: el criterio jerárquico prevalece sobre el cronológico. Lo que, en otras palabras significa que en el choque entre criterio cronológico y criterio jerárquico, el primero es el criterio débil y el segundo el fuerte.... La competencia parece criterio más sólido que la mera sucesión de tiempo... si prevaleciera el criterio cronológico la propia disposición jerárquica del ordenamiento se vendría abajo... éste vale entre normas puestas en el mismo plano... El **segundo conflicto** tiene lugar cuando una norma anterior-especial es antinómica respecto a una norma posterior-general. Aquí la antinomia consiste en el hecho de que, aplicadnos el criterio de especialidad, se debería dar la preferencia a la primera y, aplicando el criterio cronológico, a la segunda. ¿A cuál de los dos criterios debemos dar primacía? La respuesta no es ya tan segura como en el caso precedente... *lex posterior generalis non derogat priori speciali*. Pero no faltan



riesgos a la armonía de lo jurídico, a medida que la política jurisprudencial no se las logre solucionar.

Como última aclaración, entre las elaboraciones sobre iusnaturalismo y iuspositivismo, la idea de Justicia y del justo, como Derecho Natural tal cual, más allá de versiones históricas, se torna fundamental para la manutención del Orden ante el ordenamiento, todo esto está apoyado por el cristianismo más allá, como ya detallado, lo que aventaja Voltaire.<sup>443</sup>

Desde esta conjetura se queda facilitado el trabajo sobre el entendimiento de la crisis de la Filosofía del Derecho, según la obra de revisión del discurso secular moderno y, por obvio, en torno a lo jurídico, por la generalidad de los iusfilósofos contemporáneos, desde tres perspectivas. A saber, la primera está en torno al sentido de valor, así que jurídicamente se refiere al sentido formal-normativo de lo jurídico. Enseguida, se explota el sentido de la perspectiva de la idea del derecho, y luego, se toca al sentido material-jurisprudencial de lo jurídico; y, por fin, desde la

---

tampoco ejemplos contrarios, casos en los que el conflicto de los dos criterios ha sido resuelto a favor del criterio cronológico y ha sido escogida la norma sucesiva además de general. (...) **el tercer caso de antinomia entre criterio jerárquico y criterio de especialidad**. Esta antinomia tiene lugar cuando una norma superior-general es antinomia respecto a una norma inferior-especial. Si aplicamos el criterio jerárquico prevalece la primera; si aplicamos el criterio de especialidad, la segunda... el criterio más fuerte es el jerárquico y, por tanto, a él debemos dar la precedencia... una escala de criterios en este orden, procediendo desde el más débil al más fuerte: el criterio cronológico cede siempre ante el jerárquico y a veces ante el de especialidad, el criterio de especialidad cede a veces ante el cronológico y siempre ante el jerárquico; el criterio jerárquico vence siempre a ambos. (...) en los dos casos de conflicto de especialidad y criterio jerárquico la solución es automática, sino que debe obtenerse a través de la interpretación, la cual, abandonada a sí misma, dejada sin reglas, viene a encontrarse cara a cara, sin la intermediación de una presunción, con el estudio de Justicia, es decir, con la regla de que hay que tratar a lo igual de manera igual y a lo diferente de manera diferente. La antinomia entre los criterios de solución de las antinomias revela, en definitiva, que a pesar de la armadura de las reglas con las que la labor del jurista está protegida contra el peligro de la valoración personal sobre lo que es justo e injusto, hay situaciones últimas en las que la armadura no sirve, más aún, estorba, y hay que afrontar la dificultad a pecho descubierto. No hay nada de que en este caso extremo — falta de criterio para resolver los conflictos entre criterios —, el criterio de los criterios es el criterio último de la Justicia. De esta forma, la respuesta del jurista se une a la del hombre de la calle, con el que hemos comenzado, según la cual entre dos normas incompatibles debe prevalecer la más justa.” [letra negrita añadida] BOBBIO, Norberto: Contribución a la teoría del derecho. Trad. A. Ruiz Miguel. Madrid: Debate, 1990. p. 350-353

<sup>443</sup> “El derecho natural es el que la naturaleza indica a todos los hombres. Habéis criado a vuestro hijo, os debe respeto padre y gratitud como bienhechor. Tenéis derecho a los productos de la tierra que habéis cultivado con vuestras manos. Habéis hecho y habéis recibido una promesa, debe ser cumplida. El derecho humano no puede estar basado en ningún caso más que sobre este derecho natural; el gran principio, el principio universal de uno y otro es, en toda la tierra: “No hagas lo que no quisieras que te hagan.” Esto es lo que se dice en Portugal, en España, en Goa. En otros países se contentan con decir efectivamente: “Cree o te aborrezco; cree o te haré todo el daño que pueda; monstruo, no tienes mi religión, por lo tanto no tienes religión: debes inspirar honor a tus vecinos, a tu ciudad, a tu provincia”. Si conducirse así fuese el derecho humano, sería preciso que el japonés detestase al chino, el cual execraría al siamés; éste perseguiría a los gangaridas que se abatirían sobre los habitantes del Indo; un mongol arracaría el corazón al primer malabar que encontrase; el malabar podría degollar al persa que podría asesinar al turco; y todos juntos se arrojarían sobre los cristianos que durante tanto tiempo se han devorado unos a otros.” VOLTAIRE: Opúsculos satíricos y filosóficos. Trad. Carlos R. Dampierre. Madrid: Alfaguara, 1978. p. 27

finalidad de arreglo del jurídico como expectativa de sistema jurídico, se trata del sentido conformador de lo jurídico como fato natural, moral, cultural según una versión de historicidad tal cual. Todos son objeto de reflexión iusfilosófica, a continuación. ■

## **VI. Crisis de estatuto de la Filosofía del Derecho: Ciencia jurídica<sup>444</sup> — el sentido formal-normativo de lo jurídico.**

La doble función moral de ser al mismo tiempo el fundamento legitimante y la regla de valoración, control y vigilancia del ordenamiento jurídico. El objeto de ser el fundamento y el límite del Derecho positivo lo cumple el Derecho Natural permaneciendo fiel a las exigencias y necesidades derivadas de la dignidad de la persona humana. Se tratará, en consecuencia, de un Derecho Natural crítico, no dogmático, funcional y abierto a lo histórico. En esta función se encuentra lo que E. Wolf y Antonio Enrique Pérez Luño han denominado la univocidad histórico-fundacional del iusnaturalismo, frente a la multivocidad y equivocidad del término Derecho Natural. Eusebio Fernández García.<sup>445</sup>

Si la Filosofía del Derecho plantea cuidar de los sentidos de derecho en torno a la necesidad de la unidad del sistema jurídico, — desde la coherencia con lo jurídico y viceversa —, aunque por versiones iuspositivistas o iusnaturalistas, es cierto que, en todos los casos, la falta de coherencia de la Ciencia del derecho u otro desarreglo en torno al ordenamiento jurídico, tan pronto se la afecta.

Para todo fin útil, resulta que, desde el sentido formal-normativo de lo jurídico, la Filosofía del Derecho asume doble tarea, a la vez que se confunde, de unas formas, con la Ciencia del Derecho o Ciencia jurídica, a saber, “(...) su núcleo central es la norma o el conjunto de normas que forman el Ordenamiento, que son un dato para el científico del Derecho, con conciencia, se fundamenta y evoluciona como producto de la cultura, que es un producto histórico. Se trata de ordenar y

---

<sup>444</sup> “(...) **se pueden concebir idealmente cuatro modelos de ciencia jurídica como ciencia normativa: a) normativa en el método y no en la función (es el modelo kelseniano); b) normativa en el método y en la función; c) normativa no en el método, sino en la función; d) no normativa ni en el método ni en la función.** Esta clasificación, de cuatro tipos ideales de ciencia jurídica puede ser reformulada, quizá con mayor claridad, partiendo de los dos partes de atributos antes mencionados que sirven para individualizar el modelo kelseniano: “explicativo-normativo” y “descriptivo-prescriptivo”. Se ha visto que la ciencia jurídica es para Kelsen normativa y prescriptiva a la vez. Como es sabido, ambos caracteres de la ciencia jurídica kelseniana han sido discutidos varias veces y por varios lados: el primero por las corrientes realistas, o, en sentido más amplio, sociológicas; el segundo por las corrientes iusnaturalistas o, en sentido más amplio, antipositivistas. Para las primeras la jurisprudencia es una ciencia explicativa que se vale del método de las ciencias naturales y es tanto más perfecta cuanto más rigurosamente consigue aplicarlo; para las segundas la jurisprudencia tiene una función prescriptiva; para las segundas la jurisprudencia tiene una función no diferente, aunque con distinto grado de autonomía, a la del legislador o el juez. Puesto que los dos términos de los dos pares no se superponen ni se excluyen, partiendo de las críticas a uno u otro o a ambos caracteres de la ciencia jurídica según Kelsen, se pueden también obtener de este modo **cuatro modelos ideales de ciencia jurídica; a) normativa-descriptiva (el modelo kelseniano); b) normativa-prescriptiva; c) explicativa-prescriptiva; d) explicativa-descriptiva. El modelo opuesto al de Kelsen sub c, que considera la ciencia jurídica como una ciencia de hechos y le atribuye a la vez la función de dar directivas a los jueces:** un ejemplo bastante fiel de este modelo se puede encontrar en la obra de Ross.” [letra negrita añadida] BOBBIO, Norberto: Contribución a la teoría del derecho. Trad. A. Ruiz Miguel. Madrid: Debate, 1990. p. 200

<sup>445</sup> GARCÍA FERNÁNDEZ, Eusebio: Estudios de ética jurídica. Madrid: Debate, 1990. p. 45

racionalizar todo ese material dado, y en ese proceso de racionalización, como ya hemos dicho, será de gran importancia el análisis lingüístico, que contribuirá a la dignificación epistemológica de la ciencia jurídica. Otros dos elementos son fundamentales para la ciencia jurídica, si quiere abarcar en su plenitud el fenómeno jurídico positivo, por una parte la realidad social, la vida humana social que es contenido material del Derecho y, por otra parte, el Poder, fundamento último de la validez del Ordenamiento.”<sup>446</sup>

Sobre el sentido de valor, derecho como norma, la crisis de la Filosofía del Derecho se elabora en torno a la cuestión de la autonomía o estatuto, desde el interior del ordenamiento jurídico, respecto la validez formal o el proceso de creación de sus normas y/o desde el exterior del ordenamiento jurídico, respecto la legalidad de sus normas en torno a los fundamentos de creación de ellas, así que dos enfoques conllevan análisis del derecho positivo y del fenómeno jurídico respecto este derecho positivo.<sup>447</sup>

Respecto a lo primero, se trata de un esfuerzo lógico-deductivo por la cohesión entre las normas y justificación adecuadas de una respecto la otra, si se toma el problema del estatuto científico a través de la comprensión de preceptos naturales que, a su parte, construye el ideal de Justicia y de las cosas justas, se enfoca sanarla desde el texto y contexto científico filosófico.

Entonces, el principal interrogante se queda en torno al concepto de naturaleza y cultura en torno a lo jurídico. La filosofía cuestionará el sentido de hombre y Justicia

---

<sup>446</sup> PECES-BARBA, Gregorio: Introducción a la filosofía del derecho. Madrid: Debate, 1983. p. 179

<sup>447</sup> “(...) lo primordial es diferenciar desde un principio qué tipo de discurso se quiere realizar en torno al Derecho, para evitar así las confusiones y reduccionismos en los que se incurre cuando se entremezclan discursos valorativos con discursos descriptivos. Por tanto, según esto, el término «validez» ha de utilizarse en la ciencia jurídica como sinónimo de legalidad del acto de creación de la norma (*uso interno*), sabiendo que este discurso descriptivo es previo y diferente del discurso valorativo, que se realiza cuando lo que se plantea es el “fundamento” de esta validez legal de las normas. Así pues, **la “validez” de una norma equivaldría a la legalidad de la misma**, de tal forma que cuando nos preguntamos si una norma es válida, lo que queremos saber es si esa norma ha de ser cumplida por sus destinatarios y aplicada por los órganos del Estado. Con lo cual la pregunta por **la validez de una norma es la pregunta acerca de qué normas se obedecen y aplican en un determinado momento socio-histórico**. Estamos, pues, ante un concepto *descriptivo* de validez, que utiliza *la ciencia jurídica cuando quiere referirse a los procesos legítimos de producción y reconocimiento de las normas*. **Si por el contrario, se lo que nos preguntamos es si se deben obedecer esas normas, y por qué, entonces ya no es un problema de legalidad, sino de legitimidad o justificación ética, resolubles sólo desde el ámbito de la Filosofía o de la Ética, y no desde la ciencia jurídica**. Esta última, por tanto, tan sólo ha de ocuparse de la validez intrasistemática, sin intentar resolver la validez de la norma primaria u originaria del sistema, pudiendo ser ésta válida o inválida, siempre y cuando haya dado lugar a una cadena de subordinación de normas.” [letra negrita añadida] FARIÑAS DULCE, María José: El problema de la validez jurídica. Madrid: Civitas, 1991. p. 135

para la composición de la naturaleza según lo jurídico, su objeto, del punto de vista interno y normativo, desde la unidad del ordenamiento jurídico.<sup>448</sup>

En otros términos, el derecho, por supuesto, se ideará su entendimiento respecto a la clasificación de normas, reglas y procedimientos que sepan, a tope, absorber los preceptos declarados por el pensamiento filosófico revisor. Es decir, recuperar la cientificidad entre la filosofía y el derecho, aunque se no los defina el planteamiento de cada uno.

En este caso, el papel de revisión contribuye para la ciencia y teoría del derecho, pues que ensaya la transformación de la comprensión de naturaleza (fundación del Derecho Natural) tanto como precepto propio de la naturaleza<sup>449</sup>, los cuales, una vez colmados en las normas jurídicas, reflejan conceptos jurídicos fundados en la recta razón y las demandas de existenciales<sup>450</sup> (fundamentación del Derecho

---

<sup>448</sup> “(...) el objeto de la ciencia del derecho es el derecho... el objeto de la ciencia del derecho lo constituyen las normas jurídicas y también la conducta humana, pero sólo en la medida en que está determinada en las normas jurídicas como condición o efecto; en otras palabras, en cuanto la conducta humana es contenido de las normas jurídicas. Las relaciones entre los hombres sólo interesan, como objeto de la ciencia del derecho, en cuanto, como relaciones jurídicas, constituyen el objeto de un conocimiento jurídico, vale decir, en cuanto son relaciones constituidas mediante normas jurídicas.” KELSEN, Hans: Teoría pura del derecho. 5 ed. Trad. Roberto J. Venengo. México: Editorial Porrúa S. A., 1991. p. 83

<sup>449</sup> ***Derecho natural o de la naturaleza***. En su sentido más general se considera a ciertos principios que sólo la naturaleza inspira y que son comunes a todos los animales, así como a los hombres: en este Derecho se fundamenta la unión del macho y de la hembra, la procreación de los hijos y la necesidad de su educación; el amor a la libertad, la conservación del individuo y la necesidad de cada uno de defenderse contra quienes le atacan. Se denomina Derecho natural abusivamente a los instintos que impulsan a los animales, pues al carecer de uso de razón son incapaces de conocer ningún derecho ni Justicia. **Se considera más frecuentemente como Derecho natural a ciertas reglas de Justicia y de equidad que la razón natural ha establecido entre los hombres o mejor dicho, que Dios ha grabado en nuestros corazones. Tales son los preceptos fundamentales del Derecho y de toda Justicia: vivir honestamente, no ofender a nadie y da a uno lo suyo. De estos preceptos fundamentales derivan muchas otras reglas particulares que la naturaleza, es decir, la razón y la equidad inspiran a los hombres.** Este Derecho natural, al estar fundado sobre principios tan esenciales, es permanente; no puede ser derogado por ninguna convención, ni siquiera por una ley, ni pueden eximirse las obligaciones que impone: en lo cual se diferencia del derecho positivo, es decir, de las normas que rigen por haber sido establecidas mediante leyes precisas. Este derecho positivo, susceptible de ser cambiado por la misma autoridad que lo ha establecido, puede incluso derogarse por los particulares mediante una convención expresa, siempre que la ley no sea obligatoria... el Derecho natural no admite nada contrario a la recta razón y a la equidad.” [letra negrita añadida] DIDEROT, Denis: D’ALEMBERT, Jean le rond: La enciclopedia: selección de artículos políticos. Trad. Ramón Soriano y Antonio Porrás. Madrid: Tecnos, 1986. p. 41 y ss.

<sup>450</sup> “Derecho natural es el dictado de la recta razón. Este nos enseña que una acción es en sí moralmente torpe o moralmente necesaria, según su conformidad o disconformidad con la misma naturaleza racional y social y, por consiguiente, que tal acción será prohibida o mandada por Dios, autor de la naturaleza. Las acciones de tal dictado de la razón son, en sí mismas, obligatorias o ilícitas, y por lo mismo, o necesariamente mandadas o prohibidas por Dios. En este sentido se diferencia este Derecho no sólo del Derecho humano, sino también del Derecho divino voluntario, que no ordena o prohíbe lo que en sí mismo o por su propia naturaleza es obligatorio o ilícito, sino que al prohibir lo hace ilícito y al mandar lo hace obligatorio.” GROCCIO, Hugo: Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz. v. 2. Trad. Primitivo Mariño Gomez. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987. [Libro I, Capítulo I, «Que es el derecho. Que es la guerra»], p. 52

Natural); o, en otras palabras, normas jurídicas que se legitiman según el Derecho Natural, parte integrante del ordenamiento jurídico que se hace parte constituyente.

Particularmente, la maniobra del Derecho Natural como fundación es que se ensaya según los preceptos que existen evidentes e inmutables, a pesar del uso de la razón doble y al punto que “ni siquiera Dios lo puede cambiar. Pues a pesar de que es infinito su poder, se puede decir que existen cosas a las que su poder no llega.”<sup>451</sup> Aparte, el Derecho Natural como fundamentación es el ejercicio del legado divino del hombre conformado a los fines de elaboración de su entorno moral y cultural, así que por disposición de «alma» y convención del «cuerpo», se produce en sentido de lo natural, respecto a lo jurídico. Al final, la Filosofía del Derecho asume la función de establecer los criterios de validez formal o legalidad interna del Ordenamiento jurídico, respecto a la elaboración de sus normas y vigencia.

Respecto a lo segundo, se trata de un esfuerzo lógico material de carácter empírico hacia el universo de construcción de valores y hechos sociales juridificables. Desde luego, si se toma el problema de la legalidad de las normas jurídicas como el sentido de derecho en torno a su eficacia, a partir de la validez de las normas, unidas por el ordenamiento jurídico. La Filosofía del Derecho acude a buscar el sentido del derecho en las conexiones de la norma con la sociedad, bajo el punto de vista de sus fines y adecuación moral, cultural y social, así que auxilia directamente a la ciencia del derecho que, en este ámbito, “tiene como misión conocer el Derecho que es, el Derecho positivo, lo que llamamos el Derecho válido. Varias causas han condicionado el valor del conocimiento científico sobre el Derecho, que incluso se ha negado y se sigue negando (...) la ciencia jurídica trabaja sobre una realidad que es el Derecho positivo, Derecho válido, de un determinado momento histórico, con la finalidad de describirlo y de construir el sistema del mismo. Es una ciencia empírica, cuya empirie la constituyen las normas y el hecho real último que las fundamenta, el Poder Soberano del Estado (...) En concreto, en el trabajo del científico del Derecho eso supone lo siguiente: **1.** Localización e interpretación de las normas concretas. En este supuesto el análisis lingüístico es esencial. **2.** Conexión de las normas entre sí y construcción de las Instituciones — conjunto de normas que obedecen a una misma idea central o

---

<sup>451</sup> GROCIO, Hugo: Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz. v. 2. Trad. Primitivo Mariño Gomez. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987. [Libro I, Capítulo I, «Que es el derecho. Que es la guerra»], p. 53

aglutinante. (...) **3.** Coordinación y unificación de todo el conjunto en el Ordenamiento jurídico, dividido tradicionalmente en dos grandes núcleos, Derecho Público y Derecho Privado, donde se cuelgan las diversas ramas de Derecho Civil, Mercantil, Procesal, Administrativo, etc. Algunas ramas como el Derecho del Trabajo o el Derecho Penal no encuentran fácil acomodo en ninguno de esos dos grandes núcleos, signo de la crisis de la distinción. **4.** Aplicación de las normas al caso concreto (...) En este nivel se resuelven sin recurrir al fetichismo de la ley, las lagunas y las antinomias, en lo que tengan de realidad. Especialmente en este campo la ciencia jurídica recibiría aportaciones de la teoría del Derecho y de la Teoría de la Justicia.<sup>452</sup>

Desde este marco, los conceptos de Derecho Natural y Justicia se ponen inmediatamente retóricos. El motivo es que hace falta adecuarlos a la finalidad de los principios y reglas lógicas del ordenamiento jurídico, así que la fuerza del iusnaturalismo y iuspositivismo como justificante normativo de la orientación del legislador y de la ley se pone crucial. Y, en especial para el mito de la unidad del universo jurídico que es, en fin, lo jurídico secular moderno, aunque adaptado a lo largo de los años para abarcar nuevos actores y nuevas categorías de derechos. Resumiendo, la Filosofía del Derecho asume la función de establecer los criterios de validez material o legalidad externa o legitimidad del fenómeno jurídico respecto al Ordenamiento jurídico<sup>453</sup>, respecto la asunción social, moral y histórica según las normas de esta unidad.<sup>454</sup>

---

<sup>452</sup> PECES-BARBA, Gregorio: Introducción a la filosofía del derecho. Madrid: Debate, 1983. p. 163;174

<sup>453</sup> El concepto de validez y legalidad no es una categoría jurídica de interpretación única. "(...) el significado normativo de validez — como ha propuesto Nino —, entendiéndolo, por tanto, como sinónimo de obligatoriedad o justificabilidad, lo cual implica distinguir el concepto de validez del de existencia y otorgar a esta palabra "exclusivamente un significado descriptivo", o bien, por el contrario, adoptarnos el término validez en su "uso interno" como validez legal de las normas, lo cual implica un concepto descriptivo de validez, sinónimo del concepto de existencia y coincidente con el de identificación de las normas pertenecientes a un mismo sistema jurídico. La primera solución no me parece acertada, porque con ella se incurriría, de nuevo, en el error que ha caracterizado tradicionalmente a la ciencia jurídica, esto es, el de realizar un discurso valorativo o justificatorio bajo la máscara del lenguaje descriptivo o científico, o dicho con otras palabras, el error de intentar buscar fundamentos más o menos objetivos o formales para un concepto — el de obligatoriedad —, al que sólo se le pueden buscar justificaciones o razones. En lo referente a la segunda solución apuntada, en parece que es la más clarificadora por lo que respecta a la teoría del Derecho, porque una cosa es preguntarse por la **validez (criterio de legalidad) de una norma y otra distinta preguntarse por el "fundamento de esa validez legal (criterio de legitimidad)**. De esta forma, una norma sería "válida" cuando haya sido creada legalmente, es decir, según lo establecido por otra norma superior del sistema (criterio que, por otra parte, coincidiría con el de pertenencia de una norma al sistema jurídico), y una norma sería "inválida" cuando no se hubiera cumplido la legalidad de su edición. Ahora bien, cosa distinta es preguntarse por el "fundamento" de esta validez legal, que implica el preguntarse por la legitimidad o justificabilidad u obligatoriedad de las normas. En este punto entramos, sin embargo, en un discurso diferente, a saber: pasaríamos del discurso descriptivo al valorativo o, lo que es lo mismo, de la reflexión científica a la reflexión filosófica, pero no ilegítimamente, sino siendo conscientes de ellos, es decir, sin incluir el lenguaje valorativo subrepticamente en el lenguaje descriptivo,

Por ende, si la Filosofía del Derecho aporta doble tarea como estatuto, es cierto que la síntesis de sus tareas se da él en método que utiliza. En verdad, es factible argumentar que si hay la posibilidad de estatuto de la Filosofía del Derecho, con seguridad, se construye a través de su metodología.<sup>455</sup>

En este caso, el método iusfilosófico es el análisis crítico de la relación entre la investigación por los criterios de legalidad y legitimidad con el fin de garantizar el ordenamiento jurídico. La justificabilidad de su tarea acopia, por supuesto, los supuestos de la Justicia y de lo justo según una relación retórica e interpretativa que se establece en torno al iusnaturalismo y iuspositivismo.

Por lo tanto, bajo el punto de vista metodológico, lo que se interesa es dar concordia entre la causalidad respecto la forma que se entiende el mundo extrajurídico y la imputabilidad que, a su parte, es el modo a través del cual estos hechos extrajurídicos reciben abrigo de pretensiones jurídicas, es decir, se tornan hechos jurídicos. La metodología científica iusfilosófica es adecuar el reino de la causalidad, el dicho método respecto la física o «*physis*» con el reino de la

---

porque esto nos llevaría a caer en la trampa del idealismo o de la metafísica. De esta forma, la ciencia jurídica sería consciente de que con su instrumental no puede dar una respuesta a la cuestión del “fundamento” de la validez legal de las normas jurídicas o del Ordenamiento jurídico en su conjunto. Por otra parte, también, podríamos “explicar” la legalidad del sistema jurídico en función de su efectividad real, con lo cual (...) lo que nos planteamos en este caso no es ya un problema de justificación del sistema jurídico, sino una *descripción explicativa* de una situación de hecho.” [letra negrita añadida] FARIÑAS DULCE, María José: El problema de la validez jurídica. Madrid: Civitas, 1991. p. 135

<sup>454</sup> “(...) Las normas de un orden jurídico cuyo fundamento de validez común lo constituye esta norma fundamental básica, — como el regreso a la norma fundante básica, expuesto en lo que antecede, lo muestra —, no configuran un conjunto de normas válidas situadas una al lado de otra, sino una construcción escalonada de normas supra y subordinadas. (...) Puesto que la norma fundante básica es el fundamento de validez de todas las normas pertenecientes a un mismo orden jurídico, constituye ella la unidad dentro de la multiplicidad de esas normas. Esa unidad también se expresa diciendo que el orden jurídico es descrito en enunciados jurídicos que no se contradicen. Naturalmente no puede negarse la posibilidad de que los órganos jurídicos de hecho implanten normas que se encuentren en conflicto entre sí, es decir, que efectúen actos cuyo sentido subjetivo sea un deber, y que cuando ello quiera ser interpretado también con su sentido objetivo, cuando esos actos sean vistos como normas, las normas se encuentren recíprocamente en conflicto. (...) Un conflicto normativo plantea, como una contradicción lógica, algo sinsentido.” KELSEN, Hans: Teoría pura del derecho. 5 ed. Trad. Roberto J. Venengo. México: Editorial Porrúa S. A., 1991. p. 208; 215

<sup>455</sup> “El pluralismo metodológico es hoy, al menos, una pretensión que, en efecto, va haciéndose cada vez más general. Quizá sea todavía, como digo, más pretensión que realidad, pero se trabaja indudablemente en ese sentido. Tal pluralismo recogería información de tres canales fundamentales, los cuales implican sucesivamente. 1) Consideración de la norma como base del Derecho; primacía de la norma (concepción normativa del Derecho) y necesidad de la lógica para el trabajo teórico-práctico del jurista. 2) Investigación sobre la dimensión social del Derecho: análisis de la conexión validez-eficacia y de repercusiones sociales de la normatividad jurídica. 3) Explicación de los fines, intereses y valores (concepción del mundo) que pretende realizar en una normatividad y posible crítica de los mismos.” DIAZ, Elías: Sociología y Filosofía del Derecho. 2 ed. Madrid: Taurus, 1984. p. 123



imputación, el dicho método respecto lo moral o «*nomos*», todo involucrado hacia la unidad del ordenamiento jurídico.<sup>456</sup>

Dicho de otro modo, lo que pasa es que “el plantear la validez del sistema en su conjunto y preguntar por el “fundamento” de la validez de aquella norma (el ordenamiento jurídico), la Filosofía del Derecho entra en un discurso diferente”<sup>457</sup>, cuya la única certeza es que se trata de un discurso que se cuestiona y se construye a través de las nociones de iusnaturalismo y iuspositivismo de modo relacional, conforme las finalidades e intereses que se concretan en cada análisis crítica ante cada caso concreto.

En definitiva, el doble enfoque de la revisión de la Filosofía del Derecho, refleja un modo de comprender el estatuto científico de la Filosofía del Derecho en bloques de cientificidad, de entre muchos, ella se encuentra mezclada con principios de otras ciencias o, a través de ellos, integralmente oculta como principios propios fundadores. Esto expediente se vale desde el punto de vista interno, es decir, la búsqueda por el engranaje de principios, reglas y normas que inspiran unidad. Y, luego, desde el punto de vista exterior, como respecto el fenómeno jurídico de esta unidad, el Ordenamiento jurídico,

De otra parte, sobre la doctrina y cátedra, la enseñanza y trabajos de investigación en torno a este tema suelen concentrarse en una críticas superficiales sobre el aspecto de los límites del ordenamiento jurídico respecto la validez de sus

---

<sup>456</sup> “Entre la causalidad, cada causa concreta debe considerarse como efecto de otra causa y cada efecto concreto como causa de otro efecto. De tal modo que la cadena de causa y efectos es, por definición, infinita. Es más, cada acontecimiento concreto es la intersección de un número infinito de líneas de causalidad. La condición a la cual se le imputa una consecuencia no es necesariamente al mismo tiempo una consecuencia imputable a otra condición, en una ley moral, religiosa o legal. Esto sucede de muerte por la patria; a esta muerte se le imputa la honra del recuerdo. A la beneficencia se le imputa gratitud: al pecado, penitencia, y al robo, en encarcelamiento. Y estas consecuencias, la honra de la memoria, la gratitud, la penitencia y el encarcelamiento, no son necesariamente a la vez condiciones a las cuales se pueda imputar otra consecuencia. La línea de imputación no consta, como la causalidad, de un número infinito de eslabones, sino únicamente de dos. (...) **La diferencia fundamental entre imputación y causalidad es que existe un punto final para la imputación, pero no para la causalidad. Esta diferencia fundamental es la causa del antagonismo entre la “necesidad”, que prevalece en la naturaleza, y la “libertad”, esencial para la sociedad, es decir, esencial para el hombre en sus relaciones normativas con los demás hombres. Si consideramos que el hombre como parte de la naturaleza no es libre, debemos considerar que su conducta, como hecho natural, según una ley de la naturaleza, debe quedar determinada por otros hechos como un efecto queda determinado por sus causas. Pero si, según una ley moral, religiosa o legal, interpretamos una conducta humana determinada como mérito, pecado o crimen, estamos imputando las consecuencias determinadas por la ley moral, religiosa o legal. Imputamos la recompensa al mérito, la penitencia al pecado, el castigo al crimen, sin imputar el mérito, el pecado o el crimen a algo o alguien. Se acostumbra a decir que imputamos el mérito, el pecado o el crimen a la persona responsable de la conducta caracterizada de este modo.** [letra negrita añadida] KELSEN, Hans: *¿Qué es Justicia?* Trad. A. Calsamiglia. Barcelona: Ariel, 1991. p. 231-232

<sup>457</sup> FARIÑAS DULCE, María José: *El problema de la validez jurídica*. Madrid: Civitas, 1991. p. 135

normas o respecto la legalidad de las mismas en torno a la idea de Justicia o del Derecho Natural, ambos preceptos cortados por teorías que se dicen iusnaturalistas y/o iuspositivistas, aunque que no se definan tampoco se orienten coherentes.

De todas formas si la Filosofía del Derecho aporta dar sentido al derecho de acuerdo con su dimensión normativa y como fenómeno jurídico de acuerdo con la altura y el tamaño del ordenamiento jurídico, lo único es que su autonomía como ciencia es cosa que no se cogita.<sup>458</sup> Dicho de modo distinto, la Filosofía del Derecho no fue creada para ser sujeto, aunque actúe como persona y esto se lo ha hecho bien.<sup>459</sup>

En consecuencia, no es que la Filosofía del Derecho es nada absolutamente en este sentido. Lo que pasa es que el criterio de contradicción respecto a la existencia de cientificidad para poner a sí misma, según el discurso secular moderno, aporta un concepto rígido de ciencia. Desde el marco de esta labor, ésta es responsable por poner a sí misma, mientras que pone el otro, en caso, lo jurídico o, más sencillo, el sentido del derecho.

Desde esta descripción, por supuesto que su estatuto queda o por lo menos se designa absolutamente nada. Es decir, el criterio de autonomía iusfilosófica no se configura al punto de que la tarea normativa filosófica, a ella se la pueda llamar ciencia, moderna tal cual.

---

<sup>458</sup> “(...) Si se constituye en sistema ideal cerrado y finge no ver la realidad circundante, encuentra a menudo que sus deducciones intrasistemáticas no coinciden con la situación social que funda su utilidad; y si trata de situarse en algún punto intermedio, su propia dinámica la empuja hacia alguno de los extremos. (...) los esquemas realistas y formalista son incompatibles entre sí, hasta tal punto que su mezcla provoca una explosión que tiende a aniquilarlos. Esto no significa que no haya entre ellos alguna relación; la elección de los primeros criterios del esquema formal (la norma fundamental, si se quiere) dependerá seguramente de un previo examen de la realidad que haya de interpretarse, para que los resultados tengan algún efecto práctico (como sucede con cualquier sistema deductivo); y la existencia misma del esquema formalista, así como su efectivo uso por órganos y súbditos, debe ser computada por la concepción realista como parte fundamental de las relaciones de poder que hayan de describirse. Pero cada modo de ver el derecho tiene su propio método, y no puede adoptar el de otro bajo pena de inconsistencia.” GUIBOURG, Ricardo: Derecho, sistema y realidad. Buenos Aires: Astrea, 1986. p. 73; 76

<sup>459</sup> “(...) el tradicional registro epistemológico de la reflexión filosófica pero que al hacerlo ha roto también con algunos de los presupuestos históricos esenciales de ese registro. Porque al llevar el tratamiento analítico y crítico-reconstrutivo del problema del conocimiento del ámbito del sujeto —o, lo que es igual, de la conciencia como lugar de la *evidencia*— al del lenguaje cognoscitivamente cargado o «significado» en el que las piezas del conocimiento — **un conocimiento cuya génesis no centra ahora todo el interés — toman cuerpo, esta filosofía de la ciencia se ha despegado de todo psicologismo, camino, claro es, de una consideración semiótica, es decir, sintáctica, semántica y pragmática, de la cosa, mucho mejor situada que la vieja teoría del conocimiento de cara a un más riguroso tratamiento del problema de la *validez intersubjetiva* de dicho conocimiento. Pero se ha despegado también de esa hipóstasis de un «sujeto» o «conciencia en general» (*Bewusstseins überhaupt*) como garante metafísico de la validez del conocimiento que caracteriza el idealismo trascendental kantiano.” [letra negrita añadida] MUÑOZ, Jacob: Lecturas de la filosofía contemporánea. Barcelona: Editorial Ariel, 1984. p. 227**

Más aún, si es la razón doble que funda el estatuto de la Filosofía del Derecho y, si su tarea respecto a ello, es tornar coherente el sentido de derechos, el camino de la validez de la norma y de la validez del fenómeno jurídico lo que designa “existencia (realidad, ocurrencia) de una norma o de un sistema de normas, debe ser entendida como referencia abreviada a un complejo de hechos sociales, a saber, aquellos hechos sociales que en la ciencia del derecho son considerados necesarios y suficientes para verificar una posición relativa a la existencia de una regla o sistema de reglas.”<sup>460</sup>

Para que quede claro, no es que la Filosofía del Derecho no se logra constituir como estatuto. Tampoco se trata de aplicar el argumento contemporáneo que los hechos sociales, esencialmente plurales y complejos, no se acoplan al universo jurídico de carácter sencillo.

En realidad, el discurso secular moderno oculta el consenso de que la Filosofía del Derecho no está confeccionada para ser estatuto científico, así como ninguna otra rama del conocimiento jurídico está para esto. Sin embargo, esta afirmación no está bajo la complejidad de la vida para una racionalidad lógico-deductiva, así que insuficiente.

De modo concreto, el problema es que el marco de la razón doble no debe fundar y fundamentar la ontología de mundo y saber sobre el mundo que es el sentido de la vida, en caso, el sentido de derecho para este proyecto ilustrado de hombre y humanidad.

En fin, *¿qué es la Filosofía del Derecho como estatuto?* Si se lleva en cuenta consideraciones científicas modernas, absolutamente nada. O sea, es un ente encarcelado desde el proyecto moderno secular de hombre y humanidad, así que su designo y destino científico es quedarse un método auxiliar de otras ciencias jurídicas, de modo que nunca es factible de inferencia real, tampoco de absoluta definición.<sup>461</sup> ■

---

<sup>460</sup> ROSS, Alf: El concepto de validez y otros trabajos. Trad. Genaro R. Carrió. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1969. 133 p.

<sup>461</sup> “En términos estrictos, el valor descriptivo de un esquema formalista es fugaz, porque en cada momento suelen introducirse en la realidad modificaciones de hecho que el formalismo (puro y por tanto sólido, aunque algo frágil) encuentra difícil digerir. Pero en la medida en que tales modificaciones sean escasas o de poca importancia relativa, será posible pasarlas por alto; esto implicar, por ejemplo, fingir que los jueces son infalibles o que el contenido de las normas consuetudinarias encaja implícitamente en la ley o en los “principios generales del derecho”. Y de este modo el esquema formal mantiene durante cierto tiempo una adecuación aproximada a la realidad que permite utilizarlo en el estudio y en la argumentación. Cuando llega el momento — por haber ocurrido una revolución o porque una multitud de pequeños cambios ha hecho que la circunstancia social ya no pueda manejarse con los criterios anteriores — convendrá abandonar el esquema en uso y constituir otro nuevo, capaz de dar cuenta de la realidad presente durante un determinado lapso. Para la elección de los presupuestos

## VII. Crisis de quehacer de la Filosofía del Derecho:

### Jurisprudencia<sup>462</sup> — sentido material-jurisprudencial de «lo jurídico».

La "reconstrucción de la competencia práctica de nuestra razón" ha rescatado a ésta de los moldes, excesivamente limitados de la racionalidad científica interpretada al modo positivista. La argumentación racional aplicada a la discusión sobre los valores y la justificación de nuestras normas de conductas en el terreno moral, social y político, y los principios que la inspiran y a las instituciones que crean nos permite diagnosticar que el escepticismo, el emotivismo y el relativismo moral son vías de análisis metaéticos equivocadas (...) desde el enfoque del Derecho Natural deontológico... es suficientemente intercambiable con la fundamentación ética. Eusebio Fernández García.<sup>463</sup>

Respecto al segundo aspecto que se aventaja sobre la crisis iusfilosófica está en torno a la cuestión de la autenticidad o quehacer.

Por lo dicho, de acuerdo con la interpretación de la filosofía del hombre paradoja, el quehacer de la Filosofía del Derecho se explica y se extiende en torno a la atribución de sentido de la aplicación del derecho. O, de forma más larga, ensaya él justificar o fundamentar los «métodos, procedimientos y procesos», los cuales

---

sobre los que haya de asentarse el nuevo esquema, la concepción realista puede aportar datos valiosos; pero el sistema a construir sobre esas bases no puede renunciar a estipular otra vez una estructura jerárquica formal que ignore deliberadamente ciertos datos de la realidad. Y de este modo, con la interacción de un realismo subyacente y de un formalismo vagamente espasmódico, la ciencia del derecho bifronte como Jano, puede aspirar a cumplir su compromiso con el método empírico y con la práctica jurídica." GUIBOURG, Ricardo A.: Derecho, sistema y realidad. Buenos Aires: Astrea, 1986. p. 77

<sup>462</sup> Jurisprudencia se comprende como la ciencia jurídica en acción, así que como quehacer es "el conocimiento, especialmente el conocimiento científico, progresa a través de anticipaciones injustificadas (e injustificables), de presunciones, de soluciones tentativas para nuestros problemas de conjeturas. Estas conjeturas son controladas por la crítica; esto es, por intentos de *refutaciones*, entre las que se cuentan tests severamente críticos. Ellas pueden sobrevivir a los tests, pero nunca pueden ser justificadas categóricamente: no se las puede establecer como indudablemente verdaderas, ni siquiera como "probables" (en el sentido del cálculo de probabilidades). La crítica de nuestras conjeturas es de importancia decisiva: el poner de manifiesto nuestros errores, nos hace comprender las dificultades del problema que estamos tratando de resolver. Es así como llegamos a adquirir un conocimiento más profundo de nuestro problema y a estar en condiciones de proponer soluciones más maduras: la misma refutación de una teoría — es decir, de una solución tentativa seria para nuestro problema — es siempre un paso adelante que nos acerca a la verdad. Y ésta es la manera por la que podemos aprender de nuestros errores. A medida que aprendemos de nuestros errores, nuestro conocimiento aumenta, aunque nunca podemos llegar a *saber*, esto es, a conocer con certeza. Pero dado que nuestro conocimiento puede aumentar, ello no puede suministrar razón alguna para desesperar de la razón. Y puesto que nunca podemos llegar a saber con certeza, tampoco hay lugar para ninguna apelación a la autoridad, para el engreimiento por nuestro conocimiento o para la vanidad. Aquellas teorías que resultan más resistentes a la crítica y que parecen en una cierta época, mejores aproximaciones a la verdad que otras conocidas, pueden ser descritas — juntamente con los informes acerca de sus tests — como "la ciencia" de esa época. Puesto que ninguna de ellas puede ser justificada de manera categórica, lo que constituye fundamentalmente la racionalidad de la ciencia es el carácter crítico y progresivo de las mismas, el hecho de que podamos presentar, en defensa de su pretensión de resolver nuestros problemas, mejores *argumentos* que sus opositores." POPPER, Karl: Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico. Trad. Nestor Minguéz. Barcelona: Paidós, 1989. p. 14

<sup>463</sup> GARCÍA FERNÁNDEZ, Eusebio: Estudios de ética jurídica. Madrid: Debate, 1990. p. 37; 45

concretan los fines del ordenamiento jurídico, a través de la actuación de sus normas (positivismo-racionalismo) a casos concretos (realismo-empirismo).<sup>464</sup>

En otras palabras, toda la cuestión de garantía de la promoción jurisdiccional e institucional justa y democrática orienta la tarea iusfilosófica. La tarea iusfilosófica consiste en hacer el puente en términos criterios de justificación de la aplicación del derecho y decisiones jurisdiccionales, además de otras relaciones sinnúmero que complican lo jurídico. Al mismo tiempo que conforma los criterios de justificación de la dinámica normativa y sus enunciados, también conforma los fundamentos de los criterios de justificación manejados, así que se acerca, hasta se cofunde, con la labor de la sociología del derecho y la hermenéutica jurídica.

Vale recordar que la fundación del quehacer iusfilosófico moderno secular se da a través de la perspectiva cristiana en torno a la consagración de la humanidad, como universo del ser, a causa de que la creencia es que las relaciones humanas establecen una arquitectura de vida y sentidos que ultrapasan la propia experiencia mensurada por la razón doble. Así que es, de hecho, es en este universo, universo del alma, que el sentido de derecho asume toda su magnitud, porque asume su real función y experiencia, más allá del reino de la causalidad e imputabilidad<sup>465</sup> que se lo encarcela según límites y posibilidades.

---

<sup>464</sup> “Este es, según creo, el dilema del positivismo jurídico. Si la teoría da cabida a los vaivenes de la realidad, se ve constreñida a describir esa realidad y — por consiguiente — a renunciar a la exigencia sistemática que el manejo práctico del Derecho requiere. Si se constituye en sistema ideal cerrado y finge no ver la realidad circundante, encuentra a menudo que sus deducciones intrasistemáticas no coinciden con la situación social que funda su utilidad; y si trata de situarse en algún punto intermedio, su propia dinámica la empuja hacia alguno de los extremos.” (...) los esquemas realista y formalista son incompatibles entre sí, hasta tal punto que su mezcla provoca una explosión que tiende a aniquilarlos. Esto nos significa que no haya entre ellos alguna relación; la elección de los primeros criterios del esquema formal (la norma fundamental, si quiere) dependerá seguramente de un previo examen de la realidad que haya de interpretarse, para que los resultados tengan algún efecto práctico (como sucede con cualquier sistema deductivo); y la existencia misma del esquema formalista, así como su efectivo uso por órganos y súbditos, debe ser computada por la concepción realista como parte fundamental de las relaciones de poder que hayan de describirse. Pero cada modo de ver el derecho tiene su propio método, y no puede adoptar el del otro bajo pena de inconsistencia.” GUIBOURG, Ricardo A.: Derecho, sistema y realidad. Buenos Aires: Astrea, 1986. p. 73; 76

<sup>465</sup> “El principio de causalidad, como el principio de imputación, revista gramaticalmente la forma de un juicio hipotético (proposición) que relaciona algo que es condición con algo que es consecuencia. Pero el significado de la conexión difieren en los dos casos. El principio de la causalidad afirma que “si existe A, entonces existe (o existirá) B”. El principio de imputación, afirma que “si existe A, entonces debe existir B”. En cuanto a la aplicación del principio de la causalidad a las leyes de la naturaleza... principio de imputación aplicados a las leyes sociales son numerosos: cuando alguien ayuda a otra persona, ésta debe estarle agradecida; si un hombre sacrifica su vida por su nación, ésta debe honrar su memoria. Estas son leyes morales. Si un hombre peca, debe hacer penitencia (ley religiosa). Si un hombre roba, debe ser encarcelado (ley jurídica). La diferente entre causalidad y la imputación estriba en que la relación entre la condición — que se presenta en la ley natural como causa — y la consecuencia — que se presenta en la ley natural como causa — y la consecuencia — que se presenta en la ley natural como efecto — no depende de ningún acto humano o sobrehumano. En cambio, la relación entre condición y consecuencia, según una ley moral, religiosa o legal, la determinan actos humanos o

En concreto, la real función y experiencia es ajustar el sistema de normas con los métodos, procedimientos y procesos no solamente oriundos del ordenamiento jurídico, sino del todo que se revela desde las relaciones jurídicas y extrajurídicas y, luego, de todo que se los acerca.

Ineludible que la Filosofía del Derecho establece concordia de fundación y fundamento entre la teoría y la práctica jurídicas, de forma que se produzca un orden jurídico dicho justo y, luego, las relaciones sociales se las ponen arregladas.

Subsecuentemente, la insatisfacción o mismo falta de respuesta a las peticiones que envuelven esta función de concordia resultan descredito a la Filosofía del Derecho que, en tesis ya se encuentra enredada con otras ramas del Derecho, antes mismo de que se intente identificar los principios de su actuación que, en este caso, es puramente hermenéutico, semiótico y sociológico.<sup>466</sup> La autenticidad de la Filosofía del Derecho o no existe o, entonces, se la tiene complicada con ciencias hermanas, así que también podría cogitarse que toda esta mezcla es, de hecho, la Filosofía del Derecho. No obstante, para esto, haría falta desplegarla de su fundación y fundamento desde el hombre paradoja y el “saber relevo», ambos

---

sobrehumanos. El término “debe” se refiere concretamente a este significado específico de la conexión entre condición y consecuencia.” KELSEN, Hans: *¿Qué es Justicia?* Trad. A. Calsamiglia. Barcelona: Ariel, 1991. p. 230

<sup>466</sup> “(...) tales investigaciones constituyen hoy la parte esencial y característica de la sociología del Derecho que puede designarse con denominaciones diversas como: sociología empírica del Derecho, sociología *en el* Derecho, microsociología del Derecho. Se trata, en suma, de la parte de nuestra disciplina que (...) intenta responder a las exigencias de los juristas antiformalistas. Piénsese en el interés mostrado por Ihering, por Geny, por Ehrlich, por Pound y por tantos otros por el derecho libre, vivo o en formación, y por los principales temas de los que se ocupan las investigaciones sociológico-jurídicas, como los de eficacia e ineficacia de las normas, las profesiones jurídicas, la administración de Justicia, etc. Presentándose como investigaciones de sociología del Derecho, pertenecientes por tanto a una materia distintas de la ciencia del Derecho, las investigaciones indicadas se presentan además como no incompatibles con las doctrinas de los juristas formalistas, aunque se vincule idealmente a corrientes de pensamiento claramente opuestas. Así se puede ver que Hans Kelsen, el más autorizado representante de los juristas formalistas, admite que, al lado de una ciencia jurídica formal basada en el principio de imputación, se desarrolle una sociología del Derecho que se proponga investigar las causas y los efectos de acontecimientos naturales que, calificados por las normas jurídicas, se presentan como actos jurídicos. Esta sociología se pregunta, por ejemplo, dice Kelsen “por qué determinada causa un legislador ha emanado precisamente ésta y no otras normas y qué efectos han tenido sus disposiciones.”. Se pregunta de qué manera ciertos hechos económicos, ciertas ideas religiosas, influyen efectivamente en la actividad de los tribunales, por qué motivos los hombres conforman o no su comportamiento al ordenamiento jurídico; el Derecho, añade, “de esta manera es considerado sólo como hecho natural, como hecho en la conciencia de los hombres que establecen, cumplen y violan las normas jurídicas.” En posiciones análogas a las de Kelsen se encuentran... Piénsese en Renner, para quien la ciencia del Derecho tiene la función de analizar las normas del Derecho positivo, y la sociología del Derecho tiene, en cambio, la función de estudiar sus efectos sobre los hechos de la vida social que van más allá de las normas. Piénsese en Weber, para quien la ciencia del Derecho se ocupa del deber ser ideal y la sociología del Derecho se ocupa, en cambio, del ser, de los hechos concretos, del de venir real.” TREVES, Renato: *La sociología del Derecho: orígenes, investigación, problemas*. Trad. Manuel Atienza. Barcelona: Ariel, 1988. p. 142

forjados por el discurso de la secularización moderna respecto el planteamiento y concreción de hombre y humanidad.

Conforme se señaló, la crisis del quehacer iusfilosófico es una crisis de expectativa. La solución pasa por un problema de comunicación con su estatuto, en torno a la efectividad de las normas jurídicas antes hechos, por algún motivo raro, no más suelen encajarse al ordenamiento jurídico.

Para aclarar, el problema de comunicación entre el ordenamiento jurídico y la ordenación social y política, al menos, para la iusfilosófica contemporánea, ocurre porque lo primero se relaciona con lo social a través de reglas de imputabilidad, bajo los vehículos de castigo y recompensa. Al paso que, lo social, ante lo jurídico, suele petitionar constantemente arreglos más allá del sistema normativo<sup>467</sup> de castigo y recompensa. Es decir, la expectativa es el arreglo por otras formas normativas, cuya sanción,<sup>468</sup> sea tanto positiva cuanto subsidiaria a las relaciones

---

<sup>467</sup> “El sistema normativo que aparece como un orden jurídico, tiene esencialmente un carácter dinámico. Una norma jurídica no vale por tener un contenido determinado; es decir, no vale porque su contenido pueda inferirse, mediante un argumento deductivo lógico, de una norma fundante básica presupuesta, sino por haber sido producida de determinada manera, y, en última instancia, por haber sido producida de la manera determinada por una norma fundante básica presupuesta. Por ello, y sólo por ello, pertenece la norma al orden jurídico, cuyas normas han sido producidas conforme a esa norma fundante básica. De ahí que cualquier contenido que sea, puede ser derecho. No hay comportamiento humano que, en de una norma jurídica. Ni la validez de una de ellas puede ser negada por contradecir su contenido al de otra norma no perteneciente al orden jurídico cuya norma fundante básica es el fundamento de la validez de la norma cuestionada. La norma fundante de un orden jurídico no es una norma material que, por considerarse inmediatamente evidente el contenido, sea presupuesta como norma suprema, a partir de la cual, mediante una operación lógica, puedan derivarse normas del comportamiento humano, como lo particular se infiere de lo universal.” KELSEN, Hans: Teoría pura del derecho. 5 ed. Trad. Roberto J. Venengo. México: Editorial Porrúa S. A., 1991. p. 206

<sup>468</sup> “(...) seis “componentes” o “ingredientes” o “partes” de las normas que son prescripciones: el carácter, el contenido, la condición de aplicación, la autoridad, el sujeto (o sujetos) y la ocasión... Hay otras dos cosas que pertenecen de una manera esencial a toda prescripción sin por ello ser “componentes” de las prescripciones... *la promulgación y la sanción*. El carácter, el contenido y la condición de aplicación constituyen lo que sugiero llamar el núcleo normativo. El núcleo normativo es una estructura lógica que las prescripciones tienen en común con otros tipos de normas. Pueden existir, sin embargo, diferencias específicas entre los núcleos normativos de tipos diferentes. (...) Desde el punto de vista de su contenido, las normas (excluidas las reglas ideales) pueden dividirse en dos grupos principales, a saber: normas concernientes a la *acción* (actos y abstenciones) y normas concernientes a la *actividad*. Ambos tipos de normas son frecuentes e importantes. “Cierra la puerta”, ordena que se haga un acto. “Se permite fumar”, permite una actividad. “No corra, si ladra el perro”, prohíbe una actividad.”... Desde el punto de vista de sus condiciones de aplicación las normas pueden dividirse en *categorías e hipotéticas*... (...) Si una norma es categórica, su condición de aplicación viene dada por el contenido. Conociendo su contenido sabemos cuál es su condición de aplicación. Por esta razón, no es necesaria la mención de la condición para formular la norma. Así, por ejemplo, se sobreentiende, en un orden de cerrar la ventana, que se aplica a una situación en que la ventana está abierta. Si una norma es hipotética, su condición de aplicación no puede ser derivada solamente de su contenido — si se define “contenido”... en su formulación, la condición (adicional). Un ejemplo sería una orden de cerrar una determinada ventana *si* empieza a llover.” WRIGHT, Georg Henrik von: Norma y acción: una investigación acción. Trad. Pedro García Ferrero. Madrid: Tecnos, 1979. p. 88-91

de humanas<sup>469</sup> se tornan disconformes. O sea, por destinación, ellas son plurales y se revelan en planos de conocimiento distintos, así que la forma de racionalidad de la razón doble es uno de entre todos.

En lo sucesivo, el reino del quehacer es el reino de la negociación, así que jamás es el reino del protocolo. Como negociación, hace falta entender que las normas jurídicas no se aplican de manera universal, absoluta e innegociable mediante una exégesis formal como se las perfila el ordenamiento jurídico, como si fuese un protocolo a seguir. Todo lo contrario. La aplicación del derecho involucra competencias comunicativas las cuales proporcionan el sentido de la aplicación de derecho desde sus interlocutores, sus pretensiones y sus argumentaciones.

Desde luego, el proceso de imputación se da, — si se sigue la lógica de la razón doble —, por caminos que se elaboran desde el universo del sujeto que se pone persona, así que el trasfondo es la concordia del Orden y el Ordenamiento, hacia la conclusión de la superación de los fenómenos humanos. Desde este modo se cumple los designios y los destinos rumbo a una Civilización cosmopolita.

En esta instancia, la Filosofía del Derecho plantea «conocer para actuar». Por así decirlo, ella da fundamento a las cuestiones de convivencia y oportunidad, cuya existencia son, muchas veces, riesgos tanto al criterio de la unidad del ordenamiento jurídico como del criterio último, aunque retorico, de que la Justicia es norma suprema de conducta humana y conlleva a la armonía y consecución de finalidad de lo jurídico tal cual.<sup>470</sup> Lo que pasa es que estatuto y quehacer jurídicos,

---

<sup>469</sup> “El tema de sanciones positivas ha sido siempre descuidado por los juristas por su escasa importancia práctica. Mientras que es corriente entre filósofos y sociólogos la extensión del significado de “sanción” hasta incluir en los premios y las recompensas, ha estado siempre presente entre los juristas una corriente, seguidora de Austin, según la cual se puede hablar propiamente de “sanciones” sólo con referencia a las sanciones negativas. Efectivamente, el papel del Derecho en la sociedad suele venir considerado desde el punto de vista de la función predominante, que siempre ha sido la más pasiva que activa de proteger determinados intereses mediante la represión de los actos desviantes. No hay duda de que para desarrollar esta función, que es a la vez protectora respecto a los actos es la de las sanciones negativa. Pero desde el momento en que por las exigencias del Estado asistencial contemporáneo el Derecho no se limita a actos innovadores y, por tanto, su función no es ya solamente protectora, que constituyen la técnica específica de la represión, se une un uso, no importa que sea todavía limitado, de sanciones positivas que dan vida a una técnica de estimulación y de propulsión de actos considerados socialmente útiles, más que a la represión de actos considerados socialmente nocivos (...)” BOBBIO, Norberto: Contribución a la teoría del derecho. Trad. A. Ruiz Miguel. Madrid: Debate, 1990. p. 388

<sup>470</sup> “Mientras en las direcciones formalistas predomina, puede decirse el método deductivo-racional, en la finalistas vienen a prevalecer los de carácter intuitivo y, de algún modo, los de investigación empírica e inductiva, como en el caso, sobre todo, del sociologismo. El primer grupo de posiciones se centra principalmente en las ideas de norma, forma y lógica; el segundo en las de decisión judicial, materia o contenido y vivencia o eficacia. No pueden considerarse como inútiles y estériles las explicaciones, razonamientos, críticas y argumentos dados por una y otra de las dos principales partes de esa continuada polémica de métodos mantenida a lo largo del siglo pasado y el actual. Su utilidad se muestra al menos en el surgimiento de un consenso cada vez más generalizado y de una cada vez más difundida conciencia actual que se orienta decididamente hacia la



a medida que se llenan de sentido a través del arreglo de la Filosofía del Derecho, promueven, según el discurso moderno, una sociedad integrada y justa que, luego, logra enredarse espíritu de conquista de hombre y humanidad desde una Civilización histórica y cosmopolita que, luego, es reflejo de felicidad, porque, en contraposición, el «saber relevo», hombre, humanidad y Civilización tal cual, bajo el hilo conductor de progresar y evolucionar para ilustrar, es sinonimia de felicidad.<sup>471</sup> Para abreviar, si la Filosofía del Derecho no logra dar cohesión de sentido a los criterios de jurisprudencia, luego, se la imputan crisis.

Importante decir que, — además de las cuestiones ya señaladas sobre el criterio de autonomía —, resulta que el quehacer de la Filosofía del Derecho no puede ser planteado crisis, sobre todo debido al hecho de que ella no se configura ostensible en ningún momento, excepto como retórica del discurso moderno iusfilosófico, así que su criterio de autenticidad se queda problema.

Mejor dicho, la razón principal, de entre muchas que se aclarará transversalmente a lo largo de esta trabajo, es que no se es debido plantear la Filosofía del Derecho como el intermedio entre teoría y práctica o estatuto y quehacer, además de su obra ser auxiliar a la ciencia y jurisprudencia jurídicas. La razón es que no hace falta que ciencia y jurisprudencia jurídica se mantenga estrictamente relacionada o atrapada para que lo jurídico se establezca. Esta exigencia sólo se la configura porque se tiene un proyecto de hombre y humanidad, en caso, la nombrada por la «filosofía del hombre paradoja», «Civilización jurídica».

Por consecuencia, teoría y práctica si están relacionadas de alguna o muchas maneras, no es acaso del intermedio de estatuto y quehacer, — el rasgo jurídico de «sujeto-persona» — sino que de la propia condición del hombre y, en caso de sus reglas sociales que, en realidad, no son de origen jurídicas, sino que morales. Y, en este caso, algunos destellos de esta moralidad es que se toman jurídicas, así que todo el dicho extrajurídico, en verdad, es el concierto comunicativo y relacional de lo humano que, a su vez, no es abarcado por la razón doble, por supuesto.

Por ende, si la Filosofía del Derecho es un orden de naturaleza histórico-social que se compromete a evolucionar, el derecho que le sirve de objeto, sublima toda

---

superación de los monismos metodológicos extremos y hacia la afirmación de un necesario pluralismo metodológico.” DIAZ, Elías: Sociología y Filosofía del Derecho. 2 ed. Madrid: Taurus, 1984. p. 121

<sup>471</sup> “No es la consecuencia de una intención que le sea propia, de una voluntad, de una finalidad; *no* se ha intentado alcanzar con él un «ideal de hombre» o un «ideal de felicidad» o un «ideal de moralidad»; es absurdo tratar de encaminar su ser hacia un fin cualquiera. Ha sido el hombre quien ha inventado la idea de fin, pues en la realidad *no hay* finalidad alguna.” NIETZSCHE, Friedrich: El ocaso de los ídolos: como se filosofa a martillazos. 3 ed. Trad. Francisco Javier Carretero Moreno. Madrid: Ediciones Buma, 1985. p. 81

su pretensión, pues que además de no ser histórico, como tradicionalmente se lo consagra, tampoco es objeto de convencionalismo o protocolos de límites y posibilidades muy bien delineadas.

En dirección contraria, la Filosofía del Derecho no tiene la finalidad de conformar el sentido de verdades jurídicas que se sostenga desde una verdad antropológica, una verdad sociológica, una verdad política y, luego, una verdad histórica, es decir, *veritas est adequatio rei et intellectus*.<sup>472</sup> El hombre y humanidad no fueron fundados por la razón doble y sus consecuencias, así que tampoco, pueden ser fundamentados desde una racionalidad que se le impone el sacrificio de engendrar una versión de naturaleza (lo natural) que se le base toda su conducta y que luego se la preste como lo moral y, al final, se la tenga jurídica o positivada por el poder estatal, hacia la trascendencia absoluta por la reconquista de su propia humanidad, ahora histórica y factible de discurso.

Para decir de otro modo, la Filosofía del Derecho no es el muro infranqueable llamado lo jurídico, como se lo cree Kant. El marco cero del hombre no está en la razón doble. Por supuesto, la Filosofía del Derecho no está volcada para ser persona: la creación y elaboración del derecho no se inicia por el ordenamiento jurídico, como se lo creen los modernos. Tampoco se concentra en los modos de aplicación de este ordenamiento, como se lo creen los contemporáneos. Y, mucho menos el derecho es materia que se discurre a través de la falacia naturalista. Es decir, que el hombre se cumple desde lo moral, a medida que su naturaleza se lo apunta biológicamente necesario, así que lo moral sería un acuerdo o arreglo de los fines propios que se le apunta el buen sentido desde la razón doble.

Finalmente, la relación Filosofía y Derecho, además de su encuentro secular moderno, está adonde no se quepan verdades en torno a lo jurídico, así que las racionalidades tradicionales pueden ser aplicadas en esta investigación, incluso la razón doble. Pero sin el riesgo del suicidio de toda operación por influjo, por ejemplo, del error de Nietzsche. O sea, filosofía y derecho no son de la altura (Orden, cuerpo) tampoco del tamaño (ordenamiento, alma) del universo jurídico

---

<sup>472</sup> "¿Qué es la verdad? La respuesta clásica a esta pregunta dice que la verdad de un pensamiento consiste en su acuerdo con la realidad. *Veritas est adequatio rei et intellectus*. Esta fue la respuesta clásica en su formulación escolástica. (...) Otro concepto de la verdad ampliamente conocido es desarrollado por el *pragmatismo*. La doctrina pragmatista no es homogénea, y sus defensores definen la verdad de varias maneras diferentes. En su forma radical el pragmatismo sostiene, como punto de partida, que la verdad de una afirmación consiste en su adecuación a los criterios finales. (...) El argumento pragmatista es aproximadamente el siguiente: nuestras funciones intelectuales, así como nuestras convicciones, no son independientes de nuestra actividad práctica." AJDUKIEWICZ, Kazimierz: Introducción a la filosofía: epistemología y metafísica. Trad. Alina Długobaska. Madrid: Ediciones Cátedra, 1986. p. 23-30

(ordenamiento jurídico hacia el sistema jurídico, como lo jurídico), así que el desafío iusfilosófico es plantearla desde una relación que no contemple la razón doble y sus consecuencias, a saber, el saber relevo de la clase del Positivismo Jurídico y su historicismo, como marco cero de la existencia de esta conexión iusfilosófica.<sup>473</sup> ■

---

<sup>473</sup> “Entre todos los contratos por los que un conjunto de personas se unen para formar una sociedad (*pactum sociale*), el contrato que establece entre ellos una constitución civil (*pactum unionis civilis*) es de índole tan peculiar que, aunque desde el punto de vista de la ejecución tenga mucho en común con todo los demás (que también están orientados a promover colectivamente un fin cualquiera), se diferencia esencialmente de todos ellos en el principio de su institución (*constitutionis civilis*). La unión de muchas personas en orden a cualquier (fin común que todos *tienen*). La unión de muchas personas en orden a cualquier (fin común que todos *tienen*) se halla en todo contrato social; pero la unión de estas personas que es fin en sí misma (fin que cada uno *debe ser*), por tanto, la unión en todas las relaciones externas, en general de los hombres — que no pueden evitar verse abocados a un influjo recíproco —, es un deber primordial e incondicionado; tal unión sólo puede encontrarse en una sociedad en la medida en que ésta se halle en estado civil, esto es, en la medida en que constituya una comunidad. Ahora bien: este fin que en semejante relación externa es en sí mismo un deber, e incluso la suprema condición formal (*conditio sine qua non*) de todos los demás deberes externos, viene a ser *el derecho* de los hombres bajo *leyes coactivas públicas*, mediante las cuales se puede atribuir a cada uno lo que es suyo y garantizárselo frente a una usurpación por parte de cualquier otro.” KANT, Immanuel: Teoría y práctica. Trad. M. F. Pérez López y Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1993. p. 27

## VIII. Crisis de expectativa de la Filosofía del Derecho:

### Justicia y Derecho Natural. Reforma y revisión del sentido conformador de lo jurídico.

La función de servir de puente entre la moral y el Derecho. Creo que tiene razón Alessandro Passerin D'Entrèves cuando ha apuntado que "la mejor descripción del Derecho Natural consiste en que éste provee un nombre para el punto de intersección entre el Derecho y la moral" y que "el Derecho constituye, por una parte, un criterio de valoración moral del Derecho y, por otro lado, una traducción en términos jurídicos de los valores morales. Eusebio Fernández García.<sup>474</sup>

La tercera perspectiva en torno a la crisis de la Filosofía del Derecho suele constituirse desde el sentido de la expectativa. Pero, aparte de lo anterior, como finalidad respecto a la realización de los designios de hombre y el destino de humanidad hacia la armonía de la Civilización, que, sobre el tema del derecho, respecta a la efectividad de los valores y perspectivas de lo jurídico.

Para así decirlo, que el derecho no sólo cumpla su técnica (jurisprudencia, universo del ser) y dominación (ciencia, universo del deber ser)<sup>475</sup>, sino que sea, al mismo tiempo, uno de los instrumentos de arreglo social y político hacia la felicidad individual de hombre,<sup>476</sup> respecto a progresar su materialidad biológica y racional,

<sup>474</sup> GARCÍA FERNÁNDEZ, Eusebio: Estudios de ética jurídica. Madrid: Debate, 1990. p. 45

<sup>475</sup> "(...) La naturaleza de estos motivos determina en gran medida el tipo de dominación. Motivos puramente materiales y racionales con arreglo a fines como vínculo entre el imperante y su cuadro implican aquí, como en todas partes, una relación relativamente frágil. Por regla general se le añaden otros motivos: afectivos o racionales con arreglo a valores. En casos fuera de lo normal pueden éstos ser los decisivos. En lo cotidiano domina la costumbre y con ella intereses materiales, utilitarios, tanto en ésta como en cualquiera otra relación. Pero la costumbre y la situación de intereses, no menos que los motivos puramente afectivos y de valor (racionales con arreglo a valores), no pueden representar los fundamentos en que la dominación confía. Normalmente se les añade otros factores: la creencia de la legitimidad. (...) **La dominación, o sea, la probabilidad de hallar obediencia a un mandato determinado, puede fundarse en diversos motivos: puede depender directamente de una constelación de intereses, o sea, de consideraciones utilitarias de ventajas e inconvenientes por parte del que obedece; o puede depender también de la mera "costumbre", de la ciega habituación a un comportamiento invertebrado, o puede fundarse, por fin, en el puro afecto, en la mera inclinación personal del súbdito.** Sin embargo, la dominación que sólo se fundara en tales móviles sería relativamente inestable. (...) En forma totalmente pura, los "**motivos de legitimidad**" de la **dominación sólo son tres** (...) **Dominación legal**, en virtud del estatuto. Su tipo es la dominación burocrática. Su idea básica es: que cualquier derecho puede crearse y modificarse por medio de un estatuto sancionado correctamente en cuanto a la forma (...) Dominación tradicional en virtud de la creencia en la santidad de los ordenamientos y los poderes señoriales existentes desde siempre (...) Dominación carismática, en virtud de devoción afectiva a la persona del señor y a sus dotes sobrenaturales (carisma) y, en particular facultades mágicas, revelaciones o heroísmo, poder intelectual u oratorio." [letra negrita añadida] WEBER, Max: Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva. Trad. José Medina Echevarría. 2 ed. Madrid: Fondo de Cultura Económica de la España, 1964. p. 705-712

<sup>476</sup> "La modernidad realizada no juzga ya las conducta según su conformidad con la ley divina o por su utilidad social; no tiene otro objeto que la *felicidad*, sentimiento que tiene el individuo de ser un sujeto y de ser reconocido capaz de acciones sociales que apuntan a incrementar su conciencia de libertad y de creatividad.

su naturaleza humana propiamente dicha. Y, por consiguiente, que esta naturaleza, transformada en conocimiento y saber, sepa evolucionar su género humano hacia el sentido absoluto de humanidad que, a su encargo, se distienda historia de Civilización, historia de humanidad, hombre y humanidad lo suficiente cosmopolitas para engendrar historia de lo humano como eterno.<sup>477</sup>

Resulta que la Filosofía del Derecho se queda conformada desde una expectativa teleológica. Luego aporta el deber de dar sentido a lo natural según muchos criterios que justifiquen las pretensiones jurídicas y peticiones oriundas de las relaciones entre hombres, pero más allá que un instrumento facilitador de virtudes, debe ser un mecanismo de interlocución para que la creación y manutención de estas mismas virtudes de convivencia entre los hombres no se tornen un punto débil de cohesión individual, social y colectiva.

Ahora bien, el derecho es fundado en la naturaleza y fundamentado en la Justicia que, en términos generales, es la función de naturaleza según lo moral del hombre, así que es lo natural, según designios y destinos valorados y perfeccionados por él según metas.

En efecto, el derecho positivo y el Derecho Natural son únicos en fuente y fundamento: esta es la versión del discurso secular moderno. Así que esta es la razón según la cual el fundamento del derecho es la Justicia y el enlace entre Filosofía y Derecho es la idea de Justicia o justo, así que su finalidad es sólo revelar

---

Esta felicidad personal no es separable del deseo de felicidad para los demás, de la solidaridad con su búsqueda de la felicidad, de compasión por su desgracia. La modernidad sólo se instala cuando se disipan las sombras de la culpabilidad y la esperanza puesta en una redención que reviste formas con frecuencia tan políticas como religiosas." TOURAINE, Alain: Crítica de la modernidad. Trad. Mauro Armíño. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1993. p. 466

<sup>477</sup> "Supongamos que la naturaleza hubiera otorgado a la especie humana tal abundancia de todas las comunidades externas, que sin la menor incertidumbre, sin el menor cuidado o esfuerzo por nuestra parte, cada individuo se encontrara provisto de todo lo que sus más voraces apetitos pudiesen desear, y de todo lo que su exuberante imaginación pudiera apetecer. Supongamos que su belleza natural superase todo embellecimiento adquirido; que la perpetua clemencia de las estaciones hiciera inútil todo vestido o protección; que las hierbas silvestres le proporcionasen el más delicioso festín, y la fuente clara la más sabrosa bebida. Supongamos que no le fuese necesaria ninguna ocupación laboriosa; que no necesitara ni de labranza ni de navegación; que la música, la poesía y la contemplación fuesen sus únicas ocupaciones, y que la conversación, la juerga y la amistad fuesen su único entretenimiento. Parece evidente que en un estado tan feliz, casi toda virtud social florecería y se multiplicaría por diez. Pero ni siquiera una vez se habría soñado en la cauta y celosa virtud de la Justicia. Pues, ¿qué propósito tendría hacer una partición de bienes allí donde cada individuo tiene más que de sobra? ¿Por qué hacer que surja la propiedad allí donde no puede haber daño alguno? ¿Por qué llamar a este objeto *mío*, si cuando alguien me lo quita sólo necesito estirar la mano para tomar posesión de otro objeto igualmente valioso? En una situación así, al ser la Justicia totalmente inútil, sólo cabría tomarla como una ceremonia sin sustancia, y nunca podría tener cabida en el catálogo de las virtudes." HUME, David: Investigación sobre los principios de la moral. Trad. Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 1993. 48 p.

sus sentidos, ya que ella sería, en retórica, es la síntesis del acontecimiento inmediato de lo natural, en entendimiento.

Según Tomás Hobbes, — desde la interpretación sobre el discurso secular moderno a través de la propedéutica de la «filosofía del hombre paradoja»—, el derecho necesita ser unidad hacia lo jurídico (valor, perspectiva y expectativa de hombre, humanidad y civilización), en sencillo, sólo porque persigue su condición natural, del contrario, nada es<sup>478</sup>: “la ley de la naturaleza y la ley civil está contenidas la una en la otra, y tienen igual extensión. Pues las leyes de la naturaleza, que son la equidad, la Justicia, la gratitud y las demás virtudes morales que de ellas dependen en una condición meramente natural, no son... propiamente leyes, sino cualidades que disponen a los hombres a la paz y a la obediencia. A la vez que un Estado ha sido establecido, es cuando de hecho aparecen las leyes, y no antes. Pues es entonces cuando las leyes son órdenes del Estado y, en consecuencia, leyes civiles, pues es el poder soberano el que obliga a los hombres a obedecerlas. En las querellas entre particulares, para declarar qué es equidad, qué es Justicia, y qué es virtud moral, y para hacer que estos principios tengan fuerza obligatoria, son necesarias las ordenanzas del poder soberano, y es preciso que haya castigos para quienes no los respeten. Esas ordenanzas son, por tanto, parte de la ley civil. Y, en consecuencia, la ley natural es una parte de la ley civil en todos los Estados del mundo. También, recíprocamente, la ley civil es una parte de los dictados de la naturaleza. Pues la Justicia, es decir, el cumplimiento de un convenio, y el dar a cada hombre lo suyo, es una ley de naturaleza. Pero cada súbdito en un Estado ha convenido obedecer la ley civil, ya uno con otro, como cuando se juntan para constituir una representante común, ya individualmente con

---

<sup>478</sup> “(...) El hombre no entra en sociedad para volverse peor de lo que era antes, ni para tener menos derechos que los que tenía, sino para asegurarse estos derechos. Sus derechos naturales son el fundamento de los derechos civiles...**Derechos naturales son aquellos que corresponden al hombre por el mero hecho de existir.** De esta índole son los derechos intelectuales o derechos de la mente, y también aquellos derechos de actuar, en cuanto individuo, para su propia comodidad y felicidad, siempre que no lesione los derechos naturales de los otros. Son derechos civiles aquellos que corresponden al hombre por el hecho de ser miembro de la sociedad. Todo derecho civil tiene por base algún derecho natural pre-existente en el individuo, pero cuyo disfrute personal no está suficientemente asegurado en todos los casos. De esta índole son los que relacionan con la seguridad y protección. (...) tres conclusiones: I. Que todo derecho civil surge de un derecho natural, o, en otras palabras es un derecho natural cambiado. II. Que el poder civil, considerado propiamente, se compone del conjunto de aquella clase de derechos naturales del hombre, que son defectuosos en el individuo por falta de poder y no responden a su finalidad, pero, al ser reunidos en un foco, resultan eficaces para las finalidades de cada uno. III. Que el poder resultante del conjunto de derechos naturales imperfectos en el individuo por falta de poder, no puede ser aplicado para invadir los derechos naturales retenidos por cada hombre, en los cuales de ejecutar es tan perfecto como el propio derecho.” [letra negrita añadida] PAINE, Thomas: Los derechos del hombre. Trad. José Antonio Fernández Castro y T. Muñoz Molina. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. p. 61-62

el representante mismo, como cuando han sido sometidos por las armas y prometen obediencia a la ley civil es también parte de la ley natural. Pero el derecho de naturaleza, es decir, la libertad natural del hombre, puede ser reducido y controlado por la ley civil; más aún, la finalidad misma de hacer leyes no es otra que imponer ese control, sin el cual no es posible que haya paz alguna. Y la ley no fue traída al mundo nada más que para limitar la libertad particular de los hombres, de tal modo que no se hagan daño unos a otros, sino que se asistan mutuamente y se unan contra el enemigo común.”<sup>479</sup>

Ante esas líneas, el problema que la Filosofía del Derecho afronta es, luego, dar paliativos respecto a la cuestión de que la validez y eficacia de las normas jurídicas hacia la unidad en torno a lo jurídico, sólo conllevan sentido, si, y solamente si, la efectividad de las normas jurídicas no se tengan abortadas por la dinámica social.

Dicho de modo distinto, la labor iusfilosófica trabaja, pues, con la condición de que la validez, eficacia y efectividad sólo se garantizan a través de la retórica de valores naturales y eternos que abrigan la idea de humano, así que, tales valores deben ser transformados en virtudes de carácter justo y ecuánime. Resulta que lo jurídico no se sostiene por la fuerza de la cohesión entre estatuto formal y quehacer material, todos avalados por el ordenamiento jurídico, esta construcción secular moderna en torno al derecho.

De todas formas, hace falta un discurso revelador y que apoye los medios y fines técnicos de dominación de este derecho<sup>480</sup>, así que la fuerza del iusnaturalismo y

---

<sup>479</sup> HOBBS, Thomas: Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil. Trad. Carlos Melizzo. Madrid: Alianza Editorial, 1996. [Segunda Parte. “Del Estado”. Capítulo 26. “De las leyes civiles”] p. 217-218. Y, aún, **“Los nombres *lex* y *jus*, es decir, *ley* y *derecho*, se confunden a menudo y, sin embargo, rara vez pueden encontrarse dos palabras de signfiicación más opuesta. Derecho es la libertad que la ley nos permite; y leyes son esas limitaciones mediante las cuales acordamos mutuamente restringir nuestras libertades recíprocas. Ley y derecho son, por consiguiente, tan diferentes como prohibición y libertad, que son opuestas.”** [letra negrita añadida] HOBBS, Tomas: Elementos de Derecho Natural y Político. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979. [Capítulo VIII] p. 364

<sup>480</sup> (...) el Derecho pretenda una validez general; es decir, no sólo limitada a las clases cuyos intereses refleja, sino extendida a toda sociedad. Justamente en este punto se encuentran las raíces ideológicas de la teoría de la “obligatoriedad” del Derecho. Porque toda clase que se hace con el poder está forzada, por ello mismo, a presentar “su interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad”, es decir, a “dar a sus ideas la forma de generalidad, presentándolas como las únicas racionales y revestida de validez general”. Y en último término “se echa mano de todo lo que hay de venerado, a fin de aparecer el Derecho como algo externo.” La técnica de dominación que encarna el Derecho experimenta pro virtude de su proceso de ideologización un cambio sutil. Ya no se trata sólo del cumplimiento del hecho de unos esquemas de conducta que expresan los intereses de una clase o su punto de vista sobre la sociedad, sino que esta pretensión se sublima en seguida, y el cumplimiento de aquellos esquemas de conducta se hace aparecer como algo *debido*, como una exigencia de naturaleza ética. Una sublimación por virtud de la cual la instrumentalización del poder y de sus intereses por medio del Derecho alcanzan su grado máximo posible.” GONZÁLEZ VICEN, Felipe: Estudios de filosofía del derecho. Tenerife: Universidad de la Laguna, 1979. p. 386

iuspositivismo como justificantes de la fundación y fundamentos del derecho positivo, se queda fundamental.<sup>481</sup> Por consecuencia, los criterios de legitimidad y convicción de la labor de la Filosofía del Derecho en torno a la conformación de lo jurídico no se hacen sólo a través de la concordia entre los sentidos de valor y perspectiva, es decir, ciencia y jurisprudencia. El justificante es que entre ciencia y jurisprudencia, considerándose la conformación jurídica del discurso secular moderno, hace falta que aquellos valores y perspectivas en torno al derecho, se los tenga bajo el presupuesto de lo justo y de la Justicia.

Desde ahí que el reto de la Filosofía del Derecho respecto a dar sentido único de finalidad a muchos derechos, tendrá por objeto el arreglo de versiones iusnaturalistas y iuspositivistas desde el axioma de que la «*physis* y *nomos*», ambos juego de origen y fundamento de lo jurídico, se preformaron en torno al contacto del universo natural y moral desde la inteligencia e historia del hombre a lo largo de los tiempos.

En otras palabras, Justicia y naturaleza se transforman en el concepto de Derecho Natural, lo cual se acopla a la historicidad como fuerza de las huellas de lo humano para todos los tiempos, así que el derecho positivo es la evolución del Derecho Natural, ahora positivado, luego, puede ser exigido.<sup>482</sup> Y, el Derecho Natural, a su vez, encarna las nociones de Justicia y de lo justo a lo largo de la historia que, ahora, se trata historiografía. Así que el derecho es histórico.

---

<sup>481</sup> "El ius positivismo consiste en afirmar que el derecho sólo existe, originariamente, en la decisión de la autoridad civil que lo dicta. Esta autoridad puede ser el legislador, en cuyo caso quien aplica particularmente la ley, que es el juez, queda sometido a su dictamen liberal, o bien éste último, en un sistema en el que la sentencia judicial es el instrumento que contiene inicialmente el derecho. En **la doctrina ius positivista existen dos escuelas, una voluntarista y otra racionalista**. La primera sostiene que el derecho es tal por el solo hecho de mandarlo la autoridad civil, de tal modo que lo ordenado por ella pasa a ser bueno. La segunda afirma que el derecho es lo que la autoridad civil descubre en su razón como bueno y por consiguiente lo promulga como tal. La visión que tiene el ius positivismo del ius naturalismo o derecho natural consiste en rechazarlo, pues niega su existencia, ya sea porque niegue que Dios sea legislador que promulgue su ley en la naturaleza humana, aceptando que existe, o porque rechazando la existencia de Dios, rechace igualmente que exista una esencia o naturaleza humana." TAGLE MARTINEZ, Hugo: *ius naturalismo y ius positivismo*. En: Revista de Ciencias Sociales. Positivismo jurídico y doctrinas del derecho natural. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, n. 41 (pp.15-24), Valparaiso: Universidad de Valparaiso, 1996, p. 18.

<sup>482</sup> "El Derecho natural no es Derecho en el mismo nivel que el Derecho positivo porque le falta el atributo de la eficacia. 2. El Derecho natural no alcanza la meta que se atribuye a los sistemas jurídicos positivos porque no garantiza ni la paz ni la seguridad. 3. El Derecho positivo ha invadido poco a poco todos los dominios que se atribuían al Derecho natural. 4. La noción de naturaleza es tan equivocada que se han considerado como naturales derechos diametralmente opuestos. 5. Incluso si el acuerdo sobre lo que es natural hubiera sido unánime no se habría derivado de él un acuerdo unánime de lo que es justo o injusto. 6. Incluso si el acuerdo sobre lo que es justo por ser natural hubiera sido unánime, eso no implica la validez de este acuerdo para el tiempo presente." BOBBIO, Norberto: El positivismo jurídico. Trad. Rafael de Asís y Andrea Greppi. Madrid: Debate, 1993. p. 163 y ss.



En efecto, la historia del derecho es la historia del Derecho Natural. El derecho positivo es estadio adelantado de Derecho Natural. Por lo tanto, derecho positivo tiene por fundación la naturaleza y por fundamento la Justicia. Los sentidos de los criterios para el desarrollo de estos axiomas se confeccionan a través de versiones de iusnaturalismo y iuspositivismo.

No obstante, como contraargumento se sostiene que el iusnaturalismo no se confunde con Derecho Natural o derecho positivo, tampoco iuspositivismo se encarnaría a esta tarea. Iusnaturalismo y iuspositivismo son dispositivos de ajuste respecto la condición de que la legitimidad del derecho que no se inicia en torno a lo jurídico, es decir, la absoluta concordia entre teoría y práctica jurídicas, entre Orden y Ordenamiento respecto hombre y humanidad. Es decir, el juego entre derecho positivo y derecho Natural se establece desde los ajustes de iusnaturalismo y iuspositivismo. Pero no necesariamente en sitios contrapuestos, como enemigos.

En todos los casos, la perfecta comunicación entre teoría y práctica jurídicas es mito, sin el cual, la unidad del ordenamiento jurídico no se conquista. O sea, la altura del universo jurídico para todos los modos de hombre y humanidad respecto al cumplimiento de sus finalidades y convivencia. El sentido de mundo y de vida no nacen de la ética, esta oriunda del consenso y diálogo entre hombres que se disponen a través del libre arbitrio orientado por los buenos sentidos que encarnan en su naturaleza, desde la razón doble.<sup>483</sup> A final, revisar es recatar los sentidos de Derecho Natural y actualizarlos según las peticiones presentes.

---

<sup>483</sup> (...) la cambiada escena de los años 60 — la nueva versión de un criticismo social militante y la tradición de una ilustración ampliamente movilizadora, un movimiento antiautoritario, una nueva sublevación de la vanguardia en las artes y una contracultura inspirada estéticamente — reviviera todo aquello que los teóricos conservadores habían considerado como muerto. Teóricos como Ritter, Forsthoff y Gehlen se habían reconciliado recientemente con la modernidad social bajo la suposición de una modernidad cultural inmovilizada... cualquier cosa que contradijera su *teoría* tenía que combatirse en la *práctica* como las maquinaciones de un enemigo doméstico. Sólo necesitaban nombrar a los agentes responsables de los fenómenos desagradables que parecían hacer temblar los fundamentos del compromiso y que habían provocado una revolución cultural... El peligro se halla en las transformaciones culturales, en los cambios motivadores y de actitud, y en los giros de los patrones e identidades, atribuidos Al principio de innovaciones culturales en unas formas más o menos tradicionales de vida. Por tanto, **el legado de la tradición tiene que conservarse todo lo posible. .. Los contenidos explosivos de la modernidad, que alimentan esta revolución cultural, deben desactivarse, declarándolos como pasado de moda. Hemos llegado a las tranquilas costas de la poshistoria, posilustración o la posmodernidad. Sólo los torpes** que se encuentra aún atrapados en el sueño dogmático de un «humanitarismo» no han reconocido todavía la nueva situación... subproductos socialmente indeseables de un crecimiento económico carente de dirección política se trasponen al nivel de una «crisis moral-espiritual» y necesitan la compensación de un sentido común, una conciencia histórica y una religión (...) **la tesis del agotamiento de la modernidad cultural** hace referencia a tres componentes: las ciencias con éxito técnico, el arte de vanguardia y la moralidad universal tal y como la conceptualizaron Rousseau y Kant... Si el progreso científico ya no tiene «interés para una política de ideas», si la solución de los problemas científicos no estudia

En consecuencia, reformar es conquistar el mínimo de concordia que conlleva tanto dar homogeneidad al ordenamiento jurídico, a pesar de su unidad, y que esta homogeneidad sea la aspiración de las virtudes y demandas de sus destinatarios mínimamente, así que estos no se la legitimen por completo.

En sustancia, el trasfondo de este camino de revisar para la reforma es que el derecho positivo si gana sentido de existencia es porque refleja el sentido de la vida que, en este caso, está en el buen arreglo de los hombres en sociedad, con la finalidad de que puedan cumplir a gusto lo que les dicha la naturaleza según su razón en ejercicio práctico. Conforme señala Emmanuel Mounier, "(...) el desarrollo de la Civilización cobra su sentido en un aprendizaje progresivo de la libertad, en un esfuerzo sostenido para ampliar sus condiciones de ejercicio. Cualquier adelanto en este sentido (no mediante una ficción cómoda, como muchas de las «libertades» liberales) es un logro espiritual."<sup>484</sup>

Por lo tanto, si la crisis es de concordia entre teoría y práctica jurídicas, así que a hondo el problema es arreglar los elementos del universo civil o moral con el universo natural, la solución está en el ámbito del consenso entre actores y pretensiones jurídicas en torno a la legitimación del sistema jurídico. Se reconoce, por efecto, fallos de comunicación entre estatuto y quehacer que impide el cumplimiento de sus finalidades<sup>485</sup>, así que el resguardo de la noción de sentido de

---

los problemas de nuestras vida, entonces las culturas altamente especializadas tiene poco que ofrecer a la vida cotidiana, excepto innovaciones técnicas y recomendaciones sociotécnicas. La habilidad para orientar las prácticas se atribuye sólo a las ciencias históricas, donde la narrativa significa reactualizar las tradiciones y garantizar las continuidades. De aquí que la revalidación de los procedimientos narrativos en las humanidades, así como la desconfianza de la historia como una ciencia social y una desvalorización de la sociología — esto nunca se les habría ocurrido a los neoconservadores americanos, ya que sus portavoces son casi exclusivamente sociólogos (...) Además, **la tesis de una posilustración es todo, menos convincente. Ciertamente, las ciencias empíricas no proporcionan ningún sustituto para las concepciones del mundo metafísicas y religiosas. Sin embargo, la amplia distribución de la literatura científica popular demuestra que los hallazgos cosmológicos concernientes al origen y desarrollo del universo, los descubrimientos bioquímicos sobre los mecanismos de la herencia, y los postulados antropológicos y etnológicos sobre la historia natural de la conducta humana y la evolución de nuestra especie, los hallazgos psicológicos sobre el desarrollo de la inteligencia en niños, el desarrollo de la conciencia moral, los afectos y las motivaciones, la psicología de la enfermedad mental y las teorías científicas sociales acerca del origen y desarrollo de las sociedades modernas estudian aún la autocomprensión de los temas contemporáneos.** Estos hallazgos cambian también los estándares de discusión para los problemas de la vida, para los que las mismas ciencias empíricas no tiene respuestas." [letra negrita añadida] GIDDENS, Anthony et al.: Habermas y la modernidad. Trad. Francisco Rodríguez Martín. Madrid: Cátedra, 1988. p. 141-145

<sup>484</sup> MOUNIER, Emmanuel: Manifiesto al servicio del personalismo. Trad. Júlio D. González Campos. Madrid: Taurus Ediciones, 1976. p. 271

<sup>485</sup> La razón discursiva es la alternativa según la cual el establecimiento de verdades solamente se justifican desde el criterio de universalización que, desde una razón práctica, se manifiesta por la aceptación de todos los envueltos en ella. Así que las verdades y justificantes se establecen a través de la comunicación. El problema de la filosofía contemporánea es el problema de comunicación entre los que interactúan para elaborar sus

derecho pasa, más una vez, por el sentido de Justicia y justo. En consecuencia, hace falta rotunda concentración en la búsqueda por el sentido de naturaleza «perdido» a través del cual todos los hombres estaban enredados.

Sin embargo, desgraciadamente, resulta que esta medida de actuación iusfilosófica trata la relación filosofía y derecho aún reducida al estatuto Filosofía del Derecho o Filosofía Jurídica, debido que su relleno, límites y posibilidades, se quedan fundados sobre la nada secular moderna, tal cual todos sus «principios, elementos y causas» ya enseñados.

Por consiguiente, este universo de «la nada», a pesar de cómo se lo recoge lo iusfilosófico, al menos actualmente, es un contexto «crisis» que pide revisión lucida y urgente reforma, lo que, quizá, facilite otras aperturas contra el marco cero de la razón doble.

De todas formas, indudable es que el reto de la filosofía contemporánea ha sido el intento de entender las huellas y herencias modernas y su discurso secular, sobre todo, desde las herencias nihilistas de Nietzsche<sup>486</sup>, así que esa apertura puede que no se la logre.<sup>487</sup>

---

principios fundantes y paradigmas científicos, es decir, el fallo está en la tentativa de fundamentar de manera argumentativa sus principios, lo que se la conlleva a la crisis. Es decir, “Esto no excluye, sin embargo, una comunicación que pueda superar los límites de los mundos de la vida particulares. Podemos superar reflexivamente nuestras diferentes situaciones hermenéuticas de partida y llegar a concepciones intersubjetivamente compartidas sobre la materia discutida. Es lo que Gadamer describe como «fusión de horizontes».” HABERMAS, Jürgen: Acción comunicativa y razón sin trascendencia. Trad. Pere Fabra Abat. Barcelona: Paidós, 2002. p.44

<sup>486</sup> “Voy a formular un principio. En el terreno moral, todo naturalismo, es decir, toda moral *sana* está regida por un instinto de vida; se cumple un mandamiento cualquiera de la vida mediante un determinado canon de «deberes» y «prohibiciones», con lo que se elimina del camino de la vida un obstáculo y una enemistad específicos. La moral que va en *contra la naturaleza*, esto es, casi toda la moral que se ha enseñado, respectado y predicado hasta hoy, *va precisamente en contra* de los instintos, a los que *condena*, unas veces de una forma solapada y otras de un modo ruidoso y descarado. Cuando asegura que «Dios ve lo que hay en nuestro corazón», la moral está negando los deseos más bajos y más elevados de la vida, y está considerando a Dios como *enemigo de la vida*. El santo en el que Dios tiene puesta su complacencia es el castrado ideal. La vida termina donde empieza el reino de Dios. (...) toda moral sana está regida por instinto de vida.” NIETZSCHE, Friedrich. El ocaso de los ídolos: como se filosofa a martillazos. 3 ed. Trad. Francisco Javier Carretero Moreno. Madrid: Ediciones B, 1985. p. 67

<sup>487</sup> «**Ontología del declinar**» o «**pensamiento débil**» “cuyas premisas se encuentran en Heidegger y Nietzsche”, p. 7; “(...) se encamina a convertirse en un falso problema; mientras que se hace cada vez más urgente mantener la relación con el pasado, construir una continuidad de la experiencia que es la única capaz de darle sentido. Los a priori lingüísticos que hacen posible **nuestra experiencia del mundo no son estructuras eternas de la razón**, sino justamente actos de palabra, trans-misión de mensajes que nos llegan del pasado, de la «cultura», y sólo respondiendo a ellos podemos dar sentido a la experiencia vivida actualmente.” p. 9; “ (...) Heidegger, por el contrario, ha reclamado la necesidad de ««olvidar el ser como fundamento»» si nos queremos encaminar al pensamiento rememorador... no reconocerse un cierto propósito de fundamento, de interrogarse sobre el sentido del ser, es decir, sobre el horizonte dentro del cual solamente cada ente se da en cuanto algo. Pero desde el inicio, con el relieve que asume el reclamo al fragmento del Sofista que hace de epígrafe a la obra, la indagación se orienta inmediatamente sobre una condición histórica.

Consonante ya se ha tejido, el fallo de contenido la filosofía contemporánea, tal vez, por fuerte influjo de Nietzsche, ha sido el entendimiento de tratar el cristianismo como valores morales que corrompieron la perspectiva vital del hombre. El fallo de estructura aun es el hecho de hacer todo su análisis y su crítica desde los límites y posibilidades de «la nada» moderna, aunque se la intenta superar, consonante la razón doble y su versión de sucesos históricos, lo que conlleva la reafirmación del «racionalismo *versus* empirismo», en el caso jurídico, «*physis versus nomos*», sobre todo a través del «iusnaturalismo *versus* iuspositivismo». <sup>488</sup>

En realidad, el recorrido filosófico a lo largo de su existencia, — a pesar de las muchas corrientes y muchas perspectivas —, se discurre desde ambas parejas, así que los contemporáneos se animan en reformar la filosofía desde la revisión del discurso de la secularización moderno. <sup>489</sup> Y, luego, ya toman de antemano que la

---

**No hay nunca un momento en que la investigación se vuelva a las puras condiciones de posibilidad – del fenómeno, del saber – en sentido kantiano.** [letra negrita añadida] VATTIMO, Gianni: Mas allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica. Trad. Juan Carlos Gentile Vitale. Barcelona: Ediciones Paidós, 1989. p. 7; 9; 50.

<sup>488</sup> La profundización entre «filosofía y ciencia» se ha intensificado con las nuevas experiencias y descubrimientos científicos a partir de los siglos XVII y XVIII, sobre todo a partir de los escolásticos medievales y el cerne del problema de los universales. En este espacio, entre ciencia y filosofía hubo la supuesta quiebra provocada por el pensamiento moderno, lo cual escinde métodos y finalidades entre las dos y, al final, convierte la filosofía sabiduría doctrinal y científica. La tarea filosófica de fundamentación, que sirve para apuntar los criterios según los cuales el discurso filosófico es coherente, si queda como lo que sea mejor orientado para la ejecución de métodos científicos hacia la «verdad»: el reto de la fundamentación es de la filosofía, así que el reto de la verificación empírica, de las ciencias. Por consecuencia, la filosofía pasa a ser sinónimo del teórico hacia la «totalización» del saber mientras que, la ciencia se queda sinónimo del empírico. Desde ese interior, el *racionalismo* (valoración de los aspectos lógico-rationales del conocimiento) y el *empirismo* (valoración absoluta de la experiencia en el ámbito del conocimiento científico-filosófico) se afirman como negación de la posibilidad de conocer el ser en sí. Luego, se pone toda la atención al método que extraiga de los fenómenos demasiada coherencia y veracidad, desde el juego «inducción hacia deducción y viceversa», lo que resulta en la constante actualización del «arco del conocimiento» de Aristóteles. Hume, «predominantemente empirista», argumenta que la razón sólo puede confiar en la inducción si haya algún motivo para creer que la inducción se seguirá futuramente. Considerando que tal conformación es imposible, la inducción como principio de conocimiento es luego inválido, puesto que caso contrario se razonaría en «círculo». Más tarde, Popper ha asumido la argumentación de Hume, de que las inferencias son injustificables desde una perspectiva racional, así que añade, aunque no se pueda probar su veracidad, que es posible rebatirlas suponiendo que sean falsas. Así que las leyes científicas obedecen a los criterios de científicidad si su «certeza» es confirmada desde el interior de la experiencia. El carácter universal y la previsibilidad científica no es adherente a partir de ellas: la sustancia, material o espiritual no existe. Los cuerpos no son más que grupos de sensaciones desde ideas.

<sup>489</sup> **“la experiencia filosófica no es sólo un punto de partida, sino también un punto de llegada, «tierra prometida», como solía decir Marcel, pues no se reduce a recoger materiales que hayan de ser elaborados seguidamente por una facultad intelectual propiamente tal, antes constituye el proceso integral de penetración humana en la realidad, vista en sus implicaciones más hondas. Lejos de limitarse a ser un mero conocimiento experimental o empirista, atenido en exclusiva a las entidades sensibles, asibles, mensurables, la experiencia filosófica implica el conocimiento personal-comprometido-participativo de todas las vertientes de lo real, incluso las más altas. No se opone, en consecuencia, a conocimiento *racional*, sino a conocimiento *desarraigado, meramente elucubrativo, manipulador de conceptos.*”** [letra negrita añadida] LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso: Cinco grandes temas de la filosofía actual: la ampliación de la experiencia filosófica. Madrid: Editorial Gredos, 1977. p.

crisis de la filosofía es una crisis de carácter epistemológico, pues que el concepto de hombre y humanidad son insuficientes para orientar el orden de los conocimientos teóricos y prácticos que demandan nuevas peticiones de principio de esencia y existencia, pues. “Sea como fuere, no es preciso sostener ningún género de determinismo epistemológico para afirmar que la filosofía liberal de los derechos ha descansado tradicionalmente en la doctrina del Derecho Natural y que, todavía hoy, encuentra un buen respaldo teórico en una cierta cultura que, bajo distintas fórmulas, se ha creído capaz de establecer reglas de moralidad y de Justicia de valor universal, si bien obtenidas a partir de una razón solipsista, en diálogo consigo misma, y ajenas a las concretas necesidades del hombre histórico.”<sup>490</sup>

Evidente que ha sido en el seno de la historia de las ideas, — según el discurso filosófico de la modernidad respecto el proyecto humanista desde la razón autónoma como actuación doble —, que se legitima y se preforma la matriz iusfilosófica, estatuto y quehacer, la cual, por abrigo de la tradición histórica, aporta vigencia hasta hoy como versión de todo el recorrido iusfilosófico: desde la reserva de las costumbres hasta los criterios de formalidad de estas costumbres, como racionalidad científica, técnica y operativa, en torno a la jerarquía y arreglo de normas jurídicas como ordenamiento, como sello de certificación científica del derecho, lo que, más que influenciar, determina el origen, los medios y fines de la Filosofía del Derecho.

Consecuentemente, revisar la historia de las ideas respecto la Filosofía del Derecho significa desplegarla a través de la investigación de la relación entre filosofía y derecho, más allá del supuesto de mediación de la Justicia o del justo, como naturaleza, a través del recorrido del Derecho Natural. Dicho a través de Hans Blumenberg, “el secreto de la nueva ciencia consiste, pues, en sacar de la propia naturaleza los medios para ejercer un poder sobre ella, que desde su primer origen había sido ya eso: un producto del poder.”<sup>491</sup> Hace falta, entonces, rechazar de antemano y, de forma absoluta, la razón doble y sus consecuencias como una de las aportaciones del hombre respecto este contacto filosofía y derecho, además de exigencias de certeza y seguridad en torno a lo jurídico, que aunque precarias, nunca reales se establecieron, en verdad. “Más concretamente, los derechos tienen su origen en ese modelo de Derecho Natural racionalista y secularizado que se

---

<sup>490</sup> SANCHÍS PRIETO, Luis. Estudios sobre derechos fundamentales. Madrid: Debate, 1990. p. 34

<sup>491</sup> BLUMENBERG, Hans: La legibilidad del mundo. Trad. Pedro Madrigal Devesa. Barcelona: Paidós, 2000. p. 94

desarrolla en el pensamiento europeo tras la quiebra de la unidad religiosa y que servirá tanto a la recuperación de la paz como a la idea burguesa de una sociedad justa. Nos hallamos, En efecto, ante un Derecho Natural que no sólo resulta ajeno a cualquier voluntad humana, sino incluso a la propia existencia o voluntad de Dios. El Derecho Natural puede ser conocido del mismo modo que los matemáticos conocen las figuras geométricas, pues si éstos hacen abstracción de los cuerpos, aquél tampoco depende de ningún hecho particular. En suma, estamos hablando de un orden normativo que forma parte de las cosas naturales, cosas que “por ser las mismas siempre, fácilmente se pueden reducir a ciencia; pero las que vienen del común consentimiento, ya por cambiarse muchas veces, ya por ser diferentes en diferentes partes, están fuera de la ciencia, como las otras percepciones de las cosas particulares.”<sup>492</sup>

Desde este marco, lo que sucede es que el traspaso del error de Nietzsche respecto a la revisión iusfilosófica contemporánea es que la dogmática exegética contemporánea hace la revisión iusfilosófica bajo la forma moderna de lectura de la relación filosofía y derecho según la misma metodología, además de seguir los mismos designios y destinos respecto a la manutención del proyecto ilustrado de hombre y humanidad.

A este respecto, como clase monista<sup>493</sup>, la Filosofía del Derecho aporta autonomía y autenticidad desde el universo jurisprudencial como su fuente y fundamento holístico hacia la unidad<sup>494</sup>, así que debe ser arreglada en esta

---

<sup>492</sup> SANCHÍS PRIETO, Luis. Estudios sobre derechos fundamentales. Madrid: Debate, 1990. p. 34

<sup>493</sup> “Se trata del regreso al «absolutismo metafísico» similar al dogmatismo de Hegel y Fichte, según la vía «heracliteana», es decir, la ley universal, que es la razón, unifica lo «todo», que es lo cosmos: “en el mismo río entramos y no entramos, pues somos y no somos (los mismos).” AJDUKIEWICZ, Kazimierz: Introducción a la filosofía: epistemología y metafísica. Trad. Alina Długobaska. Madrid: Ediciones Cátedra, 1986. p. 27

<sup>494</sup> “la armonía es la diversidad compensada con la identidad. Es decir, armónico es lo uniformemente desemejante. (...) La variedad agrada pero reducida a la unidad, proporcionada y bien dispuesta. La conformidad agrada si es novedosa, sorprendente e inesperada, y, por tanto, sugestiva o ingeniosa; es sumamente agradable en los largos discursos cuando nadie sospecha conexión alguna. Por ello son necias las proposiciones idénticas, porque son obvias y demasiado iguales; incluso en los versos rimados que el pueblo llama leoninos, no agrada siempre la misma terminación. Es suficiente con rimar el final de la terminación, rimando de forma diferente el inicio. Es evidente que son distinguidas las pinturas con sombras y las canciones con disonancias armónicamente compuestas. Esta proposición es propia de un gran momento, se extrae de la razón de todo place y de todo dolor, y finalmente, de todos los afectos. Así pues, lo que es más evidente es el único camino para oponerse a las sutilezas de los ateos en quienes una sentencia arrastró de manera dudosa su mente: o os dioses cuidan de la tierra no existe Rector alguno y las cosas mortales discurren con un incierto destino. En favor de Dios habla la armonía del mundo; a favor de la fortuna la confusión de los problemas humanos. Pero hay quienes examinan esto más profundamente; para éstos una confusión de más de seis mil años (aunque esta confusión no carezca de su propia armonía), comparada con la eternidad, parecer tener el valor de un momento discordante que, al compensarlo con otra desarmonía, es reducido a la armonía del todo, y

dimensión, bajo nuevos presupuestos de científicidad y aplicación.<sup>495</sup> O, aparte, como clase dualista<sup>496</sup>, Filosofía del Derecho, si no aporta autonomía y autenticidad, la razón está en que es determinada por sus finalidades, cuya expectativa sólo se delinea en las relaciones humanas bajo casos y situaciones concretas, según determinadas condiciones específicas definidas por estos casos y situaciones.

Por consecuencia, la ciencia y la jurisprudencia, — materias que la Filosofía del Derecho tiene por objeto —, no son factibles de científicidad, así que lo mínimo que le sobra es concertarse de acuerdo con procesos y procedimientos de la relación entre ciencia y jurisprudencia, los cuales se regulan por el marco racional de la incertidumbre. Al fin y al cabo, se cree que “únicamente esta labor en profundidad permitirá elaborar con el debido rigor las disciplinas fundamentales de la Filosofía (Ética, Sociología, Estética, Metafísica, Filosofía del Lenguaje, Historia...), cuyos objetos de conocimiento peculiares desbordan con mucho el campo acotado por los modos de conocimiento objetivistas. A la búsqueda de un género de rigor afín al de

---

esto acrecienta la admiración por quien gobierna, que es capaz de abarcar lo infinito.” LEIBNIZ, Gottfried: Los elementos del derecho natural. Trad. Guillén Vera. Madrid: Tecnos, 1991. p. 122-123

<sup>495</sup> “Esta breve vuelta a los orígenes religiosos del individualismo moderno nos lleva en una dirección diferente... de la que opone el individualismo, ideología de sociedad moderna, al holismo, que caracteriza a las demás sociedades y casi tanto a la Grecia de las ciudades como a la India de las castas... sobre el cristianismo, habla del paso del «individuo fuera del mundo» al «individuo en el mundo». Al emplear esas expresiones, muestra, en las sociedades tradicionales, la presencia del renunciante que vive en Dios, al lado de la del individuo identificado con papeles sociales legitimados por un orden natural o divino. Lo que lleva a que aparezca, de manera paralela, en la sociedad moderna, al lado de la libertad individual, otra figura del individuo que lo identifica con sus papeles sociales. Al principio, en la Ginebra de Calvino, el orden social está contenido en la Iglesia y es impuesto a todos con una rigidez que corresponde a la idea de la predestinación. Más tarde, esa concepción se seculariza y el individuo se vuelve ciudadano o trabajador, pero siempre igual de subordinado al sistema social y a las exigencias holistas de la conciencia colectiva. De suerte que el mundo moderno, que libera al individuo, lo solamente también a nuevas leyes, mientras que el mundo religioso, búdico o cristiano, afirmaba la libertad del individuo en Dios al mismo tiempo que lo sometía a la tradición. En vez de asociar el individualismo al mundo moderno, hay que descubrir en todas las sociedades, antiguas y modernas, formas de sumisión del individuo a la colectividad, pero también los recursos de que dispone contra ésta. Por eso, en la vuelta actual de las religiones o de las morales de inspiración religiosa, hay que ver a un tiempo la revancha de la comunidad sobre el individualismo moderno y la revancha del individuo contra las movilizaciones sociales y políticas asociadas a la modernización, que han adoptado formas extremas en los regímenes totalitarios.” TOURAINE, Alain: Crítica de la modernidad. Trad. Mauro Armíño. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1993. p. 63-64

<sup>496</sup> Ese «dualismo» es corroborado desde el origen de la filosofía: la *epistème* de los griegos y la *scientia* de los medievales pone la ciencia como auxiliadora de la filosofía, como causas de los entes y, tal, es tomada como un saber de «causa, principios y elementos», donde la evidencia de esos entes provoca la certeza de que el sujeto conoce.<sup>496</sup> La fuente es la misma para ambos: ciencia, filosofía y teología beben del mismo cáliz.<sup>496</sup> La filosofía engloba todo lo saber y el contenido de lo que la ciencia se enmarca. Así que filosofía es el saber sobre el «ser en cuanto tal» y respecto los géneros particulares del ser: la filosofía y la ciencia clásicas obran con la reducción de «lo novedoso» hasta «lo conocido». Desde luego, la «crisis» de una, implica, de golpe, la «crisis» de la otra: hoy la crisis no es de la «razón». Si hay alguna «crisis» se aporta a la «razón doble» o, según el gran calado filosófico de hoy «cómo enterrar el hombre paradoja tradicional» o «cómo postular la filosofía sin la razón doble».

la ciencia, el objetivismo desplazó de su atención los modos de la realidad que ofrecen mayor complejidad y se resisten a toda forma de conocimiento «exacto». Tales son, entre otros, la persona humana, la comunidad, el lenguaje, las obras de arte, las instituciones.”<sup>497</sup>

En concreto, la Filosofía del Derecho sólo se comprende en la existencia y la convivencia de las relaciones de los hombres, así que no se puede definir como estatuto y quehacer, aunque su orientación teleológica se queda intacta en el marco de las incertezas. “El reto contemporáneo se desarrolla desde “realidades modélicas”, así que “poner en circulación ciertas categorías de carácter dinámico y comprensivo”<sup>498</sup> — como juego, campo, línea de acción, mundo, horizonte,

---

<sup>497</sup> LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso: Cinco grandes temas de la filosofía actual: la ampliación de la experiencia filosófica. Madrid: Editorial Gredos, 1977. p. 88-89

<sup>498</sup> “El intento de caracterizar los sistemas jurídicos por medio de las esferas de actividad que regulan o pretenden autoridad para regular no puede ser muy preciso. Los rasgos generales que caracterizan a un sistema como jurídico son varios y cada uno de ellos admite, en principio, diversos grados. En los ejemplos típicos de sistemas jurídicos todos estos rasgos se manifiestan en un grado muy alto. Pero es posible encontrar sistemas en los que todos o algunos de estos rasgos están presentes sólo en un grado menor o en los que uno o dos de ellos están presente sólo en un grado menor o en los que uno o dos de ellos están ausentes por completo. Sería arbitrario e inútil intentar fijar una frontera precisa entre los sistemas normativos que son jurídicos y los que no lo son. Cuando nos enfrentamos con casos fronterizos es mejor admitir sus credenciales problemáticas, enumerar sus semejanzas y desemejanzas en los casos típicos, y dejar así la cosa. **Tres rasgos caracterizan los sistemas jurídicos. Los sistemas jurídicos son comprensivos.** Quiero decir con ello que pretenden autoridad para regular cualquier tipo de conducta. En esto difieren de la mayoría de los demás sistemas institucionalizados. Estos normalmente instituyen y gobiernan las actividades de organizaciones que están restringidas a una u otra finalidad. Asociaciones deportivas, compañías comerciales organizaciones culturales o partidos políticos, todos ellos están constituidos para lograr ciertas finalidades limitadas y cada uno de ellos pretende autoridad únicamente sobre la conducta relevante para tal fin. No ocurre así con los sistemas jurídicos. **Estos no reconocen ninguna limitación a las esferas de conducta que pretenden tener autoridad para regular.** Si los sistemas jurídicos están constituidos para una finalidad determinada, se trata de una finalidad que no implica una limitación sobre el alcance de competencia que pretenden (...); algunos sistemas que no son sistemas jurídicos satisfacen esta condición, aunque son probablemente pocos los casos de este tipo. Los sistemas normativos de varias iglesias satisfacen este test, pero además muchos de ellos satisfacen también las otras condiciones y son sistemas jurídicos ordinarios. Si hay sistemas normativos religiosos que satisfacen este test, pero no los otros, tales sistemas serían casos de frontera (...) **Los sistemas jurídicos pretenden ser supremos.** Esta condición está implícita en la anterior y es simplemente una elaboración de un aspecto de la misma. La condición significa que todo sistema jurídico pretende autoridad para regular el establecimiento y la aplicación de otros **sistemas institucionalizados por su comunidad-sujeto** (...) Dado que todos los sistemas jurídicos pretenden ser supremos con respecto a su comunidad-sujeto, ninguno puede reconocer ninguna pretensión de supremacía sobre la misma comunidad hecha por otro sistema jurídico (...) **Los sistemas jurídicos son sistemas abiertos.** Un sistema normativo es un sistema abierto en la medida en que contiene normas cuyo propósito es dar fuerza vinculante dentro del sistema a normas que no pertenecen a él. Cuantas más normas “ajenas” sean “adoptadas” por el sistema más abierto es éste. Es característico de los sistemas jurídicos que sostengan y apoyen otras formas de agrupamiento social. Los sistemas jurídicos logran esto haciendo respetar e imponiendo el cumplimiento (*upholding and enforcing*) de contratos, acuerdos, reglas y costumbres de individuos y asociaciones, e imponiendo el cumplimiento mediante sus reglas de conflicto de normas, de disposiciones jurídicas de otros países, etc.” [letra negrita añadida] RAZ, Joseph: Razón práctica y normas. Trad. Juan Ruiz Manero. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1991. p. 174-178



sustantividad, acontecimiento”, ante “el concepto de realidad, de inteligencia, de verdad y de hombre”.<sup>499</sup>

Ante lo expuesto, la labor iusfilosófica se justifica en términos de finalidad de la Filosofía del Derecho respecto al hecho de que ella no garantiza el sentido de Justicia o de lo justo que el derecho necesita para comprenderse unidad categórica y epistemológica de hombre y humanidad.

Si el derecho no se sabe como justo, el derecho positivo no existe como fundación del Derecho Natural aplicable y exigible. Derecho y Justicia se atrapan en términos de esencia y existencia. Si el papel de la Filosofía del Derecho es definir los criterios de Justicia y de justo y, luego, hacerlos concordia como trasfondo del contacto entre ciencia y jurisprudencia, si no logra, se pone crisis.

En definitiva, el argumento historicista pues, no es justificante de la labor iusfilosófica contemporánea, sino que su motivación, bajo el pretexto de reconducir lo natural a lo moral desde lo jurídico y viceversa, hacia la promoción del bienestar llamado Civilización cosmopolita, o en este caso, la concordia, al menos relativa, entre ley civil y ley natural.<sup>500</sup> Desde luego, el método de revisión significa “afrontar la historia como una vía para la revelación del «espíritu nacional» (si es que tal cosa de hecho existiese) generaría problemas metodológicos muy serios. Realmente, la metodología actual es muy consciente de que la historia, más que describir, crea. O sea, aquello que el historiador cree descubrir como «alma de un pueblo» es, en realidad, la interpretación que él hace influido por sus creencias y preconceptos. La reflexión a partir de la historia — en particular, sobre entidades tan evanescentes como el espíritu nacional o la cultural jurídico-política nacional — constituye una elaboración intelectual que, por tanto, informa más sobre sus historiadores, sus autores, que sobre las creencias y las culturas del pasado que se supone que están siendo descritas.”<sup>501</sup>

---

<sup>499</sup> LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso: Cinco grandes temas de la filosofía actual: la ampliación de la experiencia filosófica. Madrid: Editorial Gredos, 1977. p. 88-89

<sup>500</sup> “A pesar de todo, el argumento histórico no ha abandonado totalmente los terrenos del raciocinio jurídico, ya que puede ser insertado en otras estrategias discursivas de los juristas. Por un lado, la historia ha sido utilizada para probar que ciertas categorías Del discurso jurídico — como por ejemplo, «Estado», «derecho público y privado», «persona jurídica» — o algunas soluciones jurídicas — como la protección legal del feto o el principio de que los contratos deben ser rigurosamente cumplidos — pertenecen a la «naturaleza de las cosas» o proceden de categorías eternas de la Justicia o de la razón jurídica. En este caso, la historia puede servir para mostrar, por ejemplo, que ya los juristas romanos o los grandes doctores medievales habían sido consientes de estas categorías y les habrían dado una cierta formulación.” HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 18.

<sup>501</sup> HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 18.

Por evidente, el desconcierto de finalidades no está en el fallo de garantizar los sentidos de la Justicia y de lo justo como virtudes oriundas del espacio de actuación normativo, sino que está en la conformación de la Filosofía del Derecho desde los propósitos rígidos de un ordenamiento jurídico. Desde entonces, sus límites y posibilidades de entendimiento sobre sí y su tarea, no es que nacen muertos, sino que siquiera tienen la oportunidad de surgir. En suma, la Filosofía del Derecho, como finalidad, es una nomenclatura para ajustar, a la medida de lo imposible, ideales de iusnaturalismo y iuspositivismo en torno a lo mito de que el sentido de derecho está, por exigencia de esencia y existencia, absolutamente en torno a la Justicia y lo justo.

A fin de cuentas, desde el punto de vista de los iusfilósofos contemporáneos, la Filosofía del Derecho es crisis a causa de los fallos en torno a los sentidos de derecho justo y de una teoría homogénea para la Justicia. O sea, todo el problema está en el orden epistemológico, así que la fundación del derecho es la naturaleza humana y el fundamento del derecho es la Justicia.

Sin embargo, para la «filosofía del hombre paradoja», no se puede cuestionar crisis de la Filosofía del Derecho porque esta no define las muchas relaciones entre filosofía y derecho, es decir, se trata de vínculo débil. Su fundación es una ficción, así que su tarea es la conformación de esta ficción en torno al encarcelamiento «categórico de hombre» y «social de humanidad», hacia el «político llamado Civilización» y, luego, sostenido por una versión particular de historia que se ha engendrado cosmopolita y evolutiva.

Todo esto se pasa porque, efectivamente, este político se establece en el universo del ser, exotérico, como el alma que trasciende a la condición de su propia creación: la nada secular moderna. Para así decirlo, el hombre no necesita cumplir su naturaleza a la condición de probar la existencia de su Creador: el único límite respecto a sí mismo es su propia humanidad que, según su entendimiento secular moderno, está bajo el obrar de sus propias manos, según necesidades, codicias y anhelos.

Respecto a lo jurídico o, a lo mejor, la Civilización jurídica<sup>502</sup>, el sentido de derecho no se funda en la razón doble tampoco se fundamenta a través de una

---

<sup>502</sup> “Vistas las cosas desde una perspectiva estrictamente filosófica, si que habría que tener presente ... que Kant se sirvió para elaborar su idea de “un reino de los fines” (*ein Reich der Zwecke*), a cuya realización tendería el establecimiento de la “paz perpetua” sobre la faz de la tierra — reclama su puesta en conexión no sólo con la ética kantiana sino también con la harto menos sublime filosofía política de Kant y, de manera muy especial, con su inquietante idea de la “insociable sociabilidad” (*ungesellige Geselligkeit*) del hombre, bajo la que

herramienta confeccionada por ella, que es la Filosofía del Derecho. Y, de hecho, la razón no está por el fallo de conexión entre estatuto y quehacer a través de la Justicia y lo justo.

En sustancia, el fallo de conexión es, sencillamente, atribuir entre filosofía y derecho la relación absoluta de Justicia, intermediada por versiones iusnaturalistas e iuspositivistas. En fin, el derecho no aporta fundamento que se lo recupere ciencia y jurisprudencia en torno a la promoción de virtudes, luego, la hipótesis es que el derecho no aporta fundamento absoluto, sino que fundación y, en este caso, de carácter relativo.

Por lo tanto, no es por casualidad, que la Filosofía del Derecho sólo se confirma a través de los límites y posibilidades del proyecto humanista secular moderno y sus consecuencias, bajo el concierto de la idea historicista respecto el Derecho Natural que, a su turno, no pasa de un precepto de esta razón doble, así que todo intento de revisión, porque no logra vencer esta paradoja<sup>503</sup>, se pone débil o, en lo mínimo, una imitación de los viejos métodos y fines bajo el mismo hilo conductor del saber relevo».<sup>504</sup>

---

indudablemente se traduce una visión bastante conflictualista de la historia y de la sociedad.” PECES-BARBA, Gregorio Martínez: El fundamento de los derechos humanos. Madrid: Debate, 1989. p. 44

<sup>503</sup> **“Éstas es quizás una de las paradojas del Derecho natural: en él tiene su origen la idea del gobierno por consentimiento que actualiza el viejo modelo del contrato social, pero, al mismo tiempo, se funda en un rotundo rechazo del consenso como fuente de la Justicia y de los derechos. Diríase que el mundo queda escindido entre la razón universal e inmutable y el consentimiento contingente e histórico, con la particularidad de que la ciencia moral desemboca en el Derecho natural se instala resueltamente en el primero: constituye un error, dice Hobbes, suponer que “es contrario a la ley natural lo que va en contra del consenso de toda la humanidad”, pues, en realidad, “no puede haber más ley natural que la razón”. También J. Locke consideraba que “la moralidad es tan capaz de demostración como los principios matemáticos” y, consecuentemente, que “la ley natural no puede ser conocida mediante el consenso universal de la humanidad.” [letra negrita añadida] SANCHÍS PRIETO, Luis. Estudios sobre derechos fundamentales. Madrid: Debate, 1990. p. 34**

<sup>504</sup> “La filosofía contemporánea se desarrolla desde la comprensión de saber relevo. La filosofía del «Hombre Paradoja» o «filosofía de hoy» se sostiene, más allá de este modelo, según «el engranaje» del saber. Sobre la primera acepción, «relevo» conforme el diccionario de la Real Academia Española, es la «acción de reemplazar un corredor a otro de su mismo equipo en el momento de recibir de él el testigo» — DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA [en línea] Disponible en [http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO\\_BUS=3&LEMA=relevo](http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=relevo) [Consulta: 04 de junio de 2009, 15h49]. —, así que el “saber relevo» es aquello que depende para constituirse, además de una fundamentación primera, que sería la metafísica tal cual cristiana, de carácter suprahistorico, de un puente que lo deje colgado, desde la epistemología, a las consecuencias de esta metafísica que, en fin, es el intermedio de la ontología. Luego, premisa primera, Metafísica; premisa medio, Ontología y conclusión, Epistemología. Una construcción lineal y superficial del conocimiento filosófico, a causa de que es sostenido por la razón como «imago Dei» y «copula mundi». Para la segunda acepción, el impulso del hombre no se hace por la razón, sino que por el embate entre «secular y sagrado» que es, el embate «hombre versus humanidad». Así que no se puede sostener un hilo conductor entre esos tres elementos, sino que una continua transacción donde todos se fundamentan y se fundan desde el movimiento «engranaje». Todos existen y son en único golpe. Lo que cambia es la

Al pie de la letra el «hombre paradoja tradicional» y la «razón doble» son las dos pilastras de sostenimiento de la nada, donde la conexión primera y linear es mantenida incólume. La nada es el objeto de revisión para la reforma filosófica, con el intento de arreglar cuestiones y problema del orden del humano, pero también es el planteamiento para la reforma tal cual. La secularización contemporánea, luego, es “secularizar la razón significa sus agentes más genuinos, la ciencia y la técnica, en su propio ámbito de incumbencia, sin que pretendan derivar de ellos inferencias indebidas que sólo se apoyan en creencias. Significa comprender los límites inherentes a la razón, único modo de aprovechar sus alcances y posibilidades.”<sup>505</sup>

En efecto, la iusfilosofía contemporánea se queda en el marco de la razón doble y luego trata de la dicha crisis filosófica como un problema de conocimiento o epistemológico, porque, incluso se restringe a este universo de la nada moderna que, a su vez, suele vaticinar todo el recorrido filosófico, además de lo suyo.

En concreto, «Metafísica-Ontología-Epistemología» — que, es el saber relevo —, es el axioma de todo pensamiento filosófico terrenal: este es el dicho hilo conductor para toda revisión y reforma, en método y justificación. Pensar iusfilosóficamente es engendrarse por este camino. Y esto está muy bien. Sin embargo, el punto clave es cómo se debe relacionar estas tres esferas o conceptos o dimensiones de este reflectar filosófico, así que las paradojas, de la clase «cuerpo-alma», deben ser arrebatadas.<sup>506</sup>

En consecuencia, lo que se extrae es que para la filosofía iuscontemporánea, toda la tertulia filosófica está en el problema epistemológico, a causa de que se comprende «metafísica-ontología-epistemología» sin jerarquías de conexión científica tampoco sin concordia de pares respecto el conocimiento aplicado, teórico y práctico tal cual.

---

conformación en que presentan, así que, el cambio de uno implica el cambio de todos y, por supuesto, de toda la composición «planeta Tierra».

<sup>505</sup> TRÍAS, Elías: La razón fronteriza. Barcelona: Destino, 1999. p. 428

<sup>506</sup> “En esta situación viene a insertarse ese intento del espíritu filosófico que evoca el nombre de fenomenología: el empeño en lograr, tras el instrumento del idealismo, la *ratio autónoma*, un orden del ser vinculante y situado por encima de lo subjetivo. La más profunda paradoja de todas las intenciones fenomenológicas es que precisamente aspiren a alcanzar, por medio de las mismas categorías que trajo a la luz el pensamiento subjetivo, postcartesiano, esa objetividad que tales intenciones contradicen en su mismo origen. Por esto no es ningún azar que la fenomenología tomara en Husserl el idealismo trascendental como punto de partida, y cuanto más tratan de ocultar ese origen los productos más tardíos de la fenomenología, menos pueden renegar en él.” ADORNO, Theodor W.: Actualidad de la filosofía. Trad. José Luis Arantegui Tamayo. Barcelona: Paidós, 1991. p. 76-77

Desde luego, se reserva las indagaciones iusfilosófica desde el origen o fuente de la «razón doble» como ciencia y conciencia de todas las relaciones entre los hombres y su entorno, con la finalidad de rescatar el enlace perdido entre lo moral y lo natural, así que la revisión se concentra en torno al Derecho Natural. Excepto el engaño de no se sustituir las herramientas, bajo el argumento de la «filosofía del hombre paradoja», lo que se pasa es que “la idea de Derecho Natural y aun defendiendo la inaceptabilidad de las principales tesis del iusnaturalismo tradicional, cabe plantearse la posibilidad de... manteniendo la discusión y argumentación iusnaturalista en tono al Derecho y al poder, sustituir las “herramientas” viejas por las nuevas que nos aporta un nuevo concepto de racionalidad práctica, obtenido de la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas. Quizá como resultado de ello se logre un concepto renovado de Derecho Natural, asimilable al tradicional en su función histórica, pero diferente en cuanto a sus características (tan diferente que a lo mejor se parece poco) y mucho más humilde que las grandes construcciones históricas iusnaturalistas.”<sup>507</sup>

A mayor abundamiento, todo esfuerzo iusfilosófico, más allá de la concordia estatuto y quehacer, se reduce a dar sentido al derecho desde sus funciones primarias (orden civil y política: ley natural) y secundarias (orden social y económica: ley civil) y finalidades (paz social y bienestar individual y colectivo: ley comprensiva<sup>508</sup>). Es decir, el cuestionamiento se reduce ¿a qué sirve el derecho? así que, respecto la Filosofía del Derecho, la cual no tiene su sitio y tarea cambiados, sino que reforzados, la cuestión sobre su labor se torna estrictamente deontológica desde la *praxis*, desde el punto de vista de los «métodos, procedimientos y procesos» que concretan la aplicabilidad del ordenamiento jurídico y, así, se le conlleva legalidad y legitimidad desde un contexto pragmático y político en torno del justo, de la Justicia y del Derecho Natural<sup>509</sup> como origen de hombre y humanidad a lo largo de la historia.

---

<sup>507</sup> FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio: Estudios de ética jurídica. Madrid: Debate, 1990. p. 36

<sup>508</sup> Ley comprensiva es metáfora por el universo de entendimiento contemporáneo respecto que las relaciones sociales y luego la materia jurídica se hacen a través del disenso o de consensos superpuestos entre sí a través del diálogo ante la necesidad de una ética discursiva. “(...) la concepción de la Justicia a la que pertenece esa concepción de ciudadanos resulte aceptable para una amplia gama de doctrinas comprensivas y, por tanto, pueda apoyarse en un consenso por superposición.” RAWLS, John: La idea de un concepto por superposición. En: BETEGÓN, Jerónimo; PÁRAMO, Juan Ramón de: Derecho y moral. Trad. Barcelona: Ariel, 1990. p. 68

<sup>509</sup> “Las cuestiones de Justicia política pueden ser discutidas por todos los ciudadanos a partir de la misma base, sean cuales fuesen su posición social, sus fines e intereses más particulares, o sus opiniones religiosas, filosóficas o morales. La justificación en materia de Justicia política se dirige a todos a otros que no están de acuerdo con nosotros, y procede por tanto a partir de algún consenso: a partir de premisas que nosotros y los

A decir verdad, si todos los problemas filosóficos sin respuestas deben ser investigados desde el problema de método, proceso y procedimientos de actuación del hombre en torno a su teoría y práctica en la *praxis* que, a su vez, la estrategia de la Filosofía del Derecho no es la búsqueda de un sentido de derecho de entre muchos hacia la unidad de lo jurídico, sino que la concordia de todos los sentidos que surjan de modo que se mantenga los lazos entre estatuto y quehacer jurídico, a pesar de la unidad débil en torno a lo jurídico.

Dicho de modo distinto, la estrategia cambia, pero las herramientas de maniobra no se osan cambiar: «método, proceso y procedimientos» suelen estar incluidos en el hilo conductor de la razón doble, desde la altura y tamaño del universo jurídico secular moderno, así que el sentido de sabiduría y conocimiento iusfilosóficos nada más es que el reemplazo constante de sus elementos, de acuerdo con las peticiones del caso concreto. Por esta razón es que la filosofía del hombre paradoja, se los nombra «saber relevo», es decir, la razón doble intermedia las consecuencias en torno al «hombre paradoja tradicional» en lo existente.<sup>510</sup>

---

demás reconocemos como verdaderas, o como razonables para el propósito de alcanzar un acuerdo viable acerca de los aspectos fundamentales de la Justicia política (...) **concepción política de Justicia**, a saber, **que no está formulada en los términos de una doctrina moral, filosofía o religiosa general y comprehensiva, sino más bien dese el punto de vista de ciertas ideas intuitivas fundamentales que se consideran latentes en la cultura política pública de una sociedad democrática. Estas ideas se utilizan para articular y ordenar en forma de principios sus valores políticos básicos. Damos por sentado que en cualquier sociedad de esa clase existe una tradición de pensamiento democrático cuyo contenido resulta cuando menos intuitivamente familiar para la generalidad de los ciudadanos. Las principales instituciones de la sociedad, así como las formas aceptadas de interpretarlas, son consideradas como un acervo de ideas y principios fundamentales implícitamente compartidos. Suponemos que a partir de esas ideas y principios es posible articular una concepción política de la Justicia, en la que esperamos que sea capaz de conseguir apoyo de un consenso por superposición.** [letra negrita añadida] RAWLS, John: La idea de un concepto por superposición. En: BETEGÓN, Jerónimo; PÁRAMO, Juan Ramón de: Derecho y moral. Trad. Barcelona: Ariel, 1990. p. 68

<sup>510</sup> (...) una formulación distinta del imperativo categórico kantiano, una formulación sobre cuya trascendencia ética — sin duda superior, para nuestros objetivos, a la del *principio de universalización* — han llamado la atención algunos filósofos contemporáneos... “obra de tal modo que tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin nunca solamente como un medio” — en más de una ocasión. Y en una de tales ocasiones he llamado a dicho imperativo *el imperativo de la desidencia*, por entender que — a diferencia del principio de universalización, desde el que se pretendía fundamentar la adhesión a valores como la dignidad, la libertad o la igualdad —, lo que ese imperativo habría de fundamentar es más bien la posibilidad de decir “no” a situaciones en las que prevalece la indignidad, la falta de libertad o la desigualdad... se trata de preguntarnos si — tras tanta insistencia en el consenso, fáctico o contrafáctico... no extraeremos más provecho de un intento de “fundamentación” desde el *disenso*, esto es, de un intento de fundamentación “negativa” o disensual... la alternativa del *disenso*.” (...) Desde luego la idea de recurrir para esos fines al “disenso” con preferencia sobre el consenso no parecer del todo descabellada si reparamos en que la fenomenología histórica de la lucha política por la conquista de los derechos humanos, bajo cualquiera de sus modalidades conocidas, parece haber tenido algo que ver con el disenso de individuos o grupos de individuos respecto de un consenso antecedente — de ordinario plasmado en la legislación vigente — que les negaba de un modo u otro su pretendida condición de sujetos de tales derechos.” PECES-BARBA, Gregorio Martínez: El fundamento de los derechos humanos. Madrid: Debate, 1989. p. 43-44

En realidad, se da relieve al hecho de que el saber relevo es el cerco de la imposibilidad de la reforma de la filosofía. La razón es que la nada y sus consecuencias son tanto el objeto de la revisión como el planteamiento para la reforma. Y, por supuesto, de la reforma iusfilosófica, pues que la Filosofía del Derecho se queda reducida al reto de dar nuevos fundamentos para la noción de Derecho, además del hecho de que este se constituya de acuerdo con la noción equivocada de proceso histórico.

En este último caso, se refiere a la Filosofía del Derecho como filosofía de la historia del pensamiento jurídico en torno a la naturaleza y Justicia.<sup>511</sup> Para abreviar, lo que pasa es que todas las posibilidades del derecho se conforman entre el embate «iusnaturalismo», — la noción de naturaleza en cada época histórica —, y «iuspositivismo», a su turno, la determinación de libertad manchada en cada época.

Así que ésta es la razón a través en la cual el concepto «Filosofía del Derecho» es fenómeno moderno, pues que la libertad en cuanto «sujeto de derecho», además de la «naturaleza», como «persona», antes de los tiempos modernos no se encuentran lo bastante distinguidas o relacionadas para engendrar este estatuto, sin embargo el quehacer ya ofrecía unas chispas a través del «Derecho Natural» y su multitud de indelebles borradores.

Sin duda, si la Filosofía del Derecho tiene fundación en la razón moderna, su lógica de conocimiento teórico, y fundamentación en el hombre moderno, su antropología de conductas prácticas, Estado y Nación<sup>512</sup> son los elementos jurídicos

---

<sup>511</sup> “Si prescindo por completo del contenido del conocimiento, considerado objetivamente, todo conocimiento es, considerado objetivamente, todo conocimiento es, considerado subjetivamente, **o bien histórico, o bien racional. El histórico es *cognitio ex datis*, mientras que el racional *cognitio ex principiis***. Sea cual sea la procedencia originaria de un conocimiento dado, para el sujeto que lo posee se trata de un conocimiento histórico cuando sólo conoce en el grado y hasta el punto en que le ha sido revelado desde fuera, ya sea por la experiencia inmediata, por un relato o a través de una enseñanza (de conocimientos generales). Quien haya *aprendido*, en sentido propio, un sistema de filosofía, el de Wolf, por ejemplo, no posee, consiguientemente, por más que sepa de memoria todos sus principios, explicaciones y demostraciones, juntamente con la división del cuerpo doctrinal entero, y por más que sepa enumerarlo todo con los dedos, sino un conocimiento *histórico* completo de la filosofía wolfiana. No sabe si juzga más que en la medida de lo que le ha sido dado. Si alguien le discute una definición, no sabe de dónde extraer otra. Se ha formado a la luz de una razón ajena, pero la capacidad imitadora no es una facultad productora. Es decir, el conocimiento no ha surgido en él *de* la razón y, aunque es, desde un punto de vista objetivo, un conocimiento racional, es meramente histórico desde un punto de vista y es una reproducción en yeso de un hombre viviente. Los conocimientos racionales que lo son objetivamente (esto es, los que no pueden originarse más que a partir de la razón humana propia) sólo pueden llevar tal nombre desde un punto de vista subjetivo, además del objetivo, cuando han sido extraídos de las fuentes universales de la razón — fuentes de las que puede surgir la misma crítica e incluso el rechazo de lo aprendido —, es decir, de principios.” [letra negrita añadida] KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura, 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL MÉTODO, Capítulo III, “La arquitectónica de la razón pura”, A 836/ B 864 - A 837/ B 865], p. 650-651

<sup>512</sup> “La vida de la nación que resulta del orden en las relaciones de las personas, familias y grupos intermedios que tienen un origen común o un territorio común, no es un mero coexistir o convivir sino que es primordialmente

de designio y destino de la humanidad moderna. Para así decirlo, respecto a lo primero, él está en concordia con la necesidad de leyes civiles, en cuanto que, a lo segundo, se pone de acuerdo con las leyes naturales, desde el hombre y la razón.

En concreto, derecho es el puente entre ellos, así que la unidad o universalización se origina en el ordenamiento jurídico y, luego, se fundamenta a través de lo jurídico, donde la labor de la Filosofía del Derecho, como ya dicho, es fundamental.

Desde este marco, ordenamiento jurídico es la altura del derecho. Si Filosofía del Derecho tiene su principal objeto decir *a qué sirve el derecho*, por supuesto, se encuadra en interrogar este ordenamiento jurídico respecto a la validez y a la legitimidad de sus métodos, procedimientos y procesos.

Desde luego, surge el problema o el dilema iusfilosófico. Es decir, la «Filosofía del Derecho» está atada según este «ordenamiento jurídico». Fuera de él nada existe, excepto lo foráneo que, jurídicamente, nada se lo importa si él no se lo regla según sus métodos, procedimientos y procesos normativos. En efecto, Derecho y Estado pasa por el problema del derecho justo. Y, luego, la noción de Nación se involucra desde el problema del iusnaturalismo como fundamento de una teoría justa para aquél Estado, así que la razón doble queda como origen y fundamento de la revisión iusfilosófica contemporánea.<sup>513</sup> En resumen, el puente entre ley civil y

---

un actuar en pro de un fin común, de un fin que resulta ser un bien para todos los que lo procuran. Por ejemplo, la defensa del territorio común es algo bueno, no solo para el conjunto de la nación, sino para cada una de las personas y grupos que la conforman, constituye un bien común. Sin tratar de dar una definición completa del bien común, se puede proponer esta noción sencilla del mismo: es el bien del todo (de la nación) y el bien de todos (de todas las personas y grupos). El concepto de bien común engloba una multitud de bienes concretos. En primer lugar, todos los bienes materiales y culturales que requiere la nación para subsistir: bienes económicos, empezando por su territorio, sus recursos naturales, sus instrumentos de trabajo y de guerra, sus casas, edificios, graneros, vías de comunicación, etcétera; requiere igualmente de bienes culturales como el idioma, las costumbres, la ciencia o la religión, y de bienes sociales como sus relaciones con otros pueblos, sus formas de organización y administración, etcétera. El bien común racional comprende todo este conjunto de bienes comunitarios, pero no se identifica plenamente con ellos. El bien común social es más que la suma de bienes económicos, culturales y sociales.” VARGAS VALENCIA, Aurelia: Derechos humanos, filosofía y naturaleza. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. p.65-66

<sup>513</sup> Sobre el tema del Positivismo Jurídico como acercamiento de las funciones de derecho y Estado, vale el comentario a seguir. “(...) la relación entre Derecho y Poder y por otra parte el fracaso del modelo iusnaturalista. La primera constatación nos llevará a integrar dentro de la Teoría de la Justicia, junto con la reflexión sobre el Derecho justo; la reflexión sobre el poder legítimo. La segunda nos llevará a ofrecer un modelo distinto al iusnaturalista, más vinculada a la fundamentación histórica lo que, por supuesto, no quiere decir abandonar los justificaciones y los planteamientos crítico-rationales sino, simplemente, insertarlos en el contexto histórico de la cultura política moderna (...) La relación entre Derecho y Poder como punto de vista supone la superación del error iusnaturalista de prescindir de la misma en su análisis idealista, y supone superar también el error del voluntarismo estatalista que hemos denominado teoría legalista de la Justicia, de reducir la Justicia a la validez. Supone finalmente reconocer que la Justicia del Derecho es inseparable de la legitimidad del Poder, que si queremos saber cuál es el Derecho justo tendremos que plantearnos previamente cuál es el poder legítimo.” PECES-BARBA, Gregorio: Introducción a la filosofía del derecho. Madrid: Debate, 1983. p. 319-320



ley natural es la condición de la propia reforma iusfilosófica contemporánea, es decir, el naturalismo como petición método de conocimiento.<sup>514</sup>

No obstante, el punto de inflexión es *¿qué es Filosofía del Derecho hoy? o ¿Cómo se preforma la relación filosofía y derecho hoy?* Por lo tanto, si la proposición implícita es que, mínimamente, se rescate el sentido de naturaleza y virtudes morales que ella determina como precepto jurídico<sup>515</sup>, político y social, respecto a la Filosofía del Derecho, entonces, no basta tomar como fenómeno histórico y evento historicista sobre lo natural como lo jurídico.

A este respecto, hace falta partir de la relación filosofía y derecho, así que revisar es mantener la neutralidad partidaria respecto a las posibles verdades preestablecidas de antemano. En suma, la reforma principia desde los modos que

---

<sup>514</sup> Sobre el «naturalismo», su proyecto es la posibilidad de naturalizar la razón, apoyándose en su recorrido histórico: la razón es natural del hombre y como tal es impulso secularizador como la manera de llevar a delante el proyecto de la ilustración que es sacar el hombre de la «menoridad», conforme la metáfora a la kantiana. Con esto, se extrae que la «naturalización» es una versión de la secularización a la moderna según la revisión contemporánea. Así que, desde lo mismo principio que lo «racionalismo crítico», se apuesta demasiada confianza en las huellas dejadas por la razón, como instrumento para el progreso del hombre desde una trayectoria razonable, tecnológica y científica. Como ejemplo, Quine y su «epistemología naturalizada» y la teoría «teoría evolucionista del conocimiento», de Lorenz.<sup>514</sup> Quine subraya que “la epistemología permanece centrada, como siempre, en la evidencia, y el significado permanece centrado, como siempre en la verificación; y la evidencia es verificación.”<sup>514</sup> Así que la solución de eventuales problemas solamente se dan desde el seno del pensamiento ilustrado, según el aporte de la razón como método y ciencia proclive a la experiencia: “persistencia ilustrada en el problema epistemológico inicial. Es ilustrada porque reconoce que la impugnación escéptica surge de la ciencia misma y que para enfrentarnos con ella tenemos derecho a usar el conocimiento científico. El epistemólogo antiguo no se dio cuenta de la fuerza de su posición.” QUINE, Willard Van Orman: Las raíces de la referencia. Trad. Manuel Sacristán. Alianza: Madrid, 1988. p. 17. En resumen, el naturalismo se confunde con la antigua confianza en la razón lógica, cuyos contenidos se apuntan desde la dádiva de la ciencia empírica que, a su vez, es la más prestigiosa representación de la racionalidad ilustrada al servicio de la problematización de la práctica del hombre y del entendimiento filosófico, así como del propio problema del escepticismo, también orientador de los postulados filosóficos.

<sup>515</sup> “Cuando se habla de “derecho”, “orden jurídico”, “preceptos jurídicos”, debe tenerse en cuenta de un modo particularmente riguroso la distinción entre la consideración jurídica y la sociológica. La primera se pregunta entre lo que idealmente vale como derecho. Esto es: qué significación o, lo que es lo mismo, qué *sentido normativo* lógicamente correcto *debe* corresponder a una formación verbal que se presenta como norma jurídica. Por el contrario, la última se pregunta lo que *de hecho* ocurre en una comunidad en razón de que existe la *probabilidad* de que los hombres que participan en la actividad comunitaria, sobre todo aquellos que pueden influir considerablemente en esa actividad, consideran *subjetivamente* como válido un determinado orden y oriente por él su conducta práctica. Conforme a eso se defina también la relación de principio entre el derecho y la economía. La tarea de la ciencia jurídica (de un modo más preciso, la jurídico-dogmática) consiste en investigar el recto sentido de los preceptos cuyo contenido se presenta como un orden determinante de la conducta de un círculo de hombres, demarcado de alguna manera; es decir, en investigar las situaciones de hecho subsumidas en esos preceptos y el modo de su subsunción. Procede de tal suerte que esta tarea que, partiendo de su indiscutible validez empírica trata de determinar el sentido lógico de los preceptos singulares de todas clases para ordenarlos en un sistema lógico sin contradicción. Este sistema constituye el “orden jurídico” en el sentido jurídico de la palabra. Por el contrario, la ciencia económico-social considera aquellas acciones humanas que están condicionadas por la necesidad de orientarse en la realidad económica, en sus conexiones efectivas.” WEBER, Max: Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva. Trad. José Medina Echevarría. 2 ed. Madrid: Fondo de Cultura Económica de la España, 1964. p. 251

se revisa filosofía ante el derecho y viceversa. O sea, más allá del enlace de clases de naturaleza y justificantes desde el iusnaturalismo y iuspositivismo ubicado como versiones históricas. La relación filosofía y derecho no debe seguir desarrollándose a través de paradojas que revelan una perspectiva secular de la especie cuerpo-alma, de modo que su revisión y reforma busque nuevos sentidos en torno a la Justicia o lo justo.

A partir de todo lo expuesto, los objetivos explícitos e implícitos de la revisión iusfilosófica de la filosofía del hombre paradoja se evidencian.

Respecto a los objetivos explícitos se trata de ensayar las dificultades de sostener los fundamentos del «estatuto filosófico jurídico» como límites y posibilidades del «quehacer filosófico jurídico», además de ensayar el reto de la «filosofía de derecho de hoy», distintamente de las corrientes «iusfilosofías contemporáneas» es decir, rehuir del método de ampliar las posibilidades de la «razón pura», como «razón práctica».<sup>516</sup>

En cuanto a los objetivos implícitos se ambiciona fundar la «filosofía de derecho de hoy», sin la condición metafísica de la ausencia o existencia de Dios como posibilidad del universo moral, sin la condición ontológica de los límites de la «razón pura» ampliada e incrementada «práctica y consuetudinaria»; y, también, sin la condición exclusivamente «epistemológica y metodológica» del quehacer filosófico según los conceptos marcos como «Justicia», «bien común», además del propio concepto de «hombre» y «naturaleza», derivados de estos encajes «metafísico y ontológico».

Por ende, la reforma de la Filosofía del Derecho, en quehacer y estatuto, no es el rescate de la herencia de los conceptos filosóficos modernos como preceptos filosóficos universales para todo caso concreto y todos actores posibles.

A este tenor, según la propedéutica de la «filosofía del hombre paradoja», la crisis de la «Filosofía del Derecho» aporta el «problema de la paradoja del hombre». Dicho de otro modo, la paradoja del hombre se establece en el ámbito de las posibilidades que, configuradas desde el problema de la razón como elemental,

---

<sup>516</sup> «El *pluralismo crítico* y el *humanismo real* aquí propuestos como valores centrales de una filosofía jurídica de nuestro tiempo no implican, creo, por lo demás, recaída alguna en ningún tipo de iusnaturalismo. Y ello, entre otras razones (como serían la tendencia a la inmutabilidad y absolutización de los contenidos normativos en el iusnaturalismo) por la coherente exigencia aquí insistentemente repetida de que, en el decisivo nivel, más inmediato, de la determinación de los criterios jurídico-políticos creadores y transformadores de la legalidad, prevalezca el criterio de la *opinión de las mayorías* (opinión lo más convincente y libre que resulte posible) como criterio democrático y más concorde con los principios y postulados de una verdadera *soberanía popular*.” DIAZ, Elías: Sociología y Filosofía del Derecho. 2 ed. Madrid: Taurus, 1984. 440 p.

se desarrolla desde un punto de vista epistemológico y ontológico. El hombre es un ser que mientras, «es y vale», también «no-es y no-vale», porque la razón se ha tornado un obstáculo tanto a su conocimiento cuanto a la comprensión de él mismo ante los procesos de conocer hacia este conocimiento. La filosofía contemporánea reserva toda su especulación en este ámbito.

Más aún, los iusfilósofos contemporáneos entienden que la paradoja es cultural, así que la crisis del sin sentido del mundo y de la vida, es siempre epistemológica, bajo la representación de la nada, es decir, el caos, un impulso negativo tal cual.

Aparte, es cierto que la filosofía surge de la nada. Pero la nada que no es crisis, sino que el origen de toda filosofía, desde que comprenda esta desde el marco planetario, es decir, un constante arreglo y desarreglo entre sentido del mundo y sentido de vida desde el hombre por su humanidad.

En consecuencia, la condición contemporánea que se vaticina por lo «sin sentido», no es una condición, sino una resignación del marco planetario, y, luego prueba de la ineficacia del marco racional para petitionar un sentido universal y abstracto de mundo y vida.

A tal efecto, si la labor iusfilosófica contemporánea hace revisión de la Filosofía del Derecho, seguramente que esta obra siempre se ha hecho a menudo. Es inexorable la condición de que la propia existencia de la Filosofía del Derecho, — tal cual relación ser y deber ser —, se hace presente desde los tiempos más remotos a causa del exégesis historicista secular y positivista moderna.

No obstante, la dirección iusfilosófica contemporánea suele rechazar el problema de validez jurídica en torno al ordenamiento jurídico y, luego, se concentra en el quehacer jurídico, en la jurisprudencia. Y, al revés, desde los mecanismos que intermedian la construcción de lo jurídico desde este sitio, lo cual, por efecto, si factible de legitimidad, hace el puente entre la «validez-eficacia» de las normas jurídicas a través de su efectividad social y política.

En este sentido, la racionalidad práctica es la fundación y el fundamento del derecho hacia la racionalidad teórica. El problema de la filosofía contemporánea respecto la Filosofía del Derecho se encarga epistemológico, así que buscar el sentido de derecho es sostener la paradoja<sup>517</sup> «iusnaturalismo *versus*

---

<sup>517</sup> “Una paradoja consiste en una par de afirmaciones, cada una de las cuales manifiesta motivos de peso en su favor, pero que no pueden ser verdad al mismo tiempo. (...) Un mismo marco de pensamiento se dan formas distintas de representar un mundo único.” HOLLIS, Martin: Invitación a la filosofía. Trad. Juan-Andrés. Barcelona: Ariel, 1986. p. 23

iuspositivismo» bajo nuevo sentido de Justicia y del justo, de acuerdo con la continuidad del proceso histórico-iusfilosófico.

En verdad, lo que se lleva en cuenta es la creencia de que esta crisis iusfilosófica es un componente propio del sistema jurídico que, a su vez, necesita de ajustes para extender a tope su universalización o unidad, sobre todo ante el progreso del hombre y evolución de la humanidad desde una sociedad que, tan pronto se compleja, exige nuevos instrumentos de cohesión y orden, además de los designios y destinos que siguen los mismos como la base de su tradición y costumbres.

No obstante, ocurre que hombre y humanidad preforman «iusnaturalismo y iuspositivismo», así que ambos se estrechan desde el designio y destino histórico y, luego, atribuyen los fines de la creada Filosofía del Derecho, los cuales se la encarcelan hasta hoy.<sup>518</sup> En resumen, desde el contexto moderno, ella plantea intermediar el uso y procedimientos de las reglas y normas de acuerdo con los principios informadores y fundadores del derecho para dada sociedad y política. En efecto, el estatuto debe cuadrarse al quehacer iusfilosófico, como condición de sostenimiento de lo jurídico o, a lo mejor, de la Civilización jurídica, cuya universalización abarca todos los hombres, en vista de un sentido único de progreso y de evolución por el orden social, político y jurídico.

De todas formas, hace falta reconocer que el hombre no es un fin a realizarse desde humanidad, tampoco esta humanidad se lo contempla de modo integral.<sup>519</sup> Hombre y humanidad no son posibles categorías suprahistóricas.

---

<sup>518</sup> “La experiencia moral contemporánea tiene, por tanto, un carácter paradójico. Cada uno de nosotros está acostumbrado a verse a sí mismo como un agente moral autónomo; pero cada uno de nosotros se somete a modos prácticos, estéticos o burocráticos, que nos envuelven en relaciones manipuladoras con los demás. Intentando proteger la autonomía, cuyo precio tenemos bien presente, aspiramos a no ser manipulados por los demás; buscando encarnar nuestros principios y posturas en el mundo práctico, no hallamos manera de hacerlo excepto dirigiendo a los demás con los modos de relación fuertemente manipuladores a que cada uno de nosotros aspira a resistirse en el propio caso. **La incoherencia de nuestras actitudes y de nuestra experiencia brota del incoherente esquema conceptual que hemos heredado.**” [letra negrita añadida] MACINTYRE, Alasdair: *Tras la virtud*. Trad. Amelia Valcárcel. Barcelona: Crítica, 1987. p. 94

<sup>519</sup> “Dicho segundo imperativo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* descansaba para Kant en la convicción, por él solemnemente aseverada en esta obra, de que “el hombre existe como un fin en sí mismo” y, como añadiría en la *Crítica de la razón práctica*, “no puede ser nunca utilizado por nadie (ni siquiera por Dios) únicamente como un medio, sin al mismo tiempo ser un fin”. Como antes insinué, el **imperativo de marras** reviste de algún modo un *carácter negativo*, dado que — bajo su apariencia de oración gramaticalmente afirmativa — no nos dice en rigor “lo que” debemos hacer, sino más bien lo que “no debemos”, a saber, no debemos tratarnos, ni tratar a nadie, a título exclusivamente instrumental. Kant es tajante en este punto cuando afirma que en *el fin que el hombre es* no es uno de esos fines particulares que nosotros podemos proponer realizar con nuestras acciones y que generalmente son medios para la consecución de otros fines, como, pongamos por ejemplo, **el bienestar o felicidad**. El hombre *no es un fin a realizar*. Por lo que se refiere al hombre como fin, advierte Kant, “el fin no habría de concebirse como un fin a realizar, sino como un fin

Desde el contexto contemporáneo, la condición de la Civilización jurídica no está en la concordia ciencia y jurisprudencia. Todo lo contrario. Está en la coherencia entre fundación y fundamento de los métodos, procesos y procedimientos desde la racionalidad práctica propia del sistema de actuación jurídica.

Por lo tanto, el sentido de las virtudes jurídicas se establecen a la condición de la efectividad de las proposiciones normativas. En otras palabras, desde lo extrajurídico y, luego, a través del apoyo de otras ciencias de espíritu desde el empeño iusfilosófico oriundo del disenso comunicativo y comprensivo, lo que toca a la tarea de la Filosofía del Derecho, la cual, a su parte, se queda afectada.

Para abreviar, el hecho de que se la toma bajo la cárcel de ordenamiento jurídico, — éste el origen de la institución del orden y progreso como designio y destino de hombre y humanidad —, se la arroja acaparada al ordenamiento jurídico, aunque se reconozca que gran parte de la crisis epistemológica es precipitada por los fenómenos más allá de la efectividad ante la validez y eficacia del estatuto jurídico.

Por ende, la proposición contemporánea enfoca revisar la Filosofía del Derecho desde la pareja «iusnaturalismo» *versus* «iuspositivismo», pero desde los «métodos, procesos y procedimientos tradicionales» que no sirven para contestar la función del derecho hoy.

Más aún, el tema fuerte aun es si el derecho debe promover Justicia y, si afirmativo, cómo esta Justicia debe conformarse desde el contexto de crisis teórico-práctico, es decir, este último el desconcierto de medios y finalidades entre el «ordenamiento jurídico» y la «sociedad normada» por ello.<sup>520</sup> En otras palabras, la

---

independiente y por tanto de modo puramente negativo, a saber, como algo contra lo que no debe obrarse en ningún caso.”. Los “fines a realizar” son para Kant, en cuanto fines particulares, “fines únicamente relativos”. Y de ahí que, según él, no pueden dar lugar a “leyes prácticas” o leyes morales, sino a lo sumo servir de fundamento a “imperativos hipotéticos” como los que nos dicta, por ejemplo, la prudencia cuando decimos que “si queremos conservar nuestra salud en buen estado, tendremos que seguir estos o aquellos preceptos médicos”. Mas por su parte, el único fin específicamente moral o “fin independiente” con que contamos — a saber, el ser humano revestido de un “valor absoluto” — no requerirá menos que un *imperativo categórico* como el nuestro.” [letra negrita añadida] PECES-BARBA, Gregorio Martínez: El fundamento de los derechos humanos. Madrid: Debate, 1989. p. 43-44

<sup>520</sup> “Lo que hace falta es una concepción política de la Justicia de carácter especulativo capaz de articular y ordenar en forma de principios los valores e ideales políticos en un régimen democrático, especificando por consiguiente los objetivos que la Constitución ha de alcanzar y los límites que debe respetar. Además es necesario que esta concepción política sea de tal naturaleza que exista alguna esperanza de que consiga al apoyo de un consenso por superposición, es decir, un consenso en el que aquella concepción sea formada por doctrinas morales, filosóficas y religiosas rivales que es probable que prosperen durante generaciones en una democracia constitucional más o menos justa, siendo el criterio de Justicia esta misma concepción política. (...) Somos los beneficiarios de tres siglos de pensamiento democrático y de práctica constitucional en desarrollo; y podemos dar por supuesta no sólo cierta comprensión pública, sino también cierta fidelidad a los valores e

filosofía y la iusfilosofía contemporánea son revisoras de la nada producida por el discurso secular moderno.

Al fin de cuentas, se acude al nihilismo como tarea y reto, así que el concepto de toda la crisis está en el desconcierto entre la teoría y la práctica iusfilosóficas<sup>521</sup>, cuyo pretexto, en línea general, es la excesiva universalidad y abstracción del ordenamiento jurídico, contra la fuerte particularidad y especialización de las pretensiones que se toma desarreglo jurídico o crisis del derecho.

Como corresponde, la solución es buscar salidas desde el universo epistemológico que, en este caso, se determina por ampliar los abanicos de alcance del derecho. Si el arreglo hace falta que parta del método, según el orden epistemológico, la racionalidad está en que, al mismo tiempo, las relaciones subjetivas se incrementen desde la legitimación de nuevos actores, así que las relaciones objetivas, por efecto, se incrementan por la distinción de la especialidad de sus objetos.

Dicho de otro modo, los sujetos de derechos se extienden y se incrementan según ramas de especialización jurídica que se distienden según el objeto de recoger situaciones individuales, colectiva y sociales como producto de una juridicidad oriunda casi que directamente del «convencionalismo social» (el

---

ideales democráticos tal y como se han materializado en las instituciones políticas existentes. Ello abre la vía para elaborar la idea de un consenso por superposición acerca de una concepción política de la Justicia: **ese consenso es moral tanto por su objeto como por sus fundamentos**, y difiere por tanto de un consenso, inevitablemente frágil, basado únicamente en intereses individuales o de grupo, por más que esté ordenado por una Constitución bien diseñada. La idea de un consenso por superposición nos permite entender de qué modo un régimen constitucional caracterizado por el pluralismo podría, a pesar de sus profundas divisiones, alcanzar la estabilidad y la unidad social mediante el reconocimiento público de una razonable concepción política de Justicia. (...) Esta diversidad de doctrinas — el hecho del pluralismo — no es una mera circunstancia histórica que pronto vaya a desaparecer; es, creo, un rasgo permanente de la cultura pública de la democracias modernas. En las condiciones políticas y sociales aseguradas por las libertades y derechos fundamentales asociados históricamente con esos regímenes, la diversidad de opiniones persistirá y puede incrementarse. Un acuerdo público y viable sobre una única concepción general y comprehensiva sólo podría ser mantenido mediante el uso operativo del poder estatal. (...) la esencia de la idea de un consenso por superposición acerca de una concepción política reside en mostrar de qué manera, a pesar de la diversidad de doctrinas, es posible lograr la convergencia sobre una concepción política de la Justicia y mantener la unidad social en equilibrio a largo plazo, es decir, a lo largo del tiempo entre las sucesivas generaciones.” [letra negrita añadida] RAWLS, John: La idea de un concepto por superposición. En: BETEGÓN, Jerónimo; PÁRAMO, Juan Ramón de: Derecho y moral. Trad. Barcelona: Ariel, 1990. p. 63-67

<sup>521</sup> “La modernidad frente a toda respuesta definitiva, frente a todo sujeto como único lugar de la verdad, del bien y del recto gusto, se ofrece como perpetua convulsión crítica y como ámbito de una crisis que no cierra (que no pretende ni quiere cerrarse). La modernidad se caracteriza, en su más alto nivel de consciencia, como afirmación de esa crisis, como juicio afirmativo y positivo acerca de la crisis que ella es y encarna. Propone, pues, un ámbito de ser, sentir, decir y convivir que asuma y afirme esa crisis que protagoniza: su propuesta es hacer que la crisis, es decir, lo crítico, sea habitable. Lo que sucede hoy, aquí, en esta época que descubro como mi propia época, en este mundo que reconozco como mi propio mundo histórico, es la revelación de algo, por lo demás, inherente a la idea misma de modernidad: la crisis.” TRIAS, Eugenio: Los límites del mundo. Barcelona: Editorial Ariel, 1985. p. 120

ordenamiento jurídico juega papel secundario respecto a los sentidos del derecho) que, luego, está de acuerdo con “el decoro social un producto mezclado, y en sí mismo contradictorio, de valoración moral y jurídica.”<sup>522</sup>

A propósito, se trata de la postura contemporánea de planteamiento iusfilosófico desde la paradoja clásica «racionalismo y empirismo», también. En efecto, de modo efectivo se los deja intactos, a través de la valoración de la racionalidad práctica, ante la adecuación de la dicha pérdida de sentido de la teoría que se la agasajaba. O sea, la filosofía de la laicidad<sup>523</sup> es enredada en vista de la búsqueda de sentido

---

<sup>522</sup> “El decoro social está respecto el derecho y la moral en una conexión histórica mejor que sistemática. Es la protoforma común en que todavía se contienen indistintos el derecho y la moral, el **“estado de indiferencia del que se emancipan en direcciones distintas las formas del derecho y de la moral”** (Georg Simmel). De esta manera, el uso de la limosna se desarrolla, por un lado, en el deber moral de la misericordia, y por otro, en la institución jurídica de la beneficencia. **El destino del convencionalismo social es el de ser absorbido por el derecho y la moral, luego que él preparó e hizo posibles tanto el derecho como la moral. Por este carácter preparatorio del derecho y la moral que el decoro social posee se explica su propia degeneración tan pronto como el derecho y la moral se forman como productos culturales independientes y mutuamente separados. Hoy es el decoro social un producto mezclado, y en sí mismo contradictorio, de valoración mora y jurídica.** Con igual derecho cabe atribuirle lo mismo la exterioridad del derecho; se interesa sólo por la conducta externa, obliga siempre en interés de alguien situado externamente, de alguien facultado para exigir; hace llegar desde fuera sus mandatos a los destinatarios, y se satisface cuando estos mandatos quedan cumplidos, cualquiera que hayan sido sus motivaciones. Mas, por otro lado, también pretende para sí la interioridad de la moral; **su interés no está en el simple apretón de manos, sino en la participación que éste significa;** no sólo se exige de los demás, sino que uno mismo se obliga a guardar la conducta correcta; nuestros deberes de sociedad están ordenados por nuestra conciencia y no por nuestro cuaderno de visitas y felicitaciones; y únicamente es “gentleman” quien respeta de corazón el decoro social, pues quien sólo lo realiza externamente es un “parvenu.” [letra negrita añadida] RADBRUCH, Gustav: Filosofía del derecho. 3 ed. Trad. José Medina Echavarría. Madrid: Revista de Derecho Privado, 1930. p. 67

<sup>523</sup> De todas formas, el **racionalismo crítico** está comprometido por los propios elementos que constituyen el proceso de razón y de racionalización entre sujeto y objeto, lo que enceta una especie de dogmatismo en que no se es posible afirmar lo que es fundamento y lo que es verdad, puesto que los argumentos que embasan uno u otro se equivalen. Se trata de una «teoría realista de las verdades», donde se pide más a la verdad de lo que es posible entender. Así que, la “solución escéptica” es la determinación de que la ausencia de criterios impide que se alcance la verdad, lo que es la prueba por la admisión primera y última de la «crisis» difundida «metafísica, ontología y epistemología» en el escenario contemporáneo.<sup>523</sup> En compensación, el **naturalismo**, sin embargo recalado bajo la noción de «crisis», se encaja a la conducción de la razón desde las convenciones lingüísticas. Los argumentos que se relacionen por equivalencia son reprochados, a favor de la expresión de los propios fundamentos que, a su vez, son paradigmas que se irguen según juegos y contextos específicos desde «lo existente». Lo que resulta, en el fondo, es que la “ideología modernista es la última forma de la creencia en la unión del hombre y de la naturaleza. La modernidad, identificada con el triunfo de la razón, es la última forma que adopta la búsqueda tradicional del Uno, del Ser. Después del Siglo de las Luces, esa voluntad metafísica se volverá nostalgia o rebeldía; y el hombre interior se separará cada vez más de la naturaleza exterior.” [letra negrita añadida] TOURAINE, Alain: Crítica de la modernidad. Trad. Mauro Armíño. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1993. p. 41. Sin embargo siga con la «razón doble» y «el hombre paradoja tradicional» como instrumentos salvíficos para, si no se restablezca la presunta orden del pasado, al menos que se sepa maniobrar el estado de «crisis» difundida que se cree ser «lo existente». Se acerca, por lo tanto, a la «teoría epistémica de las verdades», en la cual el concepto de verdad es tomado de modo limitado porque está privado del «estándar» intersubjetivo. Acá, la solución escéptica admite la coherencia de los criterios a partir de una adhesión ética, es decir, creencias compartidas desde «lo existente». La dificultad en esta situación es superar la renovación sobre el esclarecimiento de nuevos fundamentos, además del riesgo de generalizarse un fruto de construcción lingüística culturalmente determinada como verdad absoluta o fundamento definitivo que, es la propia crítica que se hace a la «filosofía de la laicidad» desde un «ethos» europeo. Ambos modelos enseñados son producto del

para la idea del derecho. Para ilustrar, la inflexión de conceptos como la supranacionalidad ante la pérdida de las funciones clásicas del «Estado-nación»<sup>524</sup>, bien ilustrado por la Unión Europea y sus matices, a través de la búsqueda por la ciudadanía europea, así como el desarrollo iusfilosófico de los Derechos Humanos, desde la persona como síntesis de evolución al modo cristocéntrico y, luego, cosmopolitismo al modo trinitario, son citas adecuadas, o sea, “en torno a ellos se dan los mayores afanes y se producen las más dolorosas tensiones.”<sup>525</sup>

Para que quede claro, la filosofía de la laicidad es modo y método de la operación, también, iusfilosófica, específicamente en torno al quehacer o jurisprudencia. “La revalorización del «discurso laico a través de la filosofía de la laicidad» se ata a la definición de los principios filosóficos y actuación política que alientan la convivencia democrática y tolerancia a la diferencia, de todos los órdenes: “ni el pluralismo social ni el político valen como fines en sí mismos.”<sup>526</sup>

---

legado filosófico tradicional que ha ofrecido una visión equivocada del conocimiento en cuanto exige la búsqueda de fundamento para establecer la validez del conocimiento y la prioridad epistemológica otorgada a la primera «persona». Estos últimos dos criterios divagan en lo vacío, sin embargo deberían interrelacionarse, porque es imposible escindir «el conocedor de lo que conoce y del proceso que le hace conocer y su grado de intencionalidad en este proceso», así que preguntar por verdades absolutas o relativas es inútil ante «lo existente». Además, la interdependencia entre creencia y significado se mantiene consonante la propia atribución de creencias y la interpretación de enunciados, lo que tales corrientes no lograron desarrollar.

<sup>524</sup> “(...) perfectamente posible hablar del Estado en términos puramente descriptivos y fácticos (...) tres expresiones o palabras distintas: “fuerza”, “poder”, “autoridad”. El **Estado como simple “fuerza”** es el Estado tal como es concebido por el llamado “realismo político”, modo éste de considerarlo que tiene tras de sí una larga tradición y que desde hace poco — y quizá como consecuencia de las circunstancias en que vivimos — parece imponerse como la única posibilidad objetiva y correcta de plantear **el problema político**. La aludida tradición, en cuanto ligada estrechamente a la consideración de las relaciones de fuerza existentes en un determinado momento histórico, ha proporcionado numerosos conceptos al léxico y a la doctrina del Estado, y a ella se debe, entre otros, el mérito de haber popularizado su uso. Y no deja de ser paradójico que hoy en día sean los propios “realistas políticos” los que más radicalmente propugnan la disolución del concepto de Estado. El **Estado como “poder”** es, en cambio, el Estado de la consideración jurídica, donde poder significa fuerza calificada por el Derecho, fuerza con un algo de “más”, y no debe sorprender que haya sido este “más” unido a la fuerza lo que casi exclusivamente haya llamado la atención de los juristas, a los que se debe el perfilamiento y la elaboración ulterior del concepto de Estado y la identificación de los atributos esenciales del Estado moderno, y de modo primario y fundamental, el atributo de la **“soberanía”**. El **Estado como “autoridad”**, en fin, es el Estado al que se exige una justificación ulterior, que no se encuentra ni se puede encontrar en la simple fuerza ni sólo en el ejercicio del poder. La exigencia de tal justificación es una exigencia perenne, que ha proporcionado materia a las más profundas especulaciones. Las cuales, a su vez, han influido grandemente sobre la noción y sobre la misma estructuración del Estado moderno. Aunque no fuese más que por comprender éstas, la doctrina del Estado debe encontrar en **la filosofía política su necesario complemento.**” [letra negra añadida] PASSERIN D’ENTREVES, Alessandro: La noción de Estado: una introducción de la teoría política. Trad. Antonio Fernández Galiano. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1970. p. 20-23

<sup>525</sup> GÓMEZ, Ángel Álvarez: Europa: dialéctica de la pluralidad.” En: BARREIRO, José Luís Barreiro; SOTO, Luís García: Europa: mito e razón. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2001. p. 178.

<sup>526</sup> “Ni el pluralismo social ni el político valen como fines en sí mismos. Deben proteger a los ciudadanos en su libertad y garantizar para todos el mismo derecho a la libertad; su fundamento de legitimación consiste en la libertad y Justicia. Con el reconocimiento de grupos diferentes por sus intereses, convicciones y formas de vida, se lleva a la práctica la tolerancia. Así la idea del pluralismo, a través de su contenido normativo, está desde el



Todo esto es significativo para la construcción de la «mentalidad o identidad europea» hacia el «destino compartido»: la «persona» y la acción a través del «amor» es la categoría facilitadora del «núcleo duro de la convivencia europea», hacia la «solidaridad horizontal», al lado de las tradicionales vías institucionales y legales, «solidaridad vertical».<sup>527</sup> La laicidad apuesta en la construcción de un mundo abierto a cualquiera, que se goce, luego, de una agenda de derechos que comporte diferencias y promueva igualdad y Justicia.

En el fondo, la proposición es superar acontecimientos históricos hostiles a través de la tolerancia ante el otro y buena convivencia entre los pueblos. Temas claves en este ámbito son la globalización de las religiones y el efecto mundial del terrorismo islámico, el Renacimiento de los nacionalismos como nueva trascendencia del sentido colectivo y la expansión de la indiferencia religiosa relativo el orden de las grandes religiones así como los valores colectivos del humanismo solidario. Ellos se incluyen en las concepciones sobre la conducción de las experiencias humanas, respecto los fundamentos de la colectividad como sujeto político dotado de «racionalidad» rumbo al proyecto societario y jurídico común, vía Estado laico.<sup>528</sup>

---

primer momento orientada hacia la tolerancia y ésta, al igual que el pluralismo, tiene su fundamento de legitimación en la idea de la Justicia y en el principio moderno de la libertad. Dicho más puntualmente: el pluralismo y la tolerancia consideran el mismo fenómeno desde perspectivas diferentes. Mientras que el pluralismo subraya la variedad de grupos libres con igualdad de derechos, la tolerancia enfatiza la vigencia y la garantía de la libertad de los demás; mejor aún: el respeto de las concepciones y formas de comportamiento de los demás en su libre diferenciación. En el Occidente cristiano, la idea de tolerancia nació con la libertad religiosa. Pero, en nuestro mundo avanzadamente secularizado ya hace rato que ha dejado de ser un problema especial la convivencia de las diferentes confesiones y religiones. La tolerancia es también exigida — a menudo primordialmente — frente a las diferentes convicciones sociales, políticas y culturales. Aquí hay que distinguir entre una forma más débil y pasiva de la tolerancia, el mero tolerar lo diferente, y una forma más fuerte, creativa y activa, la apertura a lo diferente y hasta su libre reconocimiento.” HÖFFE, Offried: Estudios sobre la teoría del derecho y de la Justicia. Trad. Jorge M. Seña. Barcelona: Alfa, 1988. p. 142

<sup>527</sup> “(...) el núcleo duro de la convivencia europea... Se produce entonces un curioso fenómeno que podemos llamar cristianismo secularizado, donde el mandamiento fundamental del cristianismo — el amor — sigue estando vigente. Es verdad que han desaparecido las creencias en las grandes verdades reveladas y trascendentes, pero se sigue hablando de “fraternidad”, de “solidaridad” y de “destino compartido” Sobre ese “destino compartido” van a surgir, sin embargo, grandes diferencias. En un primer momento, de carácter lingüístico, al producirse una diversificación del latín vulgar en las distintas lenguas “romances”: francés, castellano, portugués, italiano, etc. Sobre esta diferenciación se producirá, a lo largo de la Edad Media, la forja de las distintas nacionalidades europeas. Maquiavelo con su filosofía de la “razón de Estado” les dará legitimación jurídico-política, pero será sólo a raíz de las teorizaciones románticas del “espíritu del pueblo” (*Volksggeist*) cuando el Estado-nación se constituya en sujeto político autónomo con la fuerza impulsora que les van a dar los nuevos “nacionalismos”. Las aportaciones del romanticismo alemán serán a este proceso decisivas.” ABELLÁN, José Luis: Europa como “coincidentia oppositorum”. En: BARREIRO, José Luís Barreiro; SOTO, Luís García: Europa: mito e razón. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2001. p.19

<sup>528</sup> Laicidad admite doble acepción de significado, es decir, es antónimo de sagrado y también de profano. Profano como cosa lega, ajena al ámbito sagrado. Laicidad es Democracia, de acuerdo con la terminología

Desde esta exposición, no es accidental que unos de los atributos de la filosofía de la laicidad sea orientarse por principios éticos y políticos. Éstos, además de informarla, se la permiten seguir revisándose y evolucionándose desde una perspectiva abarcadora y contempladora de realidades que presionan reconocimiento inmediato, además de las cuestiones de fondo en torno a esta inmediatez.

No obstante, a pesar de las posibles contribuciones de orden práctico, en términos de estatuto filosófico, y ante la tarea de continuar la tradición, la filosofía de la laicidad, — así como el personalismo —, fallan. Lo que pasa es que ésta impide la generalidad, aunque facilite la trivialidad filosófica, más allá del hacer del pretexto de la filosofía una clase de truenos para los presentes reclamos contemporáneos, lo que no deja de ser un avance.

Es cierto que ella no posee la generalidad propia de una ciencia y doctrina filosóficas tradicionales. Pero más que acreditar a través de verdades antes establecidas, se orienta por las suyas mientras que pone atención a los contextos en que el propio hombre, solicita su manifestación y su consolución.<sup>529</sup> Tanto que hoy está arraigado a la propia inclusión de las nombradas minorías religiosas, en el Estado el presumido laico, o sea, la extensión de garantías que dicen respecto a la ciudadanía plena, o a la construcción de la ciudadanía europea.

Sin embargo, tal aceptación es un desafío bajo orden filosófico jurídico, cuanto a la efectividad y eficacia, no por recurrencia de los choques del caso y contexto concreto. Sino que del propio del conflicto del discurso universal de los derechos humanos y de esta relativización que es exigida, curiosamente, para garantizar la

---

griega, *laos* y *dêmos*. De ahí la atribución del Estado laico como incondicionalmente democrático y, a causa de la valoración de hoy de los valores del «republicanismo», el Estado laico es designado funcional y, luego, eficaz en términos de expectativas sociales. Es decir, **la presunta eficacia estatal no viene del hecho de estar supuestamente alejado del ámbito eclesiástico y religioso, sino que del hecho de condicionarse al fundamento democrático.** “Hablar de laicidad significa por tanto que un estado laico (un estado democrático) es “lego” en materias religiosas. Esto significa exactamente que no sabe o no toma postura ante ellas: no precisamente que es agnóstico o indiferente... sino que es “presidente” ante las preguntas últimas y los problemas cosmovisionales.” [letra negrita añadida] GONZÁLEZ FAUS, José L.: *La difícil laicidad*. Barcelona: Cristianisme i Justicia, 2005. p. 6

<sup>529</sup> “Si la teoría se presenta como una interpretación de un anhelo así, como un corto intervalo hasta su satisfacción, entonces no podrá evitar la perturbación que sigue a la lógica de su tachadura de una serie de benéficas metáforas.” BLUMENBERG, Hans: *La legibilidad del mundo*. Trad. Pedro Madrigal Devesa. Barcelona: Paidós, 2000. p. 413

propia universalidad categorizada desde un *ethos* consentido incontestable que, a propósito, es fundamento integral de las conciencias que se lo manejan.<sup>530</sup>

Desde entonces, “a idéia de cidadania convida a uma definição minimalista do conceito com vista à sua utilização como categoria da razão pública e não como arma de arremeso ideológica (...). Respecto a la ciudadanía europea sus atributos son el modelo cosmopolita, “a cidadania europeia é definida pelos Direitos do Homem tal como estabelecidos na Declaração Universal de 1948 e em documentos congêneres como a Convenção Europeia dos Direitos do Homem adoptada no âmbito do Conselho da Europa. Os direitos do homem fornecem o enquadramento jurídico a um mercado sem fronteiras, visto pela concepção cosmopolita como o grande impulsor da integração europeia.” Y, aún, el modelo comunitario de tipo nacionalista, lo que “acentua a prevalencia das comunidades históricas europeias que são, em geral, comunidades nacionais.” Para así decirlo, “a cidadania europeia é um facto, mas é também um projecto.”<sup>531</sup>

---

<sup>530</sup> En torno a la valoración de los Derechos Humanos, desde la crisis del Positivismo jurídico, vale mencionar las enseñanzas de Tom Campbell. De modo general, “Tom Campbell ha afrontado el problema de los derechos humanos en una teoría como el positivismo ético. A su juicio, existen importantes razones para dudar de la corrección de entregar a los tribunales un poder de veto sobre la legislación a través de la interpretación de los derechos humanos o fundamentales. Es más, para él, el declive del positivismo jurídico, provocado por el abandono del carácter prescriptivo de sus tesis, constituye un auténtico riesgo para la democracia. Concretamente el objeto de sus críticas es la existencia de *bills of Rights* aplicados por tribunales. Para él, se hace necesario desjudicializar al máximo los derechos humanos y lograr simultáneamente una expresión democrática e institucionalizada de los mismos. (...) Sus críticas a la existencia de *bills of Rights* aplicados por los tribunales se articulan en cuatro argumentos. En primer lugar expone un argumento epistemológico. En efecto, las declaraciones de derechos parten de la naturaleza incontrovertida del contenido de los derechos humanos y de la capacidad para expresarlos en reglas simples y relativamente diáfanas. La realidad muestra la falsedad de ambas cosas. Más bien, se nos presentan conflictos entre derechos y excepciones indeterminadas. Puede existir un consenso general sobre algunos valores como la igualdad o la justicia, pero poco más. En segundo lugar, democrático. Según Campbell, el carácter limitador que los derechos fundamentales ejercen sobre la regla de las mayorías no justifica el papel central que han asumido algunos órganos de adjudicación en la interpretación y aplicación de tales derechos. El riesgo es que una mayoría no respete los derechos de las minorías se convierte ahora en el riesgo de que una minoría (los miembros de dichos órganos) no repete la voluntad de la mayoría. De esta forma, no se ha superado lo que se pretendía evitar. Existe también un argumento que Campbell denomina ideológico. Según éste, la imparcialidad de los tribunales no es suficiente para otorgarles poder legislativo efectivo, más aún si las decisiones de tales tribunales son inmunes a una revisión por parte del poder legislativo. Especialmente si tenemos en cuenta que ni aquellos que tienen funciones de adjudicación ni el Derecho mismo pueden ser valorativamente neutrales. Por último, cabe un argumento desde los valores positivistas, es decir, desde la certeza de los ciudadanos, la efectividad del gobierno, el carácter democrático de la exclusividad de las decisiones de los órganos de representación política como origen del Derecho, etc. En definitiva, la legislación en materia de derechos humanos fortalece su eficacia.” RIVAS PALÁ, Pedro: El retorno a los orígenes de la tradición positivista. Una aproximación a la filosofía jurídica del positivismo ético contemporáneo. Navarra: Editorial Aranzadi, 2007. p. 109-111 Véase: CAMPBELL, Tom: Human rights : from rhetoric to reality. Oxford : Blackwell, 1986. 280 p. Y, aún, CAMPBELL, Tom: Rights: a critical introduction. New York: Routledge, 2006. 229 p. Y, CAMPBELL, Tom: Law and democracy. Ashgate: Dartmouth, 2000. 546 p.

<sup>531</sup> ROSAS, João: Modelos de ciudadanía europea. En: BARREIRO, José Luís Barreiro; SOTO, Luís García: Europa: mito e razão. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2001. p. 129-135

Ahora bien, una dimensión importante del desencanto «europeo» actual es la pérdida de fe en que exista una teoría que posea la clave para entender el proceso social en su totalidad. El falso rechazo de la Razón totalizadora se apoya en la existencia de diversas racionalidades. Los distintos campos sociales se diferencian, aceleradamente, y de acuerdo con su lógica específica, tras la debilidad indudable de la figura estatal como autoridad, sin mencionar el desacoplamiento de la idea ilusoria de naciones.

Resulta que la actitud laica se irgue incondicional ante la juridicidad de lagunas que se rellenan por el propio concierto del ordenamiento jurídico y normas que garantizan y reflejan «verdades individuales y sociales», así que si suele reprochar esta especie de concierto jurídico desde cierta altura y tamaño, por otro lado, la evidencia de la «falsa» crisis del derecho como petición científica y doctrina persigue la falsa sugerencia sobre la posibilidad de la «democracia»<sup>532</sup>, en esta instancia.<sup>533</sup> La nueva oleada de secularización, cuya faz más preeminente es la filosofía de la laicidad, radicaliza el carácter desmitificador de lo «atrévete a conocerte» kantiano para lo «atrévete a experimentarte», pero sin el rechazo de lo primero, al revés, sino su confirmación al diario de forma ajustada.

Respecto al universo de la filosofía laicidad, cabe unos comentarios preliminares. Laicidad y su filosofía nombrada «filosofía de la laicidad», significa el gran instrumento de purificación del testimonio cristiano en el mundo, además de una enseñanza crucial de la comprensión del quehacer filosófico. Esto, no sólo a través de la revisión del discurso de la secularización, sino que de su efectucción a la máxima extensión y ampliación respecto todos los segmentos de la vida íntima, privada, colectiva y pública.

---

<sup>532</sup> Carl Schmitt insistió en la secularización como elemento explicativo fundamental de la época actual. La secularización consiste en que el hombre moderno pone en lugar de Dios cosas terrenales. Y como la actitud metafísica es una constante de la naturaleza humana, la cual puede considerarse, entonces, como la instancia absoluta, última a que apelar la Humanidad, la Nación, el Individuo, el desarrollo histórico o la Vida como causa de sí misma. Esto sucede también con la Democracia cuando sintetiza aquellas instancias absolutizadas aunque con ello se desnaturalice la democracia como evolución constante que, en su estricto sentido, no es más que una forma de gobierno, de régimen político. Esto es la esencia de la politización contemporánea, la política invadiendo todo, si bien, paradójicamente, despolitizándose. Pues la democracia rompe así con la tradición política europea que es dicha única. Véase: SCHMITT, Carl: Catolicismo y forma política. Trad. Carlos Ruiz Miguel. Madrid: Tecnos, 1987. 49 p.

<sup>533</sup> Conforme la lección de Ortega, en “*De Europa meditatio quaedam*”, el “problema viene de raíz... ‘derecho’... es, si se me tolera la expresión barroca, secreción espontánea de la sociedad y no puede ser otra cosa (...) el derecho es operación espontánea de la sociedad, pero la sociedad es convivencia bajo instancias. Pudiera acaecer que en la fecha presente faltasen esas instancias.” ORTEGA y GASSET, José: Obras completas. Tomo IX. Madrid: Occidente, 1971. p. 256; 305.

En sinopsis, la delimitación de la esfera política y religiosa unida a una ética humanista, de la libertad, igualdad y solidaridad efectiva: a final, el juego «imago Dei» *versus* «copula mundi» conformado en «lo existente».

En consecuencia, esta filosofía es el manifiesto contemporáneo de la revelación del Dios bíblico a través de «Cristo» encarnado en cada «persona». Por semejanza, es innecesario cualquier Dios para que haya el principio del bien entre los hombres. Nunca la exaltación del hombre paradoja tradicional fue tan manifestada: el hombre se torna Cristo, desde Dios, desde la sabiduría trinitaria. Jesucristo no es la “automediación adámica donde el hombre ha decidido buscarse su propio alimento”, sino que el hombre, en cuanto «persona», encarna el sentido de «cristianismo» desde Cristo hecho en «acción y amor».<sup>534</sup>

En líneas generales, la rebelión de la razón desde es el espíritu laico se pone en obra según los valores de los tiempos presentes. Sin embargo, los orígenes de la Modernidad, cristalizados en la Ilustración respecto el hombre y la secularización, se consolidan poco a poco en los dos últimos siglos como «sentido de vida», así que “si la revelación de Dios se produce siempre a través de una crisis, el juicio sobre el juzgar humano”, si “la verdad no aparece sino en la develación de la mentira en la que el mundo se ha fundado (la sospecha, la rivalidad mimética, el principio sacrificial), es obvio que el engaño del quehacer filosófico contemporáneo es justificable, pues que desde «lo existente», la “verdad aparece, en la enseñanza de Jesús” que, «persona trinitaria» hace motivo para la revisión filosófico, también, desde ahí.<sup>535</sup>

Por ende, importa notar que la filosofía de la laicidad no es fenómeno de origen moderno, por lo tanto, además de los «marcos históricos», los cuales fijan sus raíces en el siglo XIV, en los albores del Renacimiento. Tampoco es un «concepto fijo», a pesar de la exaltación del «hombre paradoja tradicional», sino cambiante en el correr de la Historia, incluso la concepción antigua la involucraba en los límites de los hechos religiosos y, luego, no poseía una dimensión desenvuelta.

---

<sup>534</sup> “... con Jesús en las antípodas de la automediación adámica donde el hombre ha decidido buscarse su propio alimento, ha decidido hacer lo que no era comestible en alimento de inmortalidad. Evidentemente no lo puede buscar fuera de lo entregado por Dios de su mismo ser, por eso, sin salir de esta relación la va a deformar.” GARCÍA MARTÍNEZ, Francisco: La humanidad re-encontrada en Cristo: propuesta de soteriología cristiana a la luz de la antropología de René Girard. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006. p. 217

<sup>535</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, Francisco: La humanidad re-encontrada en Cristo: propuesta de soteriología cristiana a la luz de la antropología de René Girard. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006. p. 239

En realidad, el planteamiento teórico de esta filosofía pone raíces en Locke, en «Carta sobre la tolerancia»<sup>536</sup> durante la reforma protestante,<sup>537</sup> en el brote del «primer capitalismo». No obstante, el desarrollo conceptual empieza con la Revolución Francesa y la proclamación de los «Derechos de los hombres y los ciudadanos (1789)».

Desde este marco, en los siglos XIX y XX pasó el concepto a abarcar lo ideológico, lo sociopolítico y lo filosófico, incluso ha asumido una postura esencialmente ética. Laicidad se convierte sinónimo de «dimensión ética», tocando la escuela y su enseñanza, ya que es espacio privilegiado para la circulación de ideas y acciones «impuestas» respecto al «futuro remoto», especial la inculcación

---

<sup>536</sup> "... ninguna persona privada tiene derecho algún, en ningún caso, a perjudicar a otra persona en sus goces civiles porque sea de otra Iglesia o religión. Todos los derechos y franquicias que le pertenecen como hombre o como ciudadano, deben serle preservados inviolablemente. No son ellos de la competencia de la religión. Ninguna violencia, ninguna injuria ha de serle infligida, sea cristiano o pagano. No, nosotros no debemos contentarnos con las medidas estrictas de la mera Justicia, sino que debemos agregarles la caridad, la bondad y la liberalidad. Así lo ordena el *Evangelio*, así lo dicta la razón y así nos lo exige la natural camaradería en la cual hemos nacido... Lo que yo digo respecto de la tolerancia mutua entre las personas privadas de diferente religión, lo aplico también a las Iglesias, que se encuentran, puede decirse, en la misma relación entre ellas que las personas privadas entre sí; ninguna de ellas tiene forma alguna de jurisdicción sobre los demás... Nadie, por lo tanto, en definitiva, ni las personas individuales, ni las Iglesias, ni siquiera los estados, tiene justos títulos para invadir los derechos civiles y las propiedades mundanas de los demás bajo el pretexto de la religión. Aquellos que opinan de otra manera harán bien en considerar cuan perniciosa semilla de discordia y guerra, cuya poderosa provocación para el odio sin fin, para las rapiñas y matanzas, suministran así a la humanidad..." LOCKE, John: Carta sobre la tolerancia. Trad. Pedro Bravo Gala. Madrid: Tecnos, 1988. p. 18-19; 22-23 Y, aún, "1.1. La tolerancia consiste en el respeto, la aceptación y el aprecio de la rica diversidad de las culturas de nuestro mundo, de nuestras formas de expresión y medios de ser humanos. La fomentan el conocimiento, la actitud de apertura, la comunicación y la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. La tolerancia consisten en la armonía en la diferencia. No sólo es un deber moral, sino además una exigencia política y jurídica. La tolerancia, la virtud que hace posible la paz, contribuye a sustituir la cultura de guerra por la cultura de paz. 1.2. Tolerancia no es lo mismo que concesión, condescendencia o indulgencia. Ante todo, la tolerancia es una actitud activa de reconocimiento de los derechos humanos universales y las libertades fundamentales de los demás. En ningún caso puede utilizarse para justificar el quebrantamiento de estos valores fundamentales. La tolerancia han de practicarla los individuos, los grupos y los Estados. 1.3. La tolerancia es la responsabilidad que sustenta los derechos humanos, el pluralismo (comprendido el pluralismo cultural), la democracia y el Estado de derecho. Supone el rechazo del dogmatismo y del absolutismo y afirma las normas establecidas por los instrumentos internacionales relativos a los derechos humanos. 1.4. Conforme al respecto de los derechos humanos practicar la tolerancia no significa tolerar la injusticia social ni renunciar a las convicciones personales o atemperarlas. Significa que toda persona es libre de adherirse a sus propias convicciones y acepta que los demás se adhieran a las suyas. Significa aceptar el hecho de que los seres humanos, naturalmente caracterizados por la diversidad de su aspecto, su situación, su forma de expresarse, su comportamiento y sus valores, tiene derecho a vivir en paz y a ser como son. También significa que uno no ha de imponer sus opiniones a los demás." UNESCO: DECLARACIÓN DE PRINCIPIOS SOBRE LA TOLERANCIA, (16 de noviembre de 1995). Disponible en [http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL\\_ID=13175&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13175&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html) [consulta: 28 Mayo 2009, 08h13]

<sup>537</sup> "Nadie sabía todavía quién habitará en el futuro esta envoltura vacía, nadie sabe si al cabo de este prodigioso desarrollo surgirán nuevos profetas o renacerán con fuerza nuevos ideales y creencias, o si más bien, no se perpetuará la petrificación mecanizada, orlada de una especie de agarrotada petulancia. En este caso, los «últimos hombres» de esta cultura harán verdad aquella frase: "Especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón de la humanidad superior a todos los anteriores." WEBER, Max: Trabajos sobre sociología de la religión. Trad. José Alma. Madrid: Taurus, 1983. p. 200

del «ethos» que, en caso, es lo europeo según el espíritu ilustrado y comportamiento «secular» cuyas reglas se fundan en el «imaginario laico».

Curiosamente, el Imaginario laico retira sus bases de la noción de «ethos» como principio de petición de conocimiento: razón doble y saber relevo, bajo la reproducción del hombre ilustrado, el hombre paradoja tradicional según lo existente y conforme las exigencias del imaginario laico.<sup>538</sup> Así que, en el hondo del trabajo de la filosofía de la laicidad se revelan otros componentes que, desvelados, gravitan alrededor de la cuestión meramente pragmática. Se refiere a la propia «entelequia» europea: a distinción de otros pueblos, el imaginario es que hay una pretensión de «universalidad»<sup>539</sup> que, más que un dato ilustrado, en realidad se pone como una herencia cristiana. Se trata de cristianismo como «la nada». La expresión viva de las huellas del hombre en este espacio planetario, a partir del embate «hombre *versus* humanidad», que es la real paradoja del Planeta Tierra.

Hecho estas consideraciones. Desde otra parte, se aporta la propedéutica de la «filosofía del hombre paradoja» que, igual, también es revisora de la nada producida por el discurso secular moderno. No obstante, aparte de la iusfilosofía contemporánea, el nihilismo es causa de hombre y humanidad respecto la lectura de la secularización moderna y sus consecuencias.

Dicho de otro modo, no hay crisis de Filosofía del Derecho. Tampoco el derecho padece de sentido, pues él no aporta un fundamento incondicional, no a causa de la consideración de un espacio social complejo y plural, consonante el discurso contemporáneo. Lo que pasa es que el modo de derecho secular moderno y su Filosofía del Derecho a su servicio, parte de la razón doble como marco cero de hombre, humanidad y Civilización. En efecto, desde esta razón, hace falta plantear filosofía y derecho más allá de estas huellas y herencias que, en realidad, están referidas a la perspectiva cuerpo-alma, la dicha cárcel tal cual.

---

<sup>538</sup> "(...) la *Krisis* de Husserl... la imagen que él tiene de la historia, con los griegos se pone en marcha la «teleología inmanente de la humanidad europea», bajo forma de un «nuevo interés por el universo»... Ese nuevo interés entrañaba una serie de «infinitudes intencionales» que únicamente se podían hacer efectivas y reales en una humanidad «que, viviendo en la finitud, vive apuntando hacia los polos de lo infinito»." BLUMENBERG, Hans: Las realidades en que vivimos. Trad. Pedro Madrigal. Barcelona: Paidós, 1999. p. 62

<sup>539</sup> "De ahí que desexe lembrar de novo, con extrema brevidade, algo que xa sinalei en Braga: que o *eidós* que da forma e figura á civilización europea é o seu estilo filosófico de vida, o seu ideal de acadar um saber e normatividade universais, a súa fonda convicción de que "para o home — como dicía Sócrates —, unha existencia sem exame é algo que non paga a pena vivirse". RODRÍGUEZ RIAL, Nel: Europa ¿mito da razón?. En: BARREIRO, José Luís; SOTO, Luís García: Europa: mito e razón. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2001. p.245

Para ser breve, el derecho no es un fenómeno natural e histórico, así que no es evolutivo como condición de ontología de hombre y humanidad, aunque bajo la categoría de conocimiento se le aporte alguna consideración. Es decir, como revisión, pero no a partir del proceso histórico, o sea, bajo la orientación de los hechos históricos encadenados por el hilo conductor de la naturaleza que se ha evolucionado y, de este modo dan continuidad a la versión secular moderna. Sino que desde la curva semántica. O sea, los criterios y los elementos de interpretación se disponen de forma aleatoria según el objetivo de la investigación. A partir de entonces, la historia es medio de hombre y humanidad, así que no es el tajante término en torno a la Civilización.

Por lo dicho, el recorrido iusfilosófico, conforme el método de la curva semántica<sup>540</sup>, suele proyectar la relación filosofía y derecho más allá de la paradoja «iusnaturalismo/iuspositivismo» y más allá del marco «alma-cuerpo», consonante la altura y el tamaño del universo jurídico, desde el ordenamiento jurídico.

Mientras tanto, no se está para investigar el estatuto o quehacer de la Filosofía del Derecho, hacia el rescate del sentido de naturaleza o Justicia que ella había involucrado en el curso de sus funciones. Todo lo contrario. La proposición es investigar las razones a través de la cual ella se ha dimensionado, en cada grado histórico, la tarea de dar sentido al derecho en torno a la noción de evolución de hombre a través de su naturaleza, desde el proyecto de orden social, político y jurídico. O sea, bajo la mediación, ahora cívica, del pretexto de preservación y promoción de «Justicia», tal cual «precepto o criterio de justificación jurídica» (necesidad metafísica: “la cualidad esencial de un ser suprahumano”: Dios), «concepto político e institucional» (necesidad ontológica: “la idea de valores absolutos en espera de poder determinarlos de modo científico y racional”: Cristo) o propio de las genuinamente dichas «cosas justas» (necesidad epistemológica: “la razón humana sólo puede acceder a los valores relativos”: Hombre).<sup>541</sup>

---

<sup>540</sup> El quehacer filosófico no asume criterios de «creencia, verdad o legitimidad», sino que camine por el trabajo sin final. Desde luego, el filósofo posee la actitud de la «autenticidad» como guión del obrar filosófico porque descarta el apoyo de la «razón doble», por lo menos, para solicitar principios de petición filosófica. Actitud de autenticidad del «filósofo de hoy» es sinónimo de «*la nada*»: campo magnético que atraviesa tanto el hombre como humanidad como la humanidad desde hombre, dónde las disponibilidades de «quehacer filosófico» se pueden madurar desde el atrito «paradoja», es decir, «desperación *versus* insatisfacción», ya que el proceso de eliminación de la «razón doble», exige este punto «catártico», es decir, la filosofía de hoy sólo será, si, se logra peticionarse sin el apoyo de la «razón doble», así que la toma de los discursos de secularización es tarea disminuida, aunque se los lea a través de «curva semántica». El hombre de hoy hay que trazar su propio esbozo.

<sup>541</sup> “Pero la necesidad de una justificación absoluta parece superar cualquier consideración racional. De ahí que el hombre intente satisfacerla mediante la Religión y la Metafísica. Esto implica trasladar **la Justicia absoluta**



Enseguida se entabla las siguientes proposiciones, es decir, la relación filosofía y derecho, desde el «marco racional» se pone como a continuación. La fundación del derecho desde «sujeto-persona» (derecho civil y político), «Estado y nación» (derecho administrativo y derecho constitucional) hasta «género humano, humanidad» (derechos económicos-sociales y derechos internacionales) se pone mediada por el ideal de Justicia. De este modo, él enlaza «iusnaturalismo y iuspositivismo» desde el universo del «ordenamiento jurídico», lo cual desde el ajuste de ambos, se queda continuamente reformado.

En dirección contraria, el hecho es que la propedéutica de la filosofía del hombre paradójica, aquí aplicada, no se coaduna con el hilo conductor engendrado por este saber relevo, secular moderno tal cual. Si el método debe ser crítico para la revisión iusfilosófica, se lo debe no a través del hilo conductor de los elementos de aportación secular modernos, todos concentrados desde su historiografía, es decir, «metafísica-ontología-epistemología» tal cual.

Como ya expreso anteriormente, el método de la propedéutica en cuestión es el engranaje de saberes, luego, más allá del universo alma-cuerpo o imago Dei y copula mundi. A partir de entonces, ontología-epistemología y metafísica si se conectan a través del método, procedimiento y procesos racionales no se trata de evento tajante universal, sino que accidental. La configuración del universo de la

---

**del más acá al más allá se transforma entonces en la cualidad esencial de un ser suprahumano, Dios, que tiene como función esencial al realización de esta Justicia absoluta** y cuyas cualidades y funciones son, por definición, inaccesibles al conocimiento humano. **El hombre se ve obligado a creer en la existencia de Dios, por tanto en la existencia de una Justicia absoluta**, pero carece de capacidad suficiente para entenderla. Los que no se doblegan a aceptar esta solución metafísica al problema de la Justicia y mantienen, sin embargo, **la idea de valores absolutos en espera de poder determinarlos de modo científico y racional**, se engañan creyendo que es posible encontrar en la razón humana algunos principios fundamentales de los que puede deducir valores absolutos. Pero estos valores están en realidad determinados, en última instancia, por elementos emocionales. Los valores absolutos determinados de este modo, y sobre todo la definición de la idea de Justicia, no son más que fórmulas vacías que pueden servir para justificar cualquier orden social (...). Si algo demuestra la historia del pensamiento humano, es que es falsa la pretensión de establecer, en base a consideraciones racionales, una norma absolutamente correcta de conducta humana — lo cual supone que sólo hay un nivel de conducta humana justa, que excluye la posibilidad de considerar que el sistema opuesto pueda ser justo también. Si algo podemos aprender de las experiencias intelectuales del pasado, es que **la razón humana sólo puede acceder a valores relativos**. Y ellos significa que no puede emitirse un juicio sobre algo que parece justo con la pretensión de excluir la posibilidad de un juicio de valor contrario. La Justicia absoluta es un ideal irracional, o, dicho en otras palabras, una ilusión, una de las ilusiones eternas del hombre. Desde el punto de vista del conocimiento racional, no existen más que intereses humanos y, por tanto, conflictos de intereses. La solución de estos conflictos puede encontrarse satisfaciendo un interés en detrimento del otro mediante un compromiso entre los intereses en pugna. Es imposible demostrar que sólo una de las dos soluciones es justa. Una u otra pueden ser justas según las circunstancias. Si tomamos la paz social como fin último, y sólo entonces, la solución del compromiso puede ser justa, pero la Justicia de la paz es una Justicia únicamente relativa y no absoluta.” [letra negrita añadida] KELSEN, Hans: *¿Qué es Justicia?* Trad. Albert Calsamiglia. Barcelona: Ariel, 1991. p. 46; 59

juridicidad no está de acuerdo con el universo del «orden o ordenamiento jurídico»,<sup>542</sup> tampoco en torno a las finalidades que se le complican esta relación.

De modo claro, Filosofía y Derecho no significan Filosofía del Derecho, así que no se fundan en la razón doble. Y, tampoco, se fundamentan en el ámbito del hombre paradoja tradicional, sin embargo ésta sea una de las posibilidades exequibles, pero no el límite universal para toda revisión.

Por regla general, la revisión iuscontemporánea de la Filosofía del Derecho, si se promociona por la búsqueda de la coherencia de los sentidos del derecho a través de la metodología jurisprudencial, confunde la Filosofía del Derecho con la Teoría de la Justicia.

En concreto, acercar Filosofía del Derecho y Teoría de la Justicia no doblega la investigación sobre la relación derecho y filosofía, sino que la conforma a la función de determinar, en el caso contemporáneo, el sentido de Justicia a través de la moralidad (orden social) y utilitarismo (orden económico), desde una mediación laica, lo que toca, por ejemplo, a la teoría de la relación jurídica, es decir, una extensión jurídica de la laicidad desde la regla sujeto-persona.<sup>543</sup>

---

<sup>542</sup> Tradicionalmente, el **universo de la juridicidad respecta al principio de la legitimidad jurídica** y, en este caso, la gran cuestión es «a qué sirve el derecho en torno a los criterios de Justicia implícitos y explícitos en un ordenamiento jurídico» y el grado de su efectividad. El **universo de la legalidad al principio de la legalidad o del «orden o ordenamiento jurídico»** y, luego, la gran cuestión es «cuáles son los criterios de Justicia en el ámbito de la validez del ordenamiento jurídico en torno a la eficacia de su aplicación social». La legalidad se preforma desde la lógica formal, así que privilegia la validez y eficacia normativa de los derechos. La juridicidad se preforma desde la lógica material, así que privilegia la efectividad, entonces, social y política, de los derechos. El principio de legalidad alude a la conformidad o regularidad entre toda norma o acto inferior con respecto a la norma superior que le sirve de fundamento de validez, así que opera en todos los niveles o grados de la estructura jerárquica del orden jurídico. La juridicidad, principio o criterio, se preforma de acuerdo con las pretensiones jurídicas, orientadas por los principios, reglas y normas del ordenamiento jurídico, pero bajo la primacía de los hechos en el contexto particular que, de los derechos en el texto de la norma. La juridicidad es ícono del llamado «pluralismo jurídico», cuyo principal axioma es que el Derecho estatal no es el único derecho presente en la sociedad. [letra negrita añadida] Véase: LEGAZ LACAMBRA, Luis: El estado del derecho en la actualidad: (una aportación a la teoría de la juridicidad). Madrid: Reus, 1934. 88 p.

<sup>543</sup> “En la relación se configura el **Derecho como realidad**. La persona existe conviviendo con los demás y la relación es así la forma de vida de la persona, ya se trate de la relación auténticamente interpersonal o de la relación de personas impersonalizadas en qué consiste lo social como colectivo. Esta idea completa y perfecciona la afirmación de que el Derecho existe primariamente como libertad. Pues la idea de libertad no sólo define al Derecho, sino también, de modo más radical, a las otras formas de actividad espiritual — moral, creación artística, etc. —. Se trata de la libertad de la persona conviviente, o sea, de la persona que está en relación con otras personas y que lo está no por azar, sino por estructura de su propia naturaleza personal. El Derecho es libertad para dar configuración concreta a las relaciones en que necesariamente transcurre la vida social de la persona y es la libertad de la persona que transcurre en forma de relación. Pero también el Derecho es relación cuyas formas concretas son obra de la libertad, *cauces* (norma) y posibilidades para la libertad. **Toda la problemática jurídica se pone en tensión con la afirmación de que la realidad del Derecho consiste en la relación. Por eso, la teoría de la relación jurídica ocupa un puesto de preferente importancia en la ciencia del Derecho, pero no sólo en ésta, como concepto de relevancia técnica para el jurista positivo, sino en el ámbito mismo de la filosofía misma del Derecho. Podemos dar la siguiente noción de la relación jurídica: Un vínculo entre sujetos de Derecho, nacido de un determinado hecho**

En sencillo, la iusfilosofía contemporánea, mucho más que rescatar el sentido de Derecho Natural con el intuito de salvaguardar el sentido de justo, en realidad, conlleva rescatar la coherencia de la función del derecho, así que la altura y el tamaño se dislocan del estatuto para el quehacer, como ya dicho, para así decirlo, lo justo se preforma en el ámbito del orden empírico, a pesar del racionalista. Esta es la razón, por ejemplo, de la excesiva atención en teorías iuscientíficas que aprecian conectar el orden económico y el orden jurídico: la legitimidad se concreta conforme la “validez empírica”.<sup>544</sup>

Aparte, la preocupación de la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja es evidenciar los elementos y causas de la relación filosofía y derecho para que las

---

**definido por las normas jurídicas como condición de situaciones jurídicas correlativas o acumulativas de facultades y deberes, cuyo objeto son ciertas prestaciones garantizadas por la aplicación de una consecuencia normativa o sanción. Según esto, aparecen como elementos de la relación los siguientes: la norma, la persona, el hecho condicionante, la correlatividad de situaciones jurídica, la prestación y la sanción.**” [letra negrita añadida] LEGAZ LACAMBRA, Luis: Filosofía del derecho. 4 ed. Barcelona: Bosch, 1975. p. 684

<sup>544</sup> “(...) la ciencia económico-social considera aquellas acciones humanas que están condicionadas por la necesidad de orientarse en la realidad económica, en sus conexiones efectivas. Llamamos “orden económico” a la distribución del poder de disposición efectivo entre bienes y servicios económicos que se produce consensualmente — *consensus* — según el modo de equilibrio de los intereses, y a la manera como esos bienes y servicios se emplean según el sentido de ese poder fáctico de disposición que descansa sobre el consenso. Es evidente que ambos modos de considerar los fenómenos plantean problemas totalmente heterogéneos y que sus «objetos» no pueden entrar en contacto de un modo inmediato, el «orden jurídico» ideal de la teoría jurídica nada tiene que ver directamente con el cosmos del actuar económico real, porque ambas cosas yacen en planos distintos: una, en la esfera ideal del deber ser; la otra, en la de los acontecimientos reales. Ahora bien: si, a pesar de esto, el orden económico y el jurídico se encuentran mutuamente en la más íntima relación, ello significa que este último no se entiende en sentido jurídico, sino sociológico: como **validez empírica**. En este caso el sentido de la expresión “orden jurídico” cambia totalmente. Entonces no significa un cosmos lógico de normas “correctamente” inferidas, sino un complejo de motivaciones efectivas del actuar humano real. Esto necesita una mayor explicación. El hecho de que algunos hombres se conduzcan de un determinado modo *porque* consideran que así está prescrito por normas jurídicas, constituye, sin duda, una componente esencial para el nacimiento empírico, real, de un “orden jurídico” y también para su perduración. Pero — como resulta de lo dicho anteriormente sobre el sentido de la “existencia” de los órdenes sociales — no significa esto, en modo alguno que todos y ni siquiera la mayoría de los participantes en aquella conducta obren en virtud de tal motivo. Esto no ocurre nunca. Las amplias capas de los partícipes se conducen de acuerdo con el orden jurídico, bien porque el mundo circundante lo aprueba y reprueba l contrario, bien por una nueva habituación rutinaria a las regularidades de la vida arraigadas en calidad de costumbres; pero no por una universal, el derecho perdería entonces por entero su carácter subjetivo de derecho y tendría que ser considerado más bien como mera costumbre. Por pequeña que pueda ser objetivamente la probabilidad de que el mecanismo coactivo fuerce en un caso dado al cumplimiento de aquellas normas, para nosotros han de seguir valiendo como “derecho”. A tenor de que lo que se ha dicho más arriba, tampoco hace falta que todos los que, en virtud de un precepto jurídico, están convencidos del carácter normativo de una determinada conducta, vivan siempre de acuerdo con este precepto. Tampoco esto ocurre nunca y — puesto que, según nuestra definición general, lo que decide sobre ese orden, pero no su “resultado” — tampoco es necesario. Para nosotros el “derecho objetivo garantizado” el caso en que las garantías consistan en la existencia de un “aparato coactivo” según el sentido que ya definimos; es decir, que se compone de una o muchas personas dispuestas de modo permanente a imponer el orden por medio de medidas coactivas, especialmente previstas por ello (coacción jurídica).” [letra negrita añadida] WEBER, Max: Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva. Trad. José Medina Echevarría. 2 ed. Madrid: Fondo de Cultura Económica de la España, 1964. p. 245

aportaciones en torno a la mínima autenticidad y autonomía de esta relación se pueda esbozar, lo que resulta en el empeño y reto del pensamiento iusfilosófico, es decir, reflexionar esta relación más allá de la perspectiva iusnaturalista y iuspositivista.

A la Filosofía del Derecho no se la resguarda la evolución histórica, donde esta esté colgada en versiones de monismo, dualismo o pluralismo jurídicos desde el plan de conocimiento, aunque no se toque la nada moderna y sus consecuencias, cuya herencia y huella son patrones y paradigmas de estatuto y quehacer iusfilosóficos hasta hoy. Lo que se limita, como importante, superar las marras de su conformación existencial y justificantes, es decir, razón doble y hombre paradoja tradicional, ambos atravesados por el intermedio del "saber relevo", que se los hace puente.

Ante lo expuesto, la filosofía del hombre paradoja aporta el problema del hombre paradoja. Así que tiene por óptica la crisis iusfilosófica, pero como principio ontológico respecto la performancia de la nada como causa de hombre y humanidad y proyecto de Civilización, a partir de la revelación historia conforme una curva semántica, así que desde el movimiento secular moderno pueden ser recogidas huellas y características que revelan elementos bajo conexiones distintas del recorrido tradicional, lo que conlleva, más allá de grados históricos, el «suceso, ruptura o continuidad» con un panorama secular y sus paradigmas de conocimiento universal.<sup>545</sup>

A modo de aclarar, el «hombre paradoja» no es un concepto o ideal de hombre, sino que el reconocimiento de que el hombre presupone a sí mismo, es porque es, luego, el sentido de la vida del hombre no es Dios, tampoco la filosofía se maneja desde un ponerse a sí mismo y ponerse en dirección al otro. La filosofía surge de «la nada» que es el extrañamiento<sup>546</sup>, el reconocimiento del «hombre ante su

---

<sup>545</sup> No es posible que la filosofía sea un gigante conducido por pigmeos: la actitud filosófica que se entrena según una perspectiva científicamente y metodológicamente y que, condicionada conforme falsos postulados de universalización, produce análisis y crítica filosófica reductoras, engendrándose un estado de insatisfacción respecto la comprensión de la propia filosofía, en especial, su identidad y papel en el presente. El reto de este trabajo tiene es «filosofar», filosofía como quehacer crítico filosófico. No «la filosofía», estatuto filosófico listo y masticado para rápido consumo. La búsqueda se intermedia por la reproducción del conocimiento filosófico, pero no se basta en este desierto. La gran labor filosófica de hoy es intentar decir de las cosas que están por detrás de toda historiografía y herencia filosófica actual, aun que no palmarias. Revisar los planteamientos trascendentales o inmanentes para decir de las metafísicas y ontologías, además de compaginar el disfrute de un estatuto práctico filosófico, además de la exigencia de un método, es tanto no se restringir a lo concreto como compartir la mescolanza de todas las cosas sublimes, inauditas y comunes.

<sup>546</sup> El origen de la filosofía moderna es la duda respecto la prueba de Dios, así que el hombre se la reprocha según el argumento de que Dios existe y su prueba es hecho que no influye en el desarrollo de su existencia,

humanidad», siendo indiferente el interrogante del hombre ante Dios o, más tradicionalmente, el «hombre paradoja tradicional», es decir, el hombre simulacro de Dios.<sup>547</sup>

En efecto, «hombre ante humanidad» es la lucha que instaura toda clase de filosofía, lo que la historia de la filosofía sólo reconoce desde el patrón suprahistórico. Para la «filosofía de hoy», más allá, se trata de impulsar el establecimiento del «ser y no-ser de sí mismo», pero no para definirse como movimiento regular y peculiar del planeta Tierra. La Tierra es «planeta-hombre», lo que resulta en aportar la paradoja en cuestión, desde una perspectiva metafísica. La «filosofía de hoy» se consolida desde la nada, como impulso positivo, de manera que su estatuto y quehacer se conforman desde esa construcción. Luego, no se rechaza la «paradoja del hombre», sino que la imputa compaginada con esa

---

pues que el hombre tiene la razón, como donación divina y manifestación profana. El estatuto científico se funda a través de esta razón, y el quehacer correspondiente a él, se fundamenta desde esta razón distendida orden (moral) y progreso (social). A hondo, entonces, toda la construcción del universo humano está en el embate entre «sagrado y profano o secular». De hecho toda el recorrido del hombre a partir de ahí es «humanidad», es decir, la categoría supranacional. Sin embargo, la filosofía del hombre paradoja, como propedéutica no se marcha desde la duda respecto la prueba de Dios, sino del desconcierto de esta humanidad fomentada a lo largo de los años y el hombre tal cual hoy. Así es porque el problema respecto la humanidad y el hombre para ella, no es la prueba de Dios, sino que el hombre más allá de este concierto divino. La tarea de la filosofía es despertarse más allá de la razón doble y no intentar reformarla a todo coste. Conforme enseñado en otro escrito, «la especulación filosófica respecto el «estatuto filosófico», así como su «quehacer filosófico» se toma desde el «extrañamiento». Extrañamiento no es sólo la llama a través de la cual el hombre se quema desde filosofías que se le despiertan o se le ahondan. **Extrañamiento es el destierro del extranjero desde su propio país**, luego, es una paradoja que se presenta a la condición de que recusa la «mirada y admiración» aristotélicas, la «duda» cartesiana y la «crisis» contemporánea. Estos fundamentos tradicionales de la petición filosófica, según el discurso de secularización dicho «moderno» que, tomado como sobresaliente «proceso histórico», subraya la Filosofía, como respectivamente, «filosofía-metafísica», donde la «filosofía es saber que se torna ciencia filosófica»; «filosofía-método» donde la «filosofía es proceso de conocer que se establece ciencia y doctrina filosófica» y como «filosofía del sin sentido y no-ciencia tampoco doctrina», donde la filosofía se establece discurso filosófico desde el contexto concreto y existente». Extrañamiento es tanto el principio como la síntesis del problema filosófico actual desde que se parta del axioma de que todo estatuto filosófico y su consecuente quehacer, se inauguran desde el hombre y la humanidad, esta última, inmediatamente correlata a él. Se trata de una clara elección por la interpretación del discurso de la secularización desde «curva semántica», mucho más que primoroso «proceso histórico».

<sup>547</sup> De todas formas, como elemento de crítica filosófica y comparativa de filosofía contemporánea y «filosofía de hoy», en términos tradicionales, se tiene a fondo el «hombre paradoja tradicional», más que significar la construcción del discurso antropológico del hombre desde la figura del mono o de Dios, o más reciente, de persona trinidad y cristocéntrica, es instrumento de la crítica de ese discurso secularizado moderno como fundamento de las posibilidades de reforma del estatuto y quehacer filosóficos: es decir, el sentido de la vida desde el hombre ante su humanidad, donde «humanidad» está «ante Dios» o ante el propio «hombre». Sobre ésto, el artículo **«The Paradoxical Man»**, cuyo resumen es «Man the Questioner Man in the image of God Man as a Sinner Man as Person Human Freedom Man and the World Life-unto-Death». En traducción libre, «Hombre cuestionador desde el interior de hombre como imagen de Dios, el hombre como pecador, así como, el hombre como persona, libertad humana y de la vida hacia la muerte». Véase: MOTI LAL PANDIT, Skrevet: The Paradoxical Man. En: Spirituality in East and West, 1999. [en línea] Disponible en [http://www.dci.dk/index.php?option=com\\_content&view=article&id=669:the-paradoxical-man&catid=129&Itemid=37](http://www.dci.dk/index.php?option=com_content&view=article&id=669:the-paradoxical-man&catid=129&Itemid=37). [consulta: 03 Junio de 2009, 17h45]

perspectiva metafísica, cuyo entrecruce, a su vez, engendra el problema filosófico de la actualidad, desde la clase ontológica.

La labor de la filosofía del hombre paradoja hace una reforma del pensamiento del hombre terrenal, lo que es su método, proposición y crítica, lo que incluye también la relación filosofía y derecho, ahora bajo el punto de vista «metafísico», es decir, más allá de esta batalla clásica «ser y deber ser» o «naturaleza y libertad» o, más específicamente, «iusnaturalismo y iuspositivismo» o «*physis*<sup>548</sup> y *nomos*».

Entonces, respecto la tradición filosófico-histórica, osa rechazar la lectura de que la Filosofía del Derecho se ha reducido al contenido y misión del Derecho Natural y, enseguida, del Positivismo Jurídico<sup>549</sup>; así que, frente las vicisitudes contemporáneas, el problema de la Filosofía del Derecho no es fundar o fundamentar el derecho, más evidenciar lo que se lo conlleva fundarlo según las paradojas «ser *versus* deber ser», «*nomos versus physis*» entre otras, no obstante estas «parejas», aunque no admitidas «paradojas», son consentidas como impedimentos a la autonomía científica del derecho y la autenticidad filosófica respecto el derecho.

Desde ahí, lo que se puede especular como hipótesis iusfilosófica, es que no se trata de dar sentido o sentidos al derecho, sino que experimentar porque se ha

---

<sup>548</sup> “La época del primero y decisivo despliegue de la filosofía occidental, es decir, entre los griegos — mediante el cual, el preguntar *Poe le ente* como tal y en su totalidad tuvo verdadero comienzo — el ente se lo llamó “*physis*”. Esta fundamental palabra griega, que designa el ente, se suele traducir por el vocable “naturaleza”. Se emplea la traducción latina *natura* que, en sentido propio, significa “ser nacido”, “nacimiento”. Pero ya como con esta traducción latina se extorsionó el contenido originario de la palabra griega *physis* y se destruyó la fuerza nominal, propiamente filosófica de dicho término... la “*physis*”, entendida como salir o brotar puede experimentarse en todas partes, por ejemplo, en los procesos celestes (salida del sol), en las olas del mar, en el crecimiento de las plantas, en el nacimiento de los animales y hombre a partir del vientre materno. Pero “*physis*”, la fuerza imperante que brota, que significa lo mismo que esos procesos que todavía hoy consideramos como pertenecientes a la “naturaleza”. Tal salir y sostenerse fuera de sí y en sí mismo (*Dieses Aufgehen un In-sich-aus-sich-Hinausstehen*) no se debe considerar como un proceso que, entre otros, observamos en el ente. La “*physis*” es el ser mismo, en virtud de lo cual el ente llega a ser y sigue siendo observable. Los griegos no han experimentado lo que sea la “*physis*” en los procesos naturales, sino a la inversa: basados en una experiencia radical del ser, poética e intelectual, se descubrió lo que ellos tenían que llamar “*physis*”. Sólo sobre la base de tal descubrimiento pudieron observar la naturaleza en riguroso sentido. Por eso, la palabra “*physis*” significó, originalmente, el cielo y la tierra, la piedra y el vegetal, el ánimo y el hombre, la historia humana, entendida como obra de los hombres y de los dioses, y finalmente, los dioses mismos, sometidos al destino.” HEIDEGGER, Martín: Introducción a la Metafísica. Trad. Emilio Estiú. Buenos Aires: Nova, 1969. p. 51-53

<sup>549</sup> “La opinión corriente sobre el estudio del derecho natural es que éste debería preceder, como conocimiento previo, al estudio de la jurisprudencia positiva. Pero es degradar una ciencia filosófica el considerarla sólo como conocimiento previo de una ciencia histórica. Más ni siquiera con conocimiento previo es la filosofía absolutamente necesaria para el jurista. La jurisprudencia puede estudiarse perfectamente tanto con el derecho natural como sin él. **Ello fluye del hecho de que la jurisprudencia puede florecer perfectamente en épocas en que no se estudio filosofía alguna, y si se la estudió fue de modo tal que no se la podría tomar como filosofía. Quien no siente inclinación por la filosofía, puede dejarla. Su estudio requiere toda una vida, no solamente medio año.**” [letra negrita añadida] SAVIGNY, Friedrich Karl von: Metodología jurídica. Trad. J. J. Santa-Pinter. Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1979. p. 55

atribuido y elaborado un saber para que se le de concordia científica, jurisprudencial y teleológica y, luego, desde una versión propia del hombre y humanidad hacia la Civilización, a través de la naturaleza que se torna a través de la Justicia, elemento civil de progreso y evolución.

Por consiguiente, la razón es que la historia de la Filosofía del Derecho no es Historia del Derecho Natural según el historicismo moderno, a pesar de que revisión de la relación filosofía y derecho atraviesa la especulación por el sentido de lo natural o, más amplio, los sentidos humanos respecto el resguardo del misterio de mundo y misterio de la vida, ahora en torno a lo jurídico. Así que la Filosofía del Derecho se busca a través de esta sistemática revisora y nada reformadora. De todas formas, el problema empieza, también, por el exceso de actitud escéptica<sup>550</sup>, es decir, lo que pasa es que no se cuestiona «qué es este estatuto», sino que «a qué sirve».<sup>551</sup>

Por ende, la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja, entonces, propone que se revise el propio concepto de Filosofía del Derecho antes mismo de plantearla a través de tareas, medios y fines, en torno al problema contemporáneo respecto a la crisis del derecho. En verdad, la crisis iusfilosófica respecto al pensamiento jurídico huella y herencia moderna tal cual.

---

<sup>550</sup> «Actitud escéptica» así se llama porque no está apoyada en ningún método científico, al menos en el sentido moderno de ciencia universal: “Por lo que se refiere a los seguidores del método *científico*, pueden elegir entre uno dogmático y uno escéptico, pero en cualquier caso contraen la obligación de proceder *sistemáticamente*.” KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL MÉTODO, Capítulo IV, “Historia de la razón pura”, A 856/ B 884], p. 661

<sup>551</sup> El fundamento de la actitud escéptica contemporánea es siempre ponerse contraria a toda imposición de dogmas, bajo la creencia de que no se puede nada saber del objeto que se especula, independiente de los procedimientos que se elija desde «el propio objeto» o desde de «algo que lo funde», es decir, hace falta apelar por la esencia desde una existencia que le es externa o viceversa, que, a su vez, es el juego «metafísico-ontológico» trascendente e inmanente como institución de criterios filosóficos. La actitud escéptica es un problema respecto a la sabiduría, al saber de antemano. Una cuestión de saber que no pasa por el conocer que describe, sino que por el conocer que prescribe de antemano la certeza de dudarse, no respecto el fenómeno como existente, pero respecto a todo que se atribuye a él como válido, lo que es distinto de recusarse lo fenómeno en sí mismo. Se trata de un escepticismo muchísimo más pirrónico que estoico, por lo tanto, la actitud escéptica contemporánea, sin embargo se mezcla de ambas variables, incluso elaborándose terceras posibilidades, cree menester descartarse la necesidad de apelar para un criterio de conocimiento con el objeto de justificar el propio conocimiento, aun que no sea criterios de verdades propiamente. La posibilidad de justificar los primeros principios de cualquier práctica filosófica es la «no-aceptación» de la necesidad de justificar racionalmente o delimitar criterios de verdad. Desde luego, lo que sería una actitud escéptica se nota profundamente dogmática, porque se instaura el método respecto al camino sin retorno, cerrándose el conocimiento porque no se afronta la noción del «hombre paradoja tradicional», reservándose sólo al trato de la «paradoja del hombre». Y, lo peor, suele establecerse así, «el conocer» como algo no arbitrario, sin embargo la suspensión del juicio sugiera algo dogmático ante lo obstáculo del aporético que se pone no como «termino ad quem», sino que «termino a quo», desde la actitud escéptica tal cual descrita.

En concreto, hace falta que la relación filosofía y derecho se la tenga aclarada respecto a los elementos que se la ata, aunque esto pueda significar alto esfuerzo para la elaboración de su estatuto y quehacer. Es decir, hace falta que tanto la filosofía como el derecho sirvan a los retos y anhelos del hombre ante la constante búsqueda por su humanidad, pues.

La filosofía y el derecho no se pueden rellenar integralmente por las piezas de la Filosofía del Derecho. Al fin y al cabo, el gran calado filosófico de este trabajo es si el universo jurídico (Civilización jurídica moderna secular) no es del tamaño (jurisprudencia/quehacer) de su altura (ciencia/estatuto), entonces *¿la Filosofía del Derecho es (la) nada (sin sentido/nihilismo iusfilosófico)?* Desde otra fórmula, *¿la relación filosofía y derecho sólo se entabla a la condición de la coherencia entre estatuto y quehacer jurídicos?■*



**TABLA III**

<b>FUNCIONES Y CRISIS DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO según el discurso de secularización moderno respecto «lo jurídico»</b>	
<p style="text-align: center;"><b>FUNCIÓN ESTATUTO</b></p> <p>« ciencia, disciplina, cátedra y doctrina» «Sentido formal-jurídico de lo jurídico» Filosofía del Derecho: «fundación»</p>	<p style="text-align: center;"><b>ALTURA DE «LO JURIDICO»</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▶ Mantener la coherencia interna del ordenamiento jurídico o conjunto de normas jurídicas y sus relaciones jerárquicas. Racionalidad teórica.</li> <li>▶ Coherencia científica respecto la validez y legalidad conllevan unidad o universalización del microcosmos jurídico.</li> <li>▶ Problema de origen o fundación de la validez del derecho. Filosofía del Derecho se acerca de la Teoría y ciencia del derecho.</li> </ul>
<p style="text-align: center;"><b>CRISIS ESTATUTO</b></p> <p>«ordenamiento jurídico» Crisis valor: <b>Sujeto-hombre</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▶ Validez y legalidad no es un mecanismo de ajuste lógico-deductivo. Hace falta el apoyo de valores extraformales y jurídicos para que la ciencia jurídica se valga.</li> <li>▶ La racionalidad monista (ordenamiento jurídico es el origen del derecho - <u>validez</u>) y la racionalidad dualista (la aplicación de las normas jurídicas se refiere a la subsunción de hechos reales conforme los comandos normativos que ellas prescriben - legalidad), ponen en riesgo la propia unidad del ordenamiento jurídico.</li> </ul>
<p style="text-align: center;"><b>PROPOSICIÓN ESTATUTO</b></p> <p>«incrementar normas jurídicas»</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▶ Creación de normas que contemplen las nuevas demandas contemporáneas, así que el contenido de las normas se queda incrementado, por ejemplo, con valores de orden económico y social.</li> <li>▶ <b>Dilema:</b> la validez y legalidad del orden jurídico se queda pendiente del orden empírico, así que el racionalismo jurídico en torno al requisito de la unidad se queda desbaratado.</li> </ul>
<p style="text-align: center;"><b>FUNCIÓN QUEHACER</b></p> <p>«jurisprudencia» «Sentido material-jurisprudencial de lo jurídico» Filosofía jurídica: «fundamentación»</p>	<p style="text-align: center;"><b>TAMAÑO DE «LO JURIDICO»</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▶ Mantener la función social y política del derecho. Racionalidad práctica.</li> <li>▶ Coherencia jurisprudencial respecto la legitimidad de los valores promocionados por las normas jurídicas y otros sitios sociales, así que estas conlleven efectividad respecto a la equidad de sus métodos, procesos y procedimientos así como Justicia en sus decisiones respecto a la aplicación del derecho. Legitimidad del derecho.</li> <li>▶ Problema de fundamentación de la obediencia del derecho. Filosofía del Derecho se torna Filosofía Jurídica, pues que es la Filosofía a través de la Ética que está volcada al trato de estas cuestiones.</li> </ul>
<p style="text-align: center;"><b>CRISIS QUEHACER</b></p> <p>«aplicación e instituciones jurídicas» «dar unidad normativa a la realidad plural» Crisis perspectiva: <b>Persona-humanidad</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▶ Efectividad de las normas jurídicas no es un mecanismo de ajuste entre el monismo/dualismo del orden racional y el pluralismo del orden empírico. Hace falta el apoyo de expectativas respecto el derecho como instrumento técnico de concreción de lo justo y de la Justicia.</li> <li>▶ Racionalidad teórico-normativo y racionalidad práctica-pragmática son intermediadas por métodos, procesos y procedimientos, así que todos deben sacar legitimidad tanto de los valores normativos cuanto de los valores ecuanímenes en torno al entorno de aplicación jurídica.</li> </ul>
<p style="text-align: center;"><b>PROPOSICIÓN QUEHACER</b></p> <p>«reconocer formas metajurídicas como instrumento de concreción de normas jurídicas »</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▶ Fenomenología jurídica. Hermenéutica jurídica. Sociología jurídica. Psicología jurídica. Política jurídica.</li> <li>▶ <b>Dilema:</b> el sentido de unidad del ordenamiento jurídico frente a su pragmática se convierte vacía. El sentido de derecho, así que de sus justificantes, como lo justo y la Justicia, suelen legitimarse constantemente por la realidad de los aparatos y decisiones jurídicas. El sentido de ordenamiento se torna débil, a la proporción que el quehacer se torna cada vez más autónómico en vista de ello, al punto de justificarse sin ello.</li> </ul>

<p><b>FUNCIÓN COHESIÓN</b> «Derecho Natural» «sentido conformador de lo jurídico»</p>	<p><b>CIVILIZACIÓN JURIDICA</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▶ Función puente: concordia entre la finalidad de paz y orden social del ordenamiento jurídico y finalidad de Justicia en la aplicación de las normas jurídicas. Constante revisión de lagunas y antinomias causadas por el metajurídico.</li> <li>▶ Coherencia legalidad y legitimidad para el orden y progreso social hacia el concepto cosmopolita de historia y sociedad respecto la legitimidad de los valores promocionados por las normas jurídicas. Legitimidad del derecho.</li> <li>▶ Conformación que el derecho es un dibujo de la naturaleza que, en sociedad, se revela y evoluciona. Derecho es un hecho natural, histórico y evolutivo. La narrativa del pensamiento iusfilosófico está en las versiones ubicadas de iusnaturalismo y iuspositivismo.</li> <li>▶ Problema de fundación y fundamentación sobre los elementos que dan coherencia entre estatuto y quehacer para producir sus designios y destinos.</li> </ul>
<p><b>CRISIS COHESIÓN</b> «fallo de arreglo entre estatuto y quehacer» <b>Crisis expectativa:</b> <b>Civilización</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▶ Estatuto y quehacer no se tornan coherentes desde la idea de Justicia, de lo justo. Otras valores surgen y afectan la noción tradicional de Justicia.</li> <li>▶ Los sentidos de derecho no se conforman únicos porque la finalidad de lo jurídico no se concreta. El espacio social es demasiado complejo para ser manejado por esquemas científicos racionalistas y empiristas, bajo el intermedio de elementos oriundos de la naturaleza como Justicia. Los sentidos del derecho no se basan (origen) tampoco se vuelven (justificación) con el sistema de coordinación jurídica. El sistema jurídico no corresponde a sus funciones de arreglar las expectativas individuales, colectivas y sociales.</li> </ul>
<p><b>LA PROPEDÉUTICA DE LA «FILOSOFÍA DEL HOMBRE PARADOJA»</b></p>	
<p><b>PROPOSICIÓN REVISIÓN</b> «fundación y fundamentación del derecho desde la Justicia»</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▶ Revisión de los puentes entre estatuto y quehacer, es decir, recuperación del precepto de Justicia, desde el rescate del Derecho Natural como tópico.</li> <li>▶ <b>Dilema:</b> la recuperación del Derecho Natural mantiene el axioma de que la Justicia es el puente entre ley civil y ley natural, cuando este dogma ya se ha probado insuficiente para peticionar lo jurídico como ciencia y jurisprudencia y, luego, la Filosofía del Derecho que se conlleva nada, en el sentido absoluto.</li> </ul>
<p><b>TEMA</b> Propedéutica de la «filosofía del hombre paradoja»</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▶ Reformar no es fundar el Derecho sobre nuevas bases de Justicia, sino que tomar por principio que el fundamento del derecho no debe tocar el sentido de Justicia, de lo justo o, hasta mismo, de utilidad.</li> </ul>
<p><b>CRÍTICA</b> Propedéutica de la «filosofía del hombre paradoja »</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▶ Hace falta romper con la clase del marco cero de la razón doble y enseguida especular sobre filosofía y derecho, más allá de Filosofía del Derecho, un fenómeno secular moderno e historicista, sostenido por la exégesis de versiones iusnaturalistas y iuspositivas.</li> </ul>
<p><b>PROPOSICIÓN</b> Propedéutica de la «filosofía del hombre paradoja»</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▶ La juridicidad no es concordia entre legalidad y legitimidad. Tampoco el recorrido del pensamiento filosófico está para las versiones de iusnaturalismo y iuspositivismo en función de la recuperación del Derecho Natural que, a su vez, rescate el sentido de hombre y humanidad y, luego, rellene de sentido el derecho contemporáneo, como ordenamiento, precepto y sistema jurídico.</li> <li>La historia de la filosofía ante el derecho y viceversa tan pronto empezará a medida que la cárcel de la razón doble, del "saber relevo» y del hombre paradoja tradicional se despliegue.</li> </ul>

<p><b>MÉTODO</b> Propedéutica de la «filosofía del hombre paradoja»</p>	<p>► Trabajo de la historia del Derecho Natural, sin los axiomas del historicismo moderno: 1. Ley civil concreta la ley natural. 2. Derecho positivo es evolución del Derecho Natural. 3. El puente entre filosofía y derecho está en precepto de Justicia. 4. Sistema jurídico es sinónimo de unidad normativa desde el ordenamiento jurídico y orden social depende de la universalización de esta unidad, de entre otros ejemplos.</p>
<p><b>PRIMERA TESIS</b> Propedéutica de la «filosofía del hombre paradoja»</p>	<p>► No hay crisis de la Filosofía del Derecho porque esta no existe ante los criterios de científicidad respecto la autonomía científica, tampoco existe ante los criterios de autenticidad respecto a aportar principios y reglas singulares de actuación práctica, considerándose la fuente misma del discurso que se la elaborara, es decir, el discurso secular moderno.</p>
<p><b>SEGUNDA TESIS</b> Propedéutica de la «filosofía del hombre paradoja»</p>	<p>El nihilismo contemporáneo en torno a lo jurídico no es causa de crisis, sino que efecto de apertura para la reforma jurídica desde el marco planetario, más allá de la perspectiva sesgada «alma-cuerpo» que se actualiza por el juego naturaleza y voluntad del hombre.</p>
<p><b>TERCERA TESIS</b> Propedéutica de la «filosofía del hombre paradoja»</p>	<p>Si hay algún desconcierto se lo resolverá a través de la toma de la ontología del hombre moderna o la nueva ontología, nombrada la nada, lo que resulta reprochar el expediente contemporáneo sobre limitarse a los intermedios de la estructura y contenidos de los puentes entre Orden natural y ordenamiento moral hacia el cumplimiento de las expectativas del proyecto ilustrado de hombre que progresa y humanidad que evoluciona, hacia la grandilocuente Civilización humana.</p>
<p><b>CALADO FILOSÓFICO</b> Propedéutica de la «filosofía del hombre paradoja»</p>	<p>► Revisión: ¿Qué es Filosofía del Derecho o filosofía jurídica hoy?          ► Reforma: ¿Cómo se establecen entre sí la filosofía y el derecho hoy?          ¿Si el universo jurídico (Civilización jurídica moderna secular) no es del tamaño (jurisprudencia/quehacer) de su altura (ciencia/estatuto), la Filosofía del Derecho es (la) nada (sin sentido/nihilismo iusfilosófico)?■</p>

## **B. IUSNATURALISMO Y IUSPOSITIVISMO.**

### **I. El discurso secular moderno sobre la historia y evolución del Derecho Natural – la síntesis absoluta. Filosofía del Derecho como «Civilización lusfilosófica».**

Il a dans la doctrine du droit naturel un côté affreusement désabusé. Car elle est rejeter de l'idealisme rationaliste et nous renvoie à l'expérience, à l'empirisme. Elle proclame notre non-savoir (mais qu'il y a quelque chose à savoir — du connaissable à défaut de connu). Elle renvoie dos à dos tous les dogmatismes, aussi bien celui de «école du droit naturel» que celui du positivisme juridique. (Kelsen en pratique sinon Kelsen théoricien — et cependant elle indique une voie d'approche, mais combien modeste — décevante à nos illusions. Michel Villey<sup>552</sup>

Si la fundación de la Modernidad es Dios, luego, significa que es la razón doble que aporta el designio de progresar su tarea especulativa.<sup>553</sup> Para lograr éxito, el medio es la racionalidad teórica o especulativa, donde la filosofía o la consagración del misterio lógico-deductivo sobre la naturaleza, elemento absolutamente divino, se expresa lo natural. Así que el designio del hombre, desde su «alma» divino es ilustrarse a través del uso teórico con la finalidad sustituir la ausencia de la prueba

---

<sup>552</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 25, Le troisième livre », p. 76

<sup>553</sup> El destino especulativo está enganchado a la condición paradójica del hombre y, en este caso, se involucra desde saberes prácticos y teóricos. Así decirlo, el destino especulativo no se funda en la razón doble, sino que se fundamenta, y, luego, se elabora a través de una noción científica desde lo universal y, a partir, desde los métodos que manejan la formación de criterios que corresponden a ella. A ver, “todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista. En efecto, no sólo para obrar, sino también cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista, por decirlo así, a todos los otros. (...) en sumo grado la Ciencia universal (pues éste conoce de algún modo todo lo sujeto a ella). Y, generalmente, el conocimiento más difícil para los hombres es el de las cosas más universales (pues son las más alejadas de los sentidos). Por otra parte, las ciencias son tanto más exactas cuanto más directamente se ocupan de los primeros principios (pues las que se basan en menos principios son más exactas que las que proceden por adición; la Aritmética, por ejemplo, es más exacta que la Geometría). Además, la ciencia que considera las causas, es también más capaz de enseñar (pues enseñan verdaderamente lo que dicen las causas acerca de cada cosa). Y el conocer y el saber buscados por sí mismos se dan principalmente en la ciencia que versa sobre lo más escible (pues el que elige el saber por el saber preferirá a cualquier otra la ciencia más ciencia, y ésta es la que versa sobre lo más escible). Y lo más escible son los primeros principios y las causas (pues mediante ellos y a partir de ellos se conocen las demás cosas, no ellos a través de lo que les está sujeto). Y es la más digna de mandar entre las ciencias, y superior a la subordinada, la que conoce el fin por el que debe hacerse cada cosa. Y este fin es el bien de cada una, y, en definitivo, el bien supremo en la naturaleza toda.” ARISTÓTELES: Metafísica de Aristóteles. 2 ed. Trad. Trilingüe (greco-latino-español) Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998. [*Metaphysicorum liber I, 2, 980<sup>a</sup> 982b-5*] p. 2-13

de Dios o, en sencillo, del sobrenatural, lo cual se refiere al misterio de la existencia del mundo.

Como consecución de esta obra, el hombre engendra su alma a la construcción de su universo moral desde la naturaleza que, conforme la propedéutica de este trabajo, es lo natural. En suma, el sentido de estatuto es la voluntad del hombre engendra los límites de la naturaleza o sobrenatural, desde el universo moral hacia lo natural, o sea, el movimiento o proceso de trascendencia o universo del ser, es decir, el hombre a través de su naturaleza, desde su voluntad, supera su condición de animalidad y, luego, se ilumina, a medida que conoce los principios y causas de su experiencia práctica<sup>554</sup>, así que la trascendencia, según el discurso secular moderno, se ha nombrado sujeto. el enunciado, por lo tanto, es que si el hombre se ilustra es porque se torna sujeto (naturalismo: imago dei) en función de la persona (racionalismo: copula mundi). “A partir del siglo XVIII y durante el XIX se produce una mutación fundamental en el mundo jurídico: se imponen las ideas iusnaturalistas sobre el hombre y su posición en el mundo y, en consecuencia, se subvierte el orden preexistente en todos los sentidos... En efecto, el afán iusnaturalista de hacer coincidir la noción de hombre como dato extraído del mundo natural con la noción de persona como dato de carácter exclusivamente jurídico, provoca la formulación de un postulado: todo hombre es persona y no hay más persona que el hombre. Además, se identifica la nota definitoria del concepto jurídico de persona con la portador de capacidad o “aptitud para querer”; ello es así porque se sitúa en el centro del sistema jurídico el concepto de *derecho subjetivo* entendido como ámbito dentro del cual se desenvuelve libremente el señorío de la voluntad de los individuos; puesto que el hombre es el único ser capaz de entender y de querer; el hombre es el único que puede ser titular de derechos subjetivos y

---

<sup>554</sup> “Además, de las sensaciones, no consideramos que ninguna sea sabiduría, aunque éstas son las cogniciones más autorizadas de los objetos singulares; pero no dicen el porqué de nada; por ejemplo, por qué es caliente el fuego, sino tan sólo que es caliente. Es, pues, natural que quien en los primeros tiempos inventó un arte cualquiera, separado de las sensaciones comunes, fuese admirado por los hombres, no sólo por la utilidad de alguno de los inventos, sino como sabio y diferente de los otros, y que, al inventarse muchas artes, orientadas unas a las necesidades de la vida y otras a lo que la adorna, siempre fuesen considerados más sabios los inventores de éstas que los de aquéllas, porque sus ciencias no buscaban la utilidad. De aquí que, constituidas ya todas estas partes, fueran descubiertas las ciencias que no se ordenan al placer ni a lo necesario; y no fueron primero donde primero tuvieron vagar los hombres. Por eso las artes matemáticas nacieron en Egipto, pues allí disfrutaba de ocio la casta sacerdotal.” ARISTÓTELES: Metafísica de Aristóteles. 2 ed. Trad. Trilingüe (greco-latino-española) Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998. [*Metaphysicorum liber I*, 1, 981a-10/20 ] p. 8-9

esa es precisamente la nota definitoria del concepto de persona: la capacidad para ser titular de derechos subjetivos.<sup>555</sup>

La aportación es que el sentido de estatuto es el «naturalismo» como versión histórica secular moderna de la búsqueda de la autonomía del hombre, no sobre Dios existe o no existe, sino que sobre la sustitución de la prueba por el misterio del mundo, tal cual lógicamente repartido por los rincones de la existencia cotidiana. La perspectiva de estatuto, en esta instancia, es idealista o racionalista.

Como corresponde, la perspectiva del alma y metafísica se pone encargo de la filosofía, así que Metafísica y Filosofía se quedan incondicionales, es decir, metafísica expresa ciencia primera que, traspasada para el universo del hombre o la ontología del hombre, se convierte en el fundamento de todos los saberes y métodos de conocimiento del hombre. La filosofía es ciencia o, a lo mejor, Filosofía es estatuto, «ciencia, cátedra y doctrina» a causa que es ella que refleja el orden de los principios, causas y elementos según los cuales el sentido de la vida o el misterio de la vida se conserva cosa hecha según el arbitrio del hombre, o aún, según el discurso secular moderno, el cuerpo o la filosofía en práctica o, el universo «imago Dei» según sus designios.<sup>556</sup>

En efecto, si la fundación de la Modernidad es Dios, luego, la fundamentación será la razón, pero, como ya dicho, la razón doble, es decir, que se funda en principios primeros para fundamentar el proceso de saber práctico, según el conocer teórico o especulativo, pero desde la experiencia de muchos particulares en el orden de la experiencia diaria. Luego, la razón doble también aporta el destino de evolucionar, en este caso, no el hombre, pero todo el género humano,

---

<sup>555</sup> CAPILLA ROCERO, Francisco: La persona jurídica: funciones y disfunciones. Madrid: Tecnos, 1984. p. 41

<sup>556</sup> La función lógica e innata del pensamiento, por lo tanto, es unificar lo «múltiple», lo que es dar formato y juicio al material sensible espacial y temporal. «Espacio y tiempo» son las herramientas directas del regalo divino «imago Dei» y, además, preforman la categoría «naturaleza humana» desde el hombre se done a la llamada de esta «naturaleza», respecto a la «natural» exigencia de transponer los límites de experiencia fenoménica, a su parte, la propia obligación «copula mundi». La vida y el hombre, así como su filosofía son coordenadas dimensionadas a través de la experiencia que se realiza «realidad» o «lo existente». El marco de la trayectoria sigue porque no se vislumbra otra guarnición para plantear las cuestiones humanas, ojalá despejarlas: la razón no efectúa cualquier operación de conocimiento sin la experiencia. La experiencia es el plano donde sólo se dan percepciones sensibles como instancias de entendimiento.<sup>556</sup> Sin embargo la experiencia de la razón es modulada por cualidades que a ella son propias. Según Kant, son «tres estructuras»: la sensibilidad, el entendimiento (intelecto) y la propia razón como soporte, propiamente dicho, donde todos se mantienen relacionados con ella en sí misma. En énfasis, la razón posee tanto una función reguladora y, por lo tanto, reflexiva sobre sí mismo, desde la sensibilidad y de lo entendimiento. Se trata, así, de «trilogía», que «universal», respecta a todo hombre, a pesar de «espacio» o «época»: es la condición que permite organizar la realidad, necesariamente, según formas de sensibilidad, conceptos y categorías de entendimiento. De ahí resultan las adaptaciones de la contemporaneidad: «racionalismo crítico y naturalismo».

así que el sentido de humanidad, no sólo se dibuja, sino que se lleva bajo misterio, cuyo sentido el hombre puede conocer, aunque no se lo pueda probar.

Resulta que la racionalidad especulativa sólo obra según la racionalidad práctica, a causa de esta razón doble, lo que se aplica, por supuesto, al revés.<sup>557</sup> La razón doble, desde la racionalidad práctica es la consagración del misterio práctico y prudencial respecto lo moral, a partir del libre arbitrio del hombre sobre disponerlo según su gusto y aprecio. Así que el destino del hombre es elaborar y dar engreimiento al dicho «cuerpo», por decirlo, la humanidad es el cuerpo que instala las posibilidades del conocer y saber, en caso el práctico, el universo del deber ser.

En otras palabras, si el hombre debe ilustrarse y si para esto está pendiente de la razón doble, por consecuencia, el proceso de ilustración del hombre en sociedad, pasa por la evolución de su género, bajo el intermedio del progreso de su naturaleza. Es decir, la concordia entre progreso de naturaleza humana y evolución de género, hombre y humanidad tal cual, no se realiza sólo a través del péndulo teórico o práctico. El reino práctico es el reino de la experiencia, del empírico, del uso práctico respecto la perspectiva de conquista de absoluta libertad del hombre para construcción de dimensión moral («copula mundi») y, sólo se torna posible, en virtud de la naturaleza en cuanto misterio del mundo lógico y deducible.

Desde entonces, la síntesis absoluta ocurre desde el sujeto empírico, el sujeto de la experiencia, lo cual sólo es persona, no porque actúa como sujeto en el ámbito de la experiencia, sino porque ilusiona librarse del misterio del mundo a través del sentido de la vida que emplea ante sus hechos y sucesos. Dicho de otro modo, se trata de librar al hombre de las huellas de lo divino y, luego, desde su

---

<sup>557</sup> Fundación o origen, como orden del sentido del mundo y, luego, fundamento o justificante, como ordenamiento del sentido de la vida, se conciertan desde la experiencia del hombre, así que el manejo de uso teórico y práctico de los contenidos de la esencia y existencia de vivir, se compaginan constantemente, a la razón que ambas se hacen desde una completa interdependencia, desde la condición paradójica del hombre. Para así decirlo, «(...) el Ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equivocadamente, sino como se dice también todo lo sano en orden a la sanidad; esto, porque la conserva; aquello, porque la produce; lo otro, porque es signo de sanidad, y lo de más allá, porque es capaz de recibirla; y lo medicinal se dice en orden a la medicina (pues esto se dice medicinal porque tiene el arte de la medicina); lo otro, por estar bien dispuesto por naturaleza para ella, y lo de más allá, por ser obra de la medicina); y de manera semejante a éstas hallaremos que se dicen también otras cosas. Así también el Ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio. Unos, en efecto, se dicen entes porque son sustancias; otros, porque son afecciones de la sustancia; otros, porque son camino hacia la sustancia, o corrupciones o privaciones o cualidades de la sustancia, o porque producen o generan la sustancia o las cosas dichas en orden a la sustancia, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la sustancia. (...) Y tantas son las partes de la Filosofía cuantas son las sustancias. Por tanto, una de ellas será necesariamente Filosofía primera, y otra, Filosofía segunda.» ARISTÓTELES: Metafísica de Aristóteles. 2 ed. Trad. Trilingüe (greco-latino-española) Valentin García Yebra. Madrid: Gredos, 1998. [*Metaphysicorum liber IV*, 2, 1003b-1004a] p. 151-155

universo moral a tope, incluso para decir de su propia naturaleza que, es lo natural, plantearse conquistarse como civilización o la supra unidad<sup>558</sup>, a través del juego entre humanidad y hombre.

En definitiva, el sentido de persona, según la secularización moderna secular, es humanidad. En suma, la libertad del hombre engendra las posibilidades desde lo moral a tope, desde lo natural. O sea, se trata del movimiento o proceso de immanencia, así que el juego incondicional entre lo moral y lo natural, conlleva a la civilización: la síntesis entre hombre y humanidad, la cual se expande cosmopolita e histórica.

En consecuencia, por fundación y fundamento se da origen al discurso secular moderno que, porque es historicista, actúa hombre y humanidad desde el principio de evolución y el principio de cosmopolitismo<sup>559</sup> respecto el saber y conocer más general o particular, cuyas herramientas y elucubraciones es el quehacer. Respecto el tema, ahí está el derecho y la política: "(...) la nota definitoria del concepto de persona: la capacidad de ser titular de derechos subjetivos. Estructuralmente, ese concepto de derecho subjetivo requiere, pues, necesariamente que toda situación de poder concreto esté atribuida a un sujeto portador de voluntad e interés propios:

---

<sup>558</sup> "Dado que *conocimiento dice unidad*, dominio de la multiplicidad dispersa, el Historicismo se aplica al descubrimiento de las instancias que pueden desempeñar, en cuanto a las realidades históricas, el papel que Kant atribuyó a las *formas a priori* respecto a las realidades «naturales» — objeto del conocimiento científico, que Kant intentaba justificar... Para descubrir y fundamentar de modo específico de conocimiento histórico, urge precisar el estatuto ontológico o modo peculiar de realidad que compete a las entidades supraindividuales (instituciones, culturas, usos y costumbres, estilos, etc.) que constituyen un género complejo de realidades estructurales. El carácter estructuralmente unitario, autocéntrico, de las épocas culturales a que va dando lugar en su desenvolvimiento histórico el espíritu humano... se muestran como unidades cerradas en sí mismas y orientadas teleológicamente a la realización de un mundo específico de valores cuyo horizonte de vigencia no trasciende de los límites epocales. Algo análogo sucede con las diversas «concepciones de mundo» (Weltanschauungen) que son elaboradas — en el correr del tiempo — por la actividad filosófica del espíritu humano, y forman como una especie de tramas orgánicas de pensamiento independientes y resistentes a todo empeño de fusión mutua." LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso: Cinco grandes temas de la filosofía actual: la ampliación de la experiencia filosófica. Madrid: Editorial Gredos, 1977. p. 221-222

<sup>559</sup> **"Esta idea racional de una comunidad pacífica universal, aunque todavía no amistosa, formada por todos los pueblos de la tierra que pueden establecer relaciones efectivas entre sí, no es algo filantrópico (ético), sino un principio jurídico. La naturaleza los ha encerrado a todos juntos en unos límites determinados (gracias a la forma esférica de la residencia, con globus terraqueus); y como la posesión del suelo sobre el que puede vivir un habitante de la tierra sólo, puede pensarse como posesión de una parte de un determinado todo, por tanto, como una parte sobre la que cada uno de ellos tiene originariamente un derecho, todos los pueblos originariamente tiene en común el suelo, pero no están en comunidad jurídica de la posesión (communio) y , por tanto, del uso o de la propiedad del mismo, sino en una comunidad posible interacción física (commercium), es decir, que se encuentran en una relación universal de uno con todos los demás, que consiste en prestarse a un comercio mutuo, y tienen el derecho de intentarlo sin que por eso el extranjero esté autorizado a tratarlos como a enemigos. Este derecho, en tanto que conduce a la posible unión de todos los pueblos con el propósito de establecer ciertas leyes universales para su posible comercio, puede llamarse el derecho cosmopolita (ius cosmopoliticum)." [letra negrita añadida] KANT, Immanuel: La metafísica de las costumbres. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989. p. 192**



un sistema de derechos subjetivos reclama la existencia de sujetos de derecho, los cuales en principio sólo pueden ser identificados en el hombre (y en todo hombre).<sup>560</sup> Se da relieve que el gran error de la historia secular moderna y su extensión como exégesis para todos los tiempos, ha sido abandonar en su retórica, la fundación de su universo antrópico, lo que la propedéutica de la «filosofía del hombre paradoja» no osa equivocarse, pues que se está para “... excluir estrictamente todas las preguntas ontológicas en el sentido tradicional, evitar conceptos generales invariables — incluyendo por ejemplo también el de ser humano —, suprimir toda idea de una totalidad autosuficiente del espíritu, incluyendo la de una «historia del espíritu» cerrada en sí misma, y concentrar las preguntas filosóficas sobre complejos intrahistóricos concretos de los que no deberían desprenderse, son todos postulados que desembocan en algo sobremanera similar a una disolución de lo que hasta ahora se llamaba la filosofía.”<sup>561</sup>

En el comienzo de este apartado, lo que ha sido esbozado es la revisión del discurso secular moderno, así que es importante dar relieve al hecho de la nueva ontología moderna, según la interpretación de la propedéutica de este trabajo, se queda invertida.

De una parte, el universo del ser, — desde la dimensión alma o especulativa —, se desplaza para el universo moral o práctico, pues que el hombre es divino, así que las posibilidades de su expansión, a medida que detiene el arte de expandir, se torna infinita.

De otra parte, el universo del deber ser, dicho tradicional, — de la dimensión cuerpo o práctica —, se desplaza para el universo dicho natural, porque al hombre se le ha revelado lo cuánto es divino, luego aporta el arte sobre la expansión de su sabiduría, el quehacer.<sup>562</sup> Por así decirlo, Dios es causa del mundo, pero, la falta de

---

<sup>560</sup> CAPILLA ROCERO, Francisco: La persona jurídica: funciones y disfunciones. Madrid: Tecnos, 1984. p. 41

<sup>561</sup> ADORNO, Theodor W.: Actualidad de la filosofía. Trad. José Luis Arantegui Tamayo. Barcelona: Paidós, 1991. p. 95

<sup>562</sup> “(...) **a) existe una ley natural, escrita en los corazones, es decir, en el ser del hombre; b) esta ley se manifiesta en la conciencia; ésta es testigo de la ley natural; c) el contenido de esta ley natural es el mismo que el de la moral escrita en la ley mosaica: esto es, el *Decálogo*. ... Hablar de una ley escrita en los corazones de los hombres por Dios, equivalía a hablar de una ley otorgada *por creación* (...)**” [letra negrita añadida] HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 98

seguridad respecto su prueba, hace con que el hombre se acapare fundamentarlo a tope, de modo que pueda trascender a la duda sobre esta prueba.<sup>563</sup>

Con detenimiento, el sentido de la filosofía o de sujeto está en el universo del deber ser, así como el sentido del derecho está en el universo del ser. La razón es que, sin embargo la teoría y especulación diga de las cosas generales, esto sólo es posible, gracias al universo de las relaciones cotidianas del hombre y su expectativa de síntesis absoluta. En resumen, los límites del hombre, a causa de la perspectiva «alma-cuerpo», se hincan en la dimensión práctica que se le apunta universo del ser. Y, a su parte, sobre las posibilidades de conocimiento se hincan en la dimensión especulativa que se él apunta el universo del deber ser, porque su perspectiva ya preforma su condición de las relaciones prácticas, espectacularmente, antes de cualquier experiencia. En suma, la ciencia jurídica está *a lo priori* del conocimiento sobre lo jurídico, así sólo puede ser «pura».<sup>564</sup>

En concreto, la filosofía está por designio en el universo del deber ser. Así que, el derecho, por destino, se queda en el universo del ser, aunque el discurso secular moderno se los ponga a la manera invertida.

---

<sup>563</sup> La nueva ontología moderna, pues, se pone contraria a la metafísica tradicional y sus consecuencias, tal cual el siguiente trecho aristotélico describe: "(...) Por consiguiente, si tuviera algún sentido lo que dicen los poetas, y la divinidad fuese por naturaleza envidiosa, aquí parece que se aplicaría principalmente, y serían desdichados todos los que en esto sobresalen. Pero ni es posible que la divinidad sea envidiosa (sino que, según el refrán, mienten mucho los poetas), ni debemos pensar que otra ciencia sea más digna de aprecio que ésta. Pues la más divina es también la más digna de aprecio. **Y en dos sentidos es tal ella sola: pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino.** Y ésta sola reúne ambas condiciones; pues Dios les parece a todos ser una de las causas y cierto principio, y tal ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente. Así, pues, todas las ciencias son más necesarias que ésta; pero mejor, ninguna." ARISTÓTELES: *Metafísica de Aristóteles*, 2 ed. Trad. Trilingüe (greco-latino-española) Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998. [*Metaphysicorum liber I*, 2, 983-5/10] p. 16-17

<sup>564</sup> "No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues ¿cómo podría ser despertada a actuar la facultad de conocer sino mediante objetos que afectan a nuestros sentidos y que ora producen por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento la capacidad del entendimiento para comparar estas representaciones, para enlazarlas o separarlas y para elaborar de este modo la materia bruta de las impresiones sensibles con vistas a una conocimiento de los objetos denominado experiencia? Por consiguiente, en el *orden temporal*, ningún conocimiento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella. Pero, aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por eso procede todo él *de* la experiencia. En efecto, podría ocurrir que nuestro mismo conocimiento empírico fuera una composición de lo que recibimos mediante las impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer produce (simplemente motivada por las impresiones) a partir de sí misma. En tal supuesto, no distinguiríamos esta adición respecto de dicha material fundamental hasta tanto que un prolongado ejercicio nos hubiese hecho fijar en ella y nos hubiese adiestrado para separarla. Consiguientemente, al menos una de las cuestiones que se hallan más necesitadas de un detenido examen y que no pueden despacharse de un plumazo es la de saber si existe semejante conocimiento independiente de la experiencia e, incluso, de las impresiones de los sentidos. Tal conocimiento se llama *a priori* y se distingue del empírico, que tiene fuentes *a posteriori*, es decir, en la experiencia." KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [I. DISTINCIÓN ENTRE EL CONOCIMIENTO PURO Y EL EMPIRICO, "La arquitectónica de la razón pura", A 1-A 2/ B 2], p. 41-42

Por consiguiente, la presunta Filosofía del Derecho se designa a través del universo del ser y su autonomía, fundación o estatuto está en el naturalismo (Filosofía Jurídica, sentido amplio).<sup>565</sup> Universo del deber ser y su autenticidad: fundamento o quehacer: está en el empirismo (Filosofía del Derecho, sentido estricto).

Y, aparte, la real Filosofía del Derecho se la toma por el universo del deber ser y su autonomía, en verdad, fundación o estatuto está en el naturalismo (filosofía jurídica, sentido amplio) como límite absoluto de dibujo de sus principios y causas. Desde ahí, el alma se expande bajo el integral conocimiento de sus límites que, como ya enseñado, es el Orden en torno de hombre. El hombre es propiedad de sí o, según la terminología ya dicha, es sobre «sí propio». Universo del ser y su autenticidad: fundamento o quehacer: está en el empirismo (Filosofía del Derecho, sentido estricto) así que es posibilidades de expansión absoluta, a pesar de la tajante Orden, como ordenamiento que trasciende más allá del hombre como propiedad de sí que, por efecto, es el hombre como humanidad y proyecto de Civilización, más allá de su propia dimensión de concordia «cuerpo y alma», es decir, la finalidad de tornarse historia y evolución de hombre.

Aquí es importante notar que el universo de trascendencia es el derecho, pues que está en el universo del ser. El universo de inmanencia, a su parte, está en la filosofía. La consumación absoluta es el trabajo de historia como evolución cosmopolita, la conquista del hombre pues, por encima del misterio del mundo y el misterio de la vida, lo que significa echar no sólo la búsqueda por la prueba de Dios o su problema, sino que la dependencia del propio misterio que, como sentido, define el hombre.<sup>566</sup> Dicho por otras palabras, el hombre se arroja más allá de su

---

<sup>565</sup> De acuerdo con Nicol, cuando “se proyecta la reforma de la filosofía, debe reconocerse de inmediato que éste no es en verdad un proyecto, un plan de trabajo elaborado por el pensamiento con autonomía, o sea partiendo de sus propias motivaciones: es una tarea que se le impone desde afuera. Por esto, la reforma de la filosofía debe distinguirse de la revolución en la filosofía. Esta última es una operación teórica; es la propuesta que ofrece la originalidad de los pensadores ante las interrogaciones de una crisis interna. La revolución, como acto de re-volver, significa volver de nuevo (...) Lo nuevo sería la vuelta.” «Hombre Paradoja», más que una metáfora, se trata del argumento elemental sobre el estatuto filosófico tal cual se diseña posible, hoy. NICOL, Eduardo: La reforma de la filosofía. México: Fondo de Cultura Económica, 1980. p. 11

<sup>566</sup> Los problemas filosóficos, desde la existencia y de la persona referenciada, son comprendidos «problemas de comunicación», más que «problemas de intelección» de la realidad, a causa de que la estructura del «hombre paradoja tradicional» se pone intangible desde la persona «accionada trinidad», referenciada desde lo «mínimo existencial»: en suma, la ampliación de los conocimientos, ciencia y doctrina, no pueden ser justificados, al menos no «directamente», por la «metafísica» única y homogénea para todo conocer y saber. De ahí el problema de comunicación, que daña el «hilo conductor» filosófico, a saber, tal metafísica no engendra tal «estatuto filosófico» y viceversa, luego, «crisis». Y, aun, por qué el hombre no puede plantearse sin la «razón», en verdad «razón doble», la sotería de la razón ante la diversidad de los planos de realidad e inteligibilidad es lo único posible, se lo cree. Ocurre que el esfuerzo respecto a hacer de la «revisión» de la filosofía, un

perspectiva alma-cuerpo, así que se torna absoluto dibujo de las manos que dibuja, ahora, no sí propio, sino que «sí mismo»: este es el «desencanto moderno»<sup>567</sup> que, todavía, no se conquista. Metafísica y Filosofía no se condicionan, es decir, el sentido de naturaleza no engendra conocimiento para el hombre, tampoco se lo abarca según la unidad u Orden en torno de un sentido único y verdadero sobre lo natural y lo moral. En efecto, Metafísica y Humanidad es lo incondicional, desde que el hombre busque el sentido ante sí, así que no a través del problema sobre Dios,<sup>568</sup> o sea, ante el sentido de su vida.<sup>569</sup>

---

aplazamiento del proceso de revitalización de la secularización, mientras que se pone alberga a la propia reforma del estatuto filosófico como «doctrina científicamente universal», se establece, a final, la situación, muchas veces «límite», de la «crisis» de las disciplinas ante los guiones de las realidades que de antemano ya se los tiene demasiado fragmentados: y esto «más allá» de la herencia del hombre como «proceso histórico lineal», además de convocar la existencia y sus rebotes como campo de definición metafísico, más que científico. La crisis, en realidad, no es oriunda de los objetos de los conocimientos tampoco de la manera que se los torna asequibles. La «crisis» es un axioma filosófico que se manifiesta desde el universo moral: decurre de la propia acepción de que los problemas filosóficos son problemas de comprensión existencial entre los hombres que una misma existencia comparten, todavía. La «contradicción» o la «no adaptación o encasillamiento» de teorías para con sus prácticas o viceversa es cuestión «mediatamente» filosófica e «inmediatamente» moral: un aparato propio del impulso del hombre respecto a sí mismo. Lo que parece materia de cuño «etéreo o espiritual», en realidad, es el señal del hombre tal cual más que habitante de la Tierra, «membresía» de «lo existente». Si esta filosofía tiene el hombre como «pretexto», por claridad, es de ahí se funda la «crisis» fatal: «crisis» es sinónimo de «hombre *versus* humanidad». El hecho de asumirse esa relación desde el problema «divino», además de la toma del «cristianismo» como elemento secular de este mismo «divino», desconcierta la propia paradoja que impulsa esta relación: la introducción de una relación heterónoma, en caso «hombre es porque hay Dios», además de su insustancial manutención, — porque inquietada a través de la asunción del conocer reducido «racional» ante la introducción de la comprensión de la existencia como «caos o orgía» —, se flamea «crisis» epistemológico. Conocer racionalmente lo que se tiene es «no razonable». Ante la «crisis» de conocimiento, las herramientas de la «naturaleza divina», «imago Dei», no son suficientes para la consumación de los designios de esta «naturaleza», «copula mundi», distendidos desde el universo moral: este «desarreglo» no es «crisis» sino que el impulso de las «paradojas» según el engranaje de la Tierra, desde el hombre y su humanidad. Sin embargo, en otra vía, el impulso «hombre *versus* humanidad», confeccionado desde Dios, es decir, la paradoja «hombre *versus* divino» o «hombre paradoja tradicional», hace con que, la mediación de la comprensión del problema filosófico como cuestión comunicativa, se reduzca, finalmente, aporético, lo que basa la propia actitud filosófica.

<sup>567</sup> “(...) la moral comprende todas las acciones públicas y privadas; es una guía en todos los pasos de su vida, en todas sus relaciones con sus semejantes, y la legislación no puede hacer esto, y aunque pudiera, no debería tener una intervención continua y directa sobre la conducta de los hombres. La moral ordena a cada individuo hacer todo lo que es ventajoso a la comunidad, incluyendo en ello su utilidad personal; pero hay muchos actos que son útiles a la comunidad y que sin embargo no debe ordenar la legislación, con hay muchos actos nocivos que la legislación no debe prohibir, aunque los prohíba la moral: en una palabra, la legislación tiene seguramente el mismo centro que la moral; pero no tiene la misma circunferencia... la expresión Derecho real y verdadero siempre es usada en un sentido legal, pero la de Derecho natural se usa muchas veces en un sentido antilegal, como cuando se dice, por ejemplo, que la Ley no puede ser contraria al Derecho natural; en este caso la palabra Derecho se toma en un sentido superior a la ley y se reconoce un Derecho que ataca a la ley, que la derriba y la anula. En este sentido antilegal, la palabra Derecho es el mayor enemigo de la razón y el más terrible destructor de los gobiernos. (...)” BENTHAM, Jeremy: Tratados de legislación civil y penal. Magdalena Rodríguez Gil. Madrid: Nacional, 1981. p. 75; 94

<sup>568</sup> “A nadie se le oculta la gravedad suprema del problema de Dios. La posición del hombre en el universo, el sentido de su vida, de sus afanes y de su historia, se hallan internamente afectados por la actitud del hombre ante este problema. Ante él pueden tomarse actitudes no solamente positivas, sino también negativas; pero en

Con ese motivo, la presunta Filosofía del Derecho es la síntesis entre universo del ser y universo del deber, así que si los conocimientos están colgados a la condición Filosofía y Saber especulativo, la predominancia está en la naturaleza, la cual posee peso mayor si comparada a lo moral. Naturalismo y empirismo respecto a ella son métodos de conocimiento de su autenticidad y autonomía en función de sus finalidades.

Por consecuencia, el iusnaturalismo es el discurso de fundación de la ley civil o derecho positivo, luego, el derecho positivo sólo refleja justicia, si está según las virtudes y valores del hombre como sujeto.<sup>570</sup> Desde aquí, el tema del «estado de

---

cualquier caso el hombre viene íntimamente afectado por ellas. (...) Junto a esta impresión de evidente gravedad, de gravedad insólita, que tiene el problema de Dios para el hombre, hay que subrayar, en contraste agudo con ella, otra impresión: la turbiedad y confusión con que se baraja en la vida contemporánea, no ya el problema y sus soluciones, sino hasta el vocablo y el concepto de Dios. Por un lado, las acritudes y los antagonismos políticos que se ciernen sobre el planeta en todas las partes del mundo, hacen de la expresión “Dios” el exponente de actitudes públicas. Por otro lado, la sobreabundancia de cierta literatura de carácter psicológico o psicoanalítico, y toda una serie de congruencias positivas entre la idea más o menos vaga y confusa de Dios y ciertos momentáneos conceptos de la ciencia positiva; finalmente, trabajos de pseudo-miticismo colectivo..., constituir uno de esos vocablos que designan más que una realidad precisa, una nebulosa indefinida, turbia y confusa al margen de nuestra vida. **De esta situación es menester partir y afrontar desde ella al problema de Dios. Puede hacerse por innumerables vías. Pero ante todo es necesario hacerlo por la más inocua e inocente: por la vía intelectual, más concretamente, por la vía filosófica.** Esta vía es, en realidad, la más enojosa de todas, porque está llamada a no satisfacer por completo a casi nadie. Ni a los que profesan una fe religiosa, porque suponen, con cierta razón, que por esta vía no van a encontrar todo lo que el hombre busca en Dios. Ni a los no creyentes, porque por muchos razonamientos no se trata simplemente de cohonestar con razones intelectuales una creencia positiva, previa a todo razonamiento, que tiene raíces anteriores a la intelección y ajenas a ésta.” [letra negrita añadida] ZUBIRI, Xavier: Naturaleza, historia, Dios. 8 ed. Madrid: Editora Nacional, 1981. p. 343-344

<sup>569</sup> “(...) la finalidad de esa ética pública es establecer criterios para que los espacios sociales, ámbitos del Poder y del Derecho, estén abiertos a la realización de proyectos de humanidad, es decir, al establecimiento libre de planes de vida para todas las personas. Hablar de ética procedimental no quiere decir que no existan unos valores materiales, y unos fundamentos, con contenido y orientaciones. Ética procedimental no es sinónimo de una cáscara vacía. La idea de dignidad humana, y los cuatro valores, especialmente el central de la libertad matizada y potenciada por la seguridad, la igualdad y la solidaridad, supone un modelo que limita y excluye a otros. Lo que queremos decir es que esos contenidos no marcan conductas y comportamientos orientados o dirigidos desde ellos, respecto a la elección de planes de vida de los ciudadanos, aunque pueden fijarles obligaciones positivas generales, con la misma finalidad, que prolongue o complete la de la ética pública respecto al comportamiento y a las obligaciones de los poderes y de los funcionarios. Son pues los poderes públicos y también los operadores jurídicos, jueces, funcionarios, etc.; y también los ciudadanos, cuando desempeñen papeles que ese ámbito, los que deben asumir esos contenidos que alimentan la ética procedimental del poder y del Derecho. Precisamente así se evitan las invasiones de la ética privada y se garantiza la libre elección de planes de vida y el ejercicio de la autonomía, la independencia y la libertad moral. Esta ética pública señala qué deben hacer los poderes, las autoridades y los funcionarios, quiénes pueden y son competentes para hacerlo y con qué procedimientos, precisamente para que los ciudadanos sean libres en la orientación de su moralidad privada. Sus contenidos arraigan en la dignidad de la persona a la que ayudan en su desarrollo, desde los valores, los derechos y los principios de organización para que pueda desenvolver todas sus potencialidades.” PECES-BARBA, Gregorio: Ética pública y derecho. Discurso de recepción en la real academia de Ciencias Morales y Políticas. Imprenta del Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1993, p. 30.

<sup>570</sup> “A partir del conjunto de preceptos de la literatura ético-jurídica y del desvelamiento de la lógica política profunda de la sociedad precontemporánea... Las sorpresas, por lo que respecta a las actitudes dominantes, acaban. Todo se vuelve lógico y previsible. ¿Por qué? Desde luego, **la teología moral y el derecho**

naturaleza» resulta fundamental.<sup>571</sup> Iusnaturalismo debe preformarse, entonces, en «un trabajo filosófico que trata de construir la historia universal con arreglo a un plan de Naturaleza que tiende a la asociación ciudadana completa de la especie humana, no sólo debemos considerarlo como posible, sino que es menester también que lo pensemos en su efecto propulsor».<sup>572</sup>

---

representan, en la Edad Moderna, una tradición largamente sedimentada. Es decir, una tradición en la que se recogen esquemas culturales de representación del hombre y del mundo muy experimentados y consensuados. La continua discusión intelectual de un mismo universo literario puso a prueba la capacidad de consenso de las interpretaciones y de las lecturas y su adecuación a los datos vividos. Por otro lado, el mismo carácter provector de la tradición hizo que absorbiera los esquemas más fundamentales de aprehensión y creara parrillas de distinción y clasificación, maneras de describir, constelaciones conceptuales, reglas de inferencia, patrones de valoración. Esquemas que se habían incorporado al lenguaje, que se habrían popularizado en una literatura vulgar o en tópicos y brocados, que se exteriorizaban en manifestaciones litúrgicas, en programas de imágenes, en prácticas ceremoniales, en dispositivos arquitectónicos. Y que, por esta razón, habían ganado una capacidad de reproducción que superaba a la que se derivaba de los textos originales. **La tradición literaria teológica, ética y jurídica constituía, así, un *habitus* de autorrepresentación** de los fundamentos antropológicos de la vida social. En este sentido, su acción configuradora precedía incluso a cualquier intención normativa, puesto que lo que más bien se desprendía necesariamente de ella era la inexorable inculcación de una completa panoplia de herramientas intelectuales básicas, por ser imprescindibles para la aprehensión de la vida social.” [letra negrita añadida] HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 46-47

<sup>571</sup> “Sin perjuicio de las particularidades propias de cada autor, el iusnaturalismo moderno... adquirieron una típica modalidad... Es característica del iusnaturalismo moderno la distinción entre un *status naturalis* (estado natural) del hombre, que sería el estado anterior a la sociedad, y un estado posterior o estado del hombre en sociedad (*status civilis* o estado civil). **Cada autor describió de modo diverso estos estados — hay quien los entendió como históricos y quien como hipotéticos; para unos el estado natural fue un estado de paz, para otros lo fue de guerra —, pero la idea fundamental es la de que el hombre, en estado natural, no fue un ser que vivió en sociedad, sino un *individuo absoluto* (individualismo) en estado asocial, soberano de sí, titular de todo posible derecho. El estado civil o estado de sociedad provino del hecho de que los hombres se unieron voluntariamente en la sociedad política. El hombre es, pues, un ser sociable, capaz de vivir en sociedad, pero no es ya *socio* por naturaleza. Esta idea tiene un origen filosófico conocido. Se trata del nominalismo, que niega cualquier entidad a los universales. Según el nominalismo no existen, en el plano real, nada más que los individuos, siendo la especie y el género, o puros conceptos, o simples nombres. La especie humana, en consecuencia, no tiene ninguna realidad, pues en la realidad no existen más que los individuos aislados. Por lo tanto, la sociedad humana no puede basarse en la realidad de la especie, o sea, no puede ser un hecho natural; ha de derivar del consentimiento de los hombres. A su vez la sociedad no es el entramado de comunidades y sociedades menores, sino una agrupación de individuos. Aunque sólo la especie no basta para comprender la sociabilidad natural del hombre y su alcance ético, sin la realidad de la especie la sociabilidad no tendría fundamento natural.” [letra negrita añadida] HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 260-261**

<sup>572</sup> “**un trabajo filosófico que trata de construir la historia universal con arreglo a un plan de Naturaleza que tiende a la asociación ciudadana completa de la especie humana, no sólo debemos considerarlo como posible, sino que es menester también que lo pensemos en su efecto propulsor... Si partimos de la historia griega... si perseguimos su influencia en la formación y desintegración del cuerpo político del pueblo romano, y así hasta nuestros días... se descubrirá un curso regular de mejoramiento de la constitución estatal en éste nuestra parte del mundo.... un hilo conductor que no sólo puede servir para explicar este juego tan enmarañado de las cosas humanas, o para un arte político de predicción de futuros cambios políticos... sino que... se puede marcar una perspectiva consoladora del futuro en la que se nos represente la especie humana en la lejanía como ya llegando, por fin, a ese estado en que todos los gérmenes depositados con ella por la Naturaleza se pueden desarrollar por completo y puede cumplir con su destino en el mundo(...)**” [letra negrita añadida] KANT, Immanuel: Ideas para una historia

Sobre la dicha real Filosofía del Derecho, ésta es la síntesis entre universo del ser y universo del deber, así que si los conocimientos está colgados a la condición Filosofía y Conocimiento práctico, la predominancia está en lo moral, la cual posee peso mayor si comparada a lo natural. Naturalismo y empirismo respecto a ella son métodos de conocimiento de su autenticidad y autonomía en función de sus finalidades.

Como resultado, el iuspositivismo es el discurso de fundamentación de la ley natural o derecho natural como lo a priori de lo formal-jurídico, es estadio de evolución de la naturaleza, luego, el derecho positivo refleja Justicia, a medida que, asegurando virtudes y valores del hombre como sujeto, se lo garantiza lo suficiente para tornarlo persona. El tema del «pacto social» o abandono del «estado de naturaleza» se pone crucial.<sup>573</sup>

Por lo tanto, desde el diagnóstico de la crisis de la Filosofía del derecho, ella es sujeto-persona, síntesis que desemboca aclararse desde el iusnaturalismo y iuspositivismo. Respecto el punto de vista práctico, la retórica sobre ambos, unidos o aislados, son provechosos, pues que conciertan el sentido de lo justo y de la Justicia. Todavía, no sirven para aclarar la cuestión de la autonomía y autenticidad de esta Filosofía del Derecho, sino que se la fragmenta.

En absoluto, para los iusfilósofos contemporáneos, el problema es que el sentido de Justicia y de lo justo supera cualquier concierto de iusnaturalismo o iuspositivismo. Desde ahí la Filosofía se desconcierta como estatuto, lo que se siente respecto a la incompetencia para preformar único sentido para el derecho, su objeto, luego, crisis de quehacer o nihilismo jurídico.

---

universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia. Trad. Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994. p.61-63

<sup>573</sup> "Entre todos los contratos por los que un conjunto de personas se unen para formar una sociedad (*pactum sociale*), el contrato que establece entre ellos una *constitución civil* (*pactum unionis civilis*) es de índole tan peculiar que, aunque desde el punto de vista de la *ejecución* tenga mucho en común con todos los demás (que también está orientados a promover colectivamente un fin cualquiera), se diferencia esencialmente de todos ellos en el principio de su institución (*constitutionis civilis*). La unión de muchas personas en orden a cualquier fin (fin común que todos tienen) se halla en todo contrato social; pero la unión de estas personas que es fin en sí misma (fin de *cada uno debe tener*), por tanto la unión en todas las relaciones externas, en general, de los hombres — que no pueden evitar verse abocados a un influjo recíproco —, es un deber primordial e incondicionado; tal unión sólo puede encontrarse en una sociedad en la medida en que ésta se halle en estado civil, esto, en la medida en que constituya una comunidad. Ahora bien: este fin que en semejante relación externa es en sí mismo un deber, e incluso la suprema condición formal (*conditio sine que non*) de todos los restantes deberes externos, viene a ser el *derecho* de los hombres bajo *leyes coactivas públicas*, mediante las cuales se puede atribuir a cada uno lo que es suyo y garantizarlo frente a una usurpación por parte de cualquier otro." KANT, Immanuel: Teoría y práctica. Trad. M. F. Pérez López y Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1993. [II. DE LA RELACIÓN ENTRE TEORÍA Y PRÁCTICA EN EL DERECHO POLÍTICO] p. 25-26

De todas formas, para la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja, la Filosofía del Derecho no es estatuto tampoco quehacer, sino que un mecanismo de ajuste político y social, así que no puede ser tomada crisis, pues que no se concierta como síntesis entre ciencia y jurisprudencia iusfilosóficas.

A tal efecto, el discurso secular moderno en torno a lo jurídico no se la elaboró para ser estatuto y quehacer en torno a una finalidad predeterminada. Todo lo contrario. Derecho Natural, así como Derecho Positivo, no es sinónimo de iusnaturalismo tampoco iuspositivismo o una mezcla como el relativismo, entre uno y otro.<sup>574</sup> Desde entonces, para los filósofos contemporáneos iusnaturalismo y iuspositivismo son ciencias que versan sobre la fundamentación justa y ecuánime del estatuto y quehacer de la Filosofía del Derecho, incluso sus métodos, procesos y procedimientos, así que se trata de una herramienta para concertar el sistema jurídico desde lo natural que se ejercita a través de toda aportación moral y civil, ahora positivada, como extensión de lo natural, a través de la historia.

---

<sup>574</sup> “Con el s. XVI se inaugura un periodo de cerca de tres siglos durante los cuales el derecho natural jugó un papel relevante en determinados aspectos del pensamiento. Por un lado, a él se acudió para encontrar solución a problemas cruciales del momento: la tolerancia y la libertad de las conciencias como resultado de las guerras de religión; las relaciones con los nuevos pueblos de la América recién descubierta y la subsiguiente colonización, así como la libertad de navegación y de comercio — dando de este modo nacimiento al derecho internacional —; las bases para la organización de la vida social en una Europa en transformación, etc. Por otra parte, la lucha entre el absolutismo y el naciente constitucionalismo, la también naciente teoría de los derechos del hombre, algunas cuestiones como el tiranicidio, etc., incidieron igualmente sobre el derecho natural, del que tomaron pie no pocos tratadistas de filosofía política para dar fundamento a sus sistemas. Puede hablarse, para estos tres siglos, de una época aurea del derecho natural, de una época de esplendor — por ejemplo, en el s. XVII se crearon en las Universidades alemanas las primeras cátedras de Derecho Natural, como disciplina independiente, dando lugar a su extensión al resto de las Universidades europeas —, mas al mismo tiempo encierra la semilla de una posterior época de desinterés hacia él por parte de amplios sectores de la ciencia jurídica, que comenzará en el s. XIX. Por un lado, la teoría del derecho natural se fragmentó en diversas corrientes que lo entendieron de diferente forma. Mientras la que podemos llamar concepción clásica — especialmente en su versión más pura y correcta: la aristotélica-tomista — perdió posiciones en la Europa protestante, en esta parte de Europa cobró auge la dirección *moderna*. Por otro lado, la cultura conoció un **progresivo alejamiento de las bases metafísicas que condujo al positivismo**. Este proceso tuvo su origen en varios factores: a) en primer lugar, en la filosofía, que se orientó — sobre todo a partir de Descartes — hacia la subjetividad y, más adelante, tomó un sesgo cada vez más antimetafísico con el empirismo y el utilitarismo; b) en segundo lugar, en la mentalidad burguesa con su ideal de una felicidad sensible e intramundana; c) en tercer término, en el progresivo antropocentrismo, con sus secuelas de agnosticismo y relativismo, que exaltan al hombre como centro del universo y relativizan la verdad objetiva, sustituyéndola por la opinión subjetiva. En relación a nuestro objeto, lo más remarcable es que las diferentes escuelas no mantuvieron simples divergencias de matices dentro de una noción común de derecho natural, sino diferencias notables y aún radicales en la idea misma del derecho natural. El tránsito, desde la doctrina del derecho natural clásico a la que ha pasado a llamarse de doctrina *moderna* del derecho natural, no fue brusco y como abriendo de pronto un abismo. Se trata más bien de un proceso que mantuvo ciertas líneas de continuidad. Hay sí — avanzado el proceso — una ruptura, pero el foso fue abriéndose lentamente. **El punto clave del proceso puede situarse en el cambio, desde una concepción trascendente del derecho natural, hacia una concepción inmanente al hombre, de acuerdo con un proceso cultural generalizado, que tuvo su desarrollo, sobre todo, en los países dominados por el protestantismo.**” [letra negrita añadida] HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. 215-216 p.



En realidad, los dos, — iusnaturalismo y iuspositivismo —, se ponen como hermenéutica de hombre y humanidad en torno a lo jurídico, a través de la conducción del sentido de naturaleza y cómo esta se comprende viva desde el interior de la ciencia y jurisprudencia jurídicas, desde los fines elegidos por la sociedad, lo que es la «teoría de la modernización» o la «sacralización del presente».<sup>575</sup> O sea, iusnaturalismo y iuspositivismo suelen ser discursos sobre el sentido de lo natural en el universo jurídico, así que, a la proporción que ensayan lo natural según la evolución del Derecho Natural, son ciencia hermenéutica e histórica sobre la evolución del derecho, es decir, el derecho es natural (imago Dei) e histórico (copula mundi).

Por lo dicho, iusnaturalismo y iuspositivismo está para sostener la presunta filosofía del derecho. Por consecuencia, la falencia científica alcanza tanto el iusnaturalismo como el iuspositivismo tan pronto no den cuenta sobre decir lo que es lo justo y la Justicia. Para así decirlo, ambos son métodos científicos de fijación de la unidad de lo jurídico. A la soma, los dos son los puentes de incondicionalidad entre Derecho Natural y Derecho Positivo, gracias al valor de la Justicia y de lo justo, es decir, si el vínculo entre Derecho Natural y derecho positivo es incondicional, bajo el punto de vista de uno no existir si el otro, es a causa del elemento de la Justicia como conector de valor y medida entre ambos: “esta incondicionalidad de sus exigencias no sólo aparece como una nota central en el ámbito del jurídico, registrable por medio del examen fenomenológico, sino que trata, además, de una propiedad que merece ser defendida, sostenida y reafirmada. En efecto, el carácter indisponible de derechos y deberes jurídicos requiere no sólo de una verificación teórica, sino también de una propuesta práctica, que debe ser propugnada y preservada; según esta última, existe en el derecho un núcleo último

---

<sup>575</sup> “En fin, la historia promueve una **sacralización del presente, glorificado como meta, como el único horizonte posible de la evolución humana, y ha inspirado la llamada «teoría de la modernización», que propone una política del derecho basada en un patrón universal de evolución. En dicho patrón el modelo de organización política y jurídica de las sociedades de Occidente (derecho legislado, codificación, Justicia estatal, democracia representativa, etc.) es propuesto como un objetivo universal de evolución sociopolítica, paralelo a apertura del mercado en el plano de las políticas económicas ... la historia progresiva (...) la «naturalizadora» y la «progresista» — de sacralización del derecho actual por medio de la utilización de la historia se apoyan en una cierta forma de contarla. De hecho, las materias históricas relevantes son identificadas a partir de conceptos y problemas contemporáneos. Esto lleva a una perspectiva deformada de la historia, en la que los objetos y las cuestiones son interpretados según el modo de ver y de concebir el derecho en nuestros días. De este modo, el presente se impone al pasado; pero, además, el pasado se torna prisionero de categorías, problemas e inquietudes del presente, perdiendo su propia espesura y especificidad, su manera de imaginar la sociedad, de ordenar los temas, de plantear las cuestiones y de resolverlas.” [letra negrita añadida] HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p.19-20**

de juridicidad no construida por la razón o convención humanas, cuyo resguardo compete en especial a los juristas, y que se funda en la dignidad humana, para cuya realización práctica existe el derecho. Esta afirmación es el “centro modular” de la teoría del Derecho Natural, ya que “tras su Renacimiento— afirma Günther Ellscheid — importa más que nunca afirmar y asegurar la indisponibilidad del derecho. Precisamente en contra la doctrina del positivismo legalista, según la cual corresponde al Estado la disponibilidad sobre el derecho, el Derecho Natural pretende impedir (real o, al menos, normativamente) la posibilidad de que la legislación manipule al derecho. Ahora bien, esa indisponibilidad para los hombres de un núcleo de juridicidad intrínseca, sobre el que ni el legislador, ni el juez, ni nadie pueden disponer, requiere de una fundamentación proporcionada a esa misma indisponibilidad; efectivamente, la fundamentación de una norma deónticamente absoluta e inexcusable ha de ser también de algún modo absoluta; la conocida regla lógica según la cual la conclusión de un razonamiento no puede ser más “fuerte” que sus premisas invalida cualquier pretensión de fundar relativamente preceptos absolutos, es decir, de justificar racionalmente normas inexcusables a partir de proposiciones condicionales, hipotéticas o meramente probables. Dicho de otro modo, unas normas o preceptos cuyo contenido resulta indisponible e inmanipulable por el hombre sólo pueden fundamentarse en afirmaciones acerca de realidades también indisponibles, al menos en cierta medida, para los hombres. Es por ello que el ya citado Ellscheid afirma que “la idea de la indisponibilidad del derecho siempre se ha considerado inherente a la idea del Derecho Natural, pues la naturaleza siempre se ha entendido como “el ente no establecido por la *praxis* humana”. Esto significa que la fundamentación, completa y suficiente, de un núcleo de indisponibilidad en el derecho, ha de revestir necesariamente carácter objetivo, en el sentido de remitir a una realidad completamente “otra” respecto del sujeto.”<sup>576</sup>

De modo distinto, para la filosofía del hombre paradoja, iusnaturalismo y iuspositivismo son discursos de carácter retórico y, luego, sirven para ocultar o disfrazar la real filosofía del derecho.

El argumento es que la Filosofía del Derecho no expresa una Civilización Jurídica. En especial porque bajo su encargo, tiene que sostener pacífica la paradoja de ser «la síntesis del universo del ser y deber ser» y, mientras, «estar a

---

<sup>576</sup> MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 124-125

contenido respecto al objeto, que siquiera se lo es definible, hacia la finalidad de dar unidad y Orden» a la dimensión humana.

Por consecuencia, la falencia científica no alcanza el iusnaturalismo tampoco el iuspositivismo pues que, además de su recurso ficcional, lo que se entiende como crisis es solamente el reconocimiento de esta esquematización secular moderna sobre lo jurídico.

En otras palabras, el derecho es natural e histórico, así que el concepto de justo o Justicia de ahí debe revelarse. Iusnaturalismo y iuspositivismo, luego, es retórica respecto a doblegar tanto la falta de unidad de lo jurídico, como la falta de fundamentos naturales para engendrar las leyes civiles, y, luego, la propia Filosofía del Derecho que, a su parte, no presenta la relación filosofía y derecho desde la aportación natural que, gracias a la evolución de la tarea histórica en torno al hombre y humanidad, se ha fijado Filosofía del Derecho.

De todas formas, si hay un hilo conductor entre hombre y humanidad en torno a lo jurídico, avalado por la naturaleza, incluso como la humana, la aportación de la costumbre y de la tradición debe ser llevada en cuenta<sup>577</sup>, aunque se reproche la exégesis moderna, como obra la «propedéutica» en cuestión. Resumiendo, la Filosofía del Derecho es la historia de las ideas iusfilosóficas según la dimensión

---

<sup>577</sup> **“La costumbre constituye una fuente del Derecho caracterizada por su gestación espontánea. Consiste — dice Roubier — en reglas fundadas en la experiencia, que corresponden a las necesidades de la vida en sociedad y son espontáneamente seguidas por la práctica jurídica.** Puede decirse que la costumbre jurídica surge cuando un determinado modo de proceder se ha acreditado socialmente como ventajoso por sus resultados. No es una mera repetición de actos o conductas (sentido que alcanza a todo tipo de “usos sociales”), sino que constituye *un modo de proceder arraigado en la comunidad por su habitual observancia y que tiene contenido jurídico*. Queremos decir que las reglas que integran la costumbre (*Derecho consuetudinario*) recaen sobre sectores de la realidad social que, atendidas las circunstancias de la comunidad en cada tiempo y lugar, exigen o merecen una reglamentación jurídica. Esto imprime a las reglas consuetudinarias un carácter que por ejemplo no ostentan los usos convencionales de cortesía, por grande que sea su arraigo social. Cuando una persona actúa de conformidad con una costumbre jurídica, de alguna manera lo hace con la convicción de que no debía haber actuado de otra forma y que, si lo hubiera hecho, habría incurrido en violación de una verdadera regla de Derecho. No obstante, no creemos que se pueda decir que la costumbre encuentra el fundamento de su obligatoriedad en una especie de voluntad implícita por parte de los miembros del grupo. Lo que convierte a la costumbre en verdadera reglas jurídica es precisamente lo contrario: el que, como cualquier otra norma de Derecho, gobierna las situaciones que están bajo uso exista, que sea duradero y, por supuesto, que verse sobre una situación o relación necesitada de solución jurídica (que a ley no proporciona)... Es evidente que la costumbre es una fuente de Derecho que reviste garantía de autenticidad. La propia sociedad engendra reglas jurídicas que son acatadas mayoritariamente aunque no haya autoridad ninguna que imponga su obligatoriedad. Esta es, sin duda, la gran bondad de la costumbre, el rasgo que la hace tan atractiva para ciertas doctrinas jurídicas.” [letra negrita añadida] DE ÁNGEL YAGÜEZ, Ricardo: Una teoría del derecho. (Introducción al estudio del Derecho). 6 ed. Madrid. Civitas, 1993. p. 270

secular moderna.<sup>578</sup> Pero no es el pensamiento iusfilosófico sin más, aunque este reconocimiento se la cueste la propia autonomía y autenticidad científica.

Sin duda que todo el arreglo iusfilosófico es fuente de su carácter paradójico, cuya causa está la confección de la «razón doble» una síntesis de hombre y humanidad que, a su turno, conlleva Civilización gracias a la nota de encajar el mundo para, luego, mejor manejarlo, como condición de la existencia humana. La filosofía en cuanto «ciencia como conciencia» no es invención moderna. Sin embargo la filosofía en cuanto síntesis y ciencia, «conciencia según la experiencia», indudable que lo es.

En verdad, hace falta hoy el rigor intelectual e intelectivo, pero no más bajo la sesgada versión de «la nada» secular moderna para todos los episodios del testimonio de hombre y humanidad a lo largo de los años.

Desde otros términos, si hace falta «qué es Filosofía del Derecho hoy», según «la filosofía del hombre paradoja» como propedéutica, se trata de engendrar la comunicación entre filosofía y derecho como crítica y proposición.

Respecto a la crítica, se crítica el marco filosófico actual que «revisa y reforma» las bases antropológicas y filosóficas conceptuales jurídicas del discurso moderno según una «historia del derecho evolucionista». Desde ahí es que se intenta «rescatar» la relación entre filosofía y derecho, a causa que se comprende la Filosofía del Derecho y, luego, el Derecho Natural como su esencia, la sinonimia de

---

<sup>578</sup> “Los **Principios metafísicos de la teoría del Derecho**, fruto así de cerca de dos decenios de reflexión continuada, alcanzan inmediatamente una difusión y una resonancia como pocas obras en la historia de la literatura jurídica. Los últimos representantes del **racionalismo iusnaturalista wolffiano** ven en la construcción estrictamente formal del ideal jurídico por Kant una nueva y definitiva posibilidad para la deducción abstracta del edificio entero del derecho natural; de otra parte, el naciente **empirismo jurídico**, que, desde Montesquieu, imprime su sello a toda la segunda mitad del siglo, hace suya la fundamentación kantiana del valor vinculante del Derecho positivo, convirtiendo también la teoría crítica del Derecho en base filosófica de su propia doctrina. Así, desde dos puntos de vista radicalmente contrapuestos, la filosofía jurídica kantiana alcanza consagración, hasta adquirir el rango de filosofía jurídica por antonomasia en los años que de modo más hondo van a influir en el destino del pensamiento jurídico europeo... Veinte años después de la muerte de Kant, señalaba Baumbach ya el extraordinario influjo de su doctrina jurídica... Todos los filósofos del siguiente siglo que, de una u otra manera, se hallan en contacto con la gran corriente de la filosofía crítica, Fries, Fichte, Hegel, Schopenhauer, por no mencionar más que unos pocos, repetirán sus respectivos puntos de vista de condena de la obra kantiana. Es una actitud que alcanzará expresión definitiva y fundamentación consciente en el gran movimiento neokantiano de la segunda mitad del siglo. **La intención filosófica esencial en el neokantismo no es la comprensión histórica, sino la reconstrucción sistemática de la obra de Kant...** Desde hace más de tres decenios la teoría del derecho y el Estado kantiana ha avanzado el primer plano de la atención científica, y puede echarse de ver en claro su significación intrínseca como por determinar el lugar que ocupa en el curso de las ideas jurídicas. El punto de arranque de este nuevo interés por la filosofía jurídica kantiana puede situarse entre 1917 y 1920 con la publicación de un trabajo fundamental, la obra póstuma de W. Metzger sobre la teoría del Derecho y el Estado en el idealismo alemán...” [letra negrita añadida] KANT, Immanuel: Introducción a la teoría del derecho. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1978. p. 13-15; 19-20; 23

«Civilización lusfilosófica», cuyo quebranto se torna el pretexto de la dicha «crisis del derecho moderno» ante el jaque de nuevas demandas actuales, dichas contemporáneas, lo que es una continuidad fatalmente equivocada.

En efecto, el reconocimiento del quebranto no es causa de nihilismo tampoco efecto de la «nada» moderna, sino que el reconocimiento de que no es posible repartir el universo antrópico y, luego, sus consecuencias como los conocimientos, desde la perspectiva «cuerpo-alma». Lo que se tiene por “quebranto”, si se toma la historicidad y positivismo respecto lo jurídico, como trasfondo y orientación revisora es la “pérdida de la noción clásica de la ley natural”, “la aparición de la moderna noción de derechos humanos” y la “fundamentación inmanente del derecho”. Y como orientación reformadora se aporta, en resumen, “la crítica de la razón constructiva y sistemática” y “ausencia de fundamentos de la realidad jurídica.”<sup>579</sup>

---

<sup>579</sup> La modernidad éticojurídica suele ser delineada según las versiones a continuación: “**a) pérdida de la noción clásica de la ley natural** (...) el espacio antes ocupado por la ley natural será llenado por un “derecho racional” construido deductivamente por el sujeto a partir de postulados de su misma razón; esta y no otra es la fuentes de los modernos sistemas de “derecho natural”, que precedieron a la codificación, al constitucionalismo racional normativo y al “sistemismo jurídico” del siglo XX. **b) aparición de la moderna noción de derechos humanos** (...) la única justificación racional que puede darse en esta perspectiva a los derechos humanos radica en la “santidad” (Kant) que corresponde a la persona humana en virtud de su autonomía y de su racionalidad. “La modernidad de las declaraciones de derechos del hombre de finales del siglo XVIII... está necesariamente vinculada con la filosofía de la conciencia y la teoría del sujeto. Más aún, ellas son el testimonio de un acontecimiento irreversible en la historia de la filosofía: la transformación de la idea de naturaleza y el advenimiento del sujeto. **c) fundamentación inmanente del derecho** — ... la fundamentación del derecho y de los derechos ya no radica en la ley eterna de Dios, ni en la ley natural descubierta a partir de las estructuras de las cosas, sino pura y simplemente, ya sea en la razón del sujeto constructor (derecho natural moderno), ya sea en los simples mandatos del soberano (imperativismo, de Hobbes a Kelsen, pasando por Bentham y Austin... las normas de convivencia, ya sea porque construye un sistema jurídico racional, ya sea porque instituye, como a un artificio, a la autoridad que impera las normas. Y es en esta ruptura normativa de la modernidad con la trascendencia ontológica y noética donde se encuentra la raíz auténtica del positivismo jurídico, el que se hace epistémicamente posible sólo a partir de la más completa inmanentización de los fundamentos de los órdenes jurídico y moral.” (...) **La crítica postmoderna** (...) **a) crítica de la razón constructiva y sistemática** — negación de las posibilidades sistematizadoras y constructivas de la realidad que habían sido atribuidas a la razón... el abandono de los *grand récits*, es decir, las grandes narraciones, del discurso con pretensiones de universalidad, y el retorno de las *petites histoires* (...) Y ha perdido credibilidad la idea de un discurso, consenso, historia o progreso en singular; en su lugar aparece una pluralidad de ámbito del discurso y narraciones (...) **b) pérdida de la noción de sujeto** — (...) el sujeto no es más el dispensador de sentido de la realidad; y como, por otra parte, el sentido inherente de la naturaleza clásica no reaparece, no existe ya lugar donde escrutar el sentido del derecho: este termina por carecer de sentido... en el campo jurídico, la desaparición de las nociones de derecho subjetivo y de derechos humanos... el derecho es una realidad no autónoma, que necesita de un sujeto existencialmente autónomo para existir (...) el mundo del derecho se ha disuelto entonces en una red de relaciones meramente fácticas y sin sentido deóntico. **c) ausencia de fundamento de las realidades jurídicas** — ... fundamentación del derecho aparecen, en clave posmoderna, cuestionados en cuanto mero encubridores de dominación... los procesos de fundamentación o justificación racional de lo jurídico resultan substituidas por una “arqueología” o “genealogía” del derecho, que busca develar su origen encubierto en relaciones de mero poder. (...) tanto la realidad jurídica que se resume en relaciones de poder, como la resistencia a esas relaciones, también concebida como mera reacción fáctica o violenta, carecen de fundamento alguno — sea este trascendente o inmanente — y tampoco lo necesitan; se sostienen por sí mismos en cuanto poder fáctico; por lo tanto corresponde desechar por espurios, mistificadores o encubridores a todos los trabajos justificadores del

Por ende, el argumento es que la historia del derecho evolucionista es una estrategia de legitimación por falta de argumento respecto la falta de concordia entre los estatutos iusfilosóficos y sus quehaceres hacia la finalidad absoluta de Orden.

A tenor, el modelo que abarca la historia de las ideas jurídicas, según la historiografía evolucionista, es el concepto que anima los discursos de categoría moderna, aunque entre sus intelectuales se tenga diferencias de medio y métodos, pero no respecto a los fines.

Desde luego, la principal característica de este expediente está en la conducción histórica conforme una linealidad de ideas y la continuidad de categorías jurídicas, las cuales se prestan para legitimar el propio ámbito de la revisión de la relación filosofía y derecho, desde ahí preformada. Antonio Hespanha dice que “la historia jurídica se puede integrar en una estrategia de legitimación ligeramente diferente. De hecho, hay quien considera que es posible utilizar la historia para probar la linealidad del progreso (en este caso, del progreso jurídico): partamos de un modelo histórico evolucionista. O sea, de un modelo que conciba la historia como una acumulación progresiva de conocimiento, de sabiduría, de sensibilidad. En esta perspectiva, también el derecho habría pasado por una ruda fase juvenil. Con todo, el progreso de la sabiduría humana o los descubrimientos de generaciones sucesivas de grandes juristas habrían empujado el derecho, progresivamente, hacia el estado en que hoy se encuentra; estado que, desde esa óptica histórica, representaría un apogeo. En esta historia progresiva, el elemento legitimador es el contraste entre el derecho histórico, rudo e imperfecto, y el derecho de nuestros días, producto de un inmenso trabajo de perfeccionamiento, llevado a cabo por una sucesión de juristas memorables.”<sup>580</sup>

Por lo tanto, si rechazar la herencia no es posible ni deseable, al menos que se la tenga bajo mirada agregativa. Sin embargo las nuevas soluciones se concentren respecto el estatuto filosófico o el quehacer iusfilosófico, respectivamente, ciencia y jurisprudencia, como si el sentido del derecho fuese el acuerdo entre ambas en vista de los fines previamente elegidos.

---

derecho.” [letra negrita añadida] MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 106-114

<sup>580</sup> HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p.19 [letra negrita añadida]

Desde esta condición contemporánea, no se suele ser partidario de la creencia en rupturas y discontinuidades sobre esta versión histórica, la cual aprisiona la reflexión sincera sobre los presupuestos de la relación filosofía y derecho. Hace falta mirarla desde afuera: la gran narrativa se encuentra en los quebrantos, donde la cohesión de los discursos modernos no se completan y, tampoco, fingen completarse desde las viejas lagunas y antinomias, las cuales no es que no se ajustan específicamente hacia lo jurídico. Todo lo contrario. El justificante del desarreglo de los discursos modernos se los trasciende y, en un rato, se lo vuelve a tocarlo sin compás: la Filosofía del Derecho no es apogeo de Derecho Natural, así que, tampoco, la historia del Derecho Natural desde el mito de apogeo, puede encajar los límites y posibilidades de lo jurídico, según el propósito de una Civilización jurídica, más allá del sistema jurídico, al modo moderno.

En el fondo, no es el acuerdo entre ciencia y jurisprudencia que se hace elevar hacia lo jurídico. Todo lo contrario. La Civilización jurídica no es una conquista, pues que el discurso moderno secular ya se la tiene conquistada a través de la síntesis que es la razón doble y, luego, el traspaso ontológico respecto a la configuración de «la nada» moderna secular. Ciencia y Jurisprudencia o, a lo mejor, Orden y ordenamiento es que tiene, el uno al otro, la misión de conformarse según el proyecto de Civilización, así que el iusnaturalismo y iuspositivismo, al servicio de la legitimación de las condiciones de contacto entre estos, desde la Justicia y de lo justo como bandera, ensayan perfeccionarlos hacia al propósito, de muchas maneras.<sup>581</sup>

Ahora bien, la nada secular moderna conlleva el Derecho Natural, éste como sinónimo del pensamiento jurídico e iusfilosófico tal cual. En efecto, éste es el justificante respecto al hecho de que, prácticamente, toda la obra de los iusfilósofos contemporáneos gira en torno al «rescate» del concepto y «actualización» del sentido de «Derecho Natural».

En otra dirección, desde ahí la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja es crítica a medida que es doble ruptura con la «nueva ontología jurídica» o el intento de refundar el Derecho<sup>582</sup> desde la investigación crítica de la ciencia jurídica,

---

<sup>581</sup> “(...) como concepción que quiera explicar lo que es el fenómeno jurídico y la naturaleza del derecho, si no va acompañada de la referencia de una idea de Justicia, que es, al fin y al cabo, la que justifica el contenido de las respuestas que las normas jurídicas dan a la regulación de las relaciones sociales y a la solución de conflictos, y a los fines a cumplir con la existencia de un ordenamiento jurídico.” GARCÍA FERNÁNDEZ, Eusebio: Estudios de ética jurídica. Madrid: Debate, 1990. p. 39

<sup>582</sup> “Supuesta la inadmisibilidad del Derecho natural en sentido estricto, sustituido el contenido del viejo Derecho natural por el de los antiguos derechos naturales y los nuevos derechos humanos, ¿cabe pensar que no tiene

bajo el esfuerzo del iusnaturalismo racionalista<sup>583</sup> [*eadem ratio cum est in hominis mente confirmata et confecta est lex* — la ley es la propia razón, tal como reside y opera la mente del hombre.<sup>584</sup> Es decir, “por una parte, aparece como la necesaria

---

sentido hablar ya de Derecho natural? Creo que una respuesta afirmativa sería precipitada, pues es plausible opinar que los actuales herederos del Derecho natural, los derechos humanos, precisen una vez más recurrir a su progenitor en busca de una justificación que ya es imposible que sea la misma de antaño. ¿Qué queda, por tanto, de valioso en ese Derecho natural necesariamente renovado? Una idea y una serie de funciones.” GARCÍA FERNÁNDEZ, Eusebio: *Estudios de ética jurídica*. Madrid: Debate, 1990. p. 42

<sup>583</sup> El sentido de derecho se saca, luego, de la ciencia jurídica como sistema deductivo cuyos principios se orientan por el derecho natural: se trata de una «interpretación sistemática», la cual se actualiza según los cambios de lo existente. “(...) es un presupuesto de la actividad interpretativa e instrumento del oficio del juristas asumir que el ordenamiento jurídico, o al menos una parte de éste, constituye un sistema. Pero que **el ordenamiento jurídico sea un sistema normativo** no quiere decir que se sepa qué tipo de sistema es. El término «sistema» tiene muchos significados, que cada cual utiliza de acuerdo con su propia conveniencia... al significado de «sistema» en la expresión «*sistema deductivo*» o, más exactamente, se ha recalcado sobre éste. **En este sentido se dice que un ordenamiento dado es un sistema en cuanto todas las normas jurídicas del ordenamiento se derivan de algunos principios generales (dicho de otra manera, «principios generales del derecho»), considerados del mismo modo que los postulados de un sistema científico. Esta acepción es bastante comprometedora, como se puede ver, por cuanto el término sistema está ligado históricamente y de manera exclusiva al ordenamiento del derecho natural. Ésta ha sido una de las más constantes pretensiones de los iusnaturalistas modernos, pertenecientes a la escuela racionalista que intenta construir el derecho natural como un sistema deductivo.** Y como el ejemplo clásico del sistema deductivo era la geometría de Euclides, la pretensión de los iusnaturalistas se convertía en la tentativa (sin duda desesperada) de elaborar un sistema jurídico geométrico *more demonstratum*. Citemos un pasaje muy significativo de Leibniz: «De cualquier definición se pueden sacar consecuencias seguras, empleando los incontestables reglas de la lógica. Esto es precisamente lo que se hace cuando se construyen las ciencias necesarias y demostrativas, que no dependen de los hechos, sino únicamente de la razón, como son la lógica, la metafísica, la aritmética, la geometría, la ciencia del movimiento, también la *ciencia del derecho*, las cuales no se fundamentan en la experiencia ni en los hechos, sino que más bien dan razón a los hechos y los regulan anticipadamente: lo que valdría, para el derecho, aun cuando no existiese en el mundo ni siquiera una ley». Y en otro lugar: «La teoría del derecho es de la clase de aquellas teorías que no dependen de los experimentos sino de las definiciones; no de aquellos que se demuestran por medio de los sentidos sino de la razón.» [letra negrita añadida] BOBBIO, Norberto: *Teoría general del derecho*. Trad. Eduardo Roza Acuña. Madrid: Debate, 1993. p. 193-194

<sup>584</sup> “Esta doctrina... puede sintetizarse en las siguientes ideas: i) Existe una ley natural, inmutable, promulgada por el Ordenador del mundo. ii) Tal ley está presente en todos, pudiendo ser encontrada por todos, siempre que sigan las evidencias de la buena razón (*recta ratio*), o sea, de la razón del hombre que respeta sus inclinaciones naturales [homo honestus, qui honestate vivit (que vive honestamente)]. iii) Este derecho está constituido por *normas precisas*, por leyes generales, ciertas y claras, de tal modo que no es necesario un especialista de derecho para interpretarlas. La declaración del derecho no es, por tanto, un tarea ardua... sino que una simple extracción de las reglas de vida que la buena razón sugiere a cada uno [*eadem ratio cum est in hominis mente confirmata et confecta est lex*] (la ley es la propia razón, tal como reside y opera la mente del hombre) (...) La idea de derecho natural, en este nuevo sentido, va a imponerse decisivamente en la cultura jurídica europea del siglo XVII. De alguna forma, **el nuevo derecho natural, fundado en la razón, se corresponde con el del antiguo derecho natural, fundado en la teología. El pensamiento social y jurídico se hace laico. A lo que no es ajeno el hecho de que, por primera vez, se ha quebrado la unidad religiosa de Europa (con la Reforma) y de que se ha entrado en contacto con pueblos totalmente ajenos a la tradición religiosa europea. De hecho, ambos datos reclamaban la configuración de un derecho que pudiese valer independientemente de la identidad de creencias. Con esta secularización, el fundamento del derecho pasará a residir en valores laicos, tan comunes a todos los hombres como las evidencias racionales. Trasvasada primero a nuevos moldes (con la Escuela Ibérica del Derecho Natural a principios de la Edad Moderna), la idea del derecho natural domina la obra de todos los juristas y tiene grandes consecuencias prácticas.** [letra negrita añadida] HESPANHA, António Manuel: *Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio*. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 28



salida del atomismo nihilista y desfundamentador del crepúsculo de la modernidad pero, por otra, se encuentra con graves dificultades de formulación y comunicación al hombre contemporáneo. En efecto, el hombre de nuestros días no comparte las certezas e imágenes que sí compartían quienes formularon antes de la Edad moderna las doctrinas clásicas del Derecho Natural; dicho de otro modo, ya no es posible dar por sentado toda una serie de presupuestos nocionales: la concepción teleológica de la naturaleza, el sujeto como sustancia racional, el carácter trascendente del fundamento de la eticidad, etcétera. Por lo tanto, el intento de refundamentar el derecho a partir de las estructuras de la realidad tiene que vérselas hoy en día con numerosos desafíos, el primero de los cuales es el de iniciar esta tarea desde mucho más “atrás”— o mucho más profundo — y con muchos menos supuestos de lo que lo hicieran la mayoría de las formulaciones anteriores, inclusive algunas de bien entrado este siglo (...).<sup>585</sup>

Para abreviar el axioma de ésta solución es que el sentido de naturaleza no se expresa, mínimamente, en el derecho positivado, así que hace falta buscarlo en el orden de pensamiento y acción anterior a su apogeo. Para así decirlo, el iusnaturalismo suele ajustar el sin sentido jurídico o nihilismo jurídico.

Con este fin, el primer paso es que el iusnaturalismo reate la relación entre «*physis* y *nomos*» y, entonces, la fundamentación del derecho positivo respecto lo natural como lo moral, así que el iuspositivismo se lo entable como fuerza de la pérdida de la «unidad» es problema de fundación o estatuto del puente entre ley natural y ley civil. O sea, se trata del “neoiluminismo o tardomodernidad, para esta corriente, el proyecto moderno es un “proyecto inacabado” (Habermas), cuyos valores es necesario rescatar por intermedio de un retorno a Kant (Rawls, Renaut), a los contractualistas liberales (Nozick, Buchanan) o a la tradición utilitarista (Lyons, Scanlon) A través de este retorno a la tradición moderna, se intenta rescatar las nociones de sujeto moral, de ciertos principios de Justicia no positivos y de una fundamentación racional constructiva de esos principios.”<sup>586</sup>

En este caso, todo el rigor intelectual se concentra en el sentido de *physis* hoy, o simplemente, el naturalismo bajo el borde jurídico. Desde el interior de este escenario, la investigación sobre el Derecho Natural es sobresaliente bajo el

---

<sup>585</sup> MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 125

<sup>586</sup> MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 116

sentido ontológico<sup>587</sup>, así que se lo profundiza entender desde la legitimidad para promover los ajustes necesarios. A partir de entonces, para acercarse de la solución de la crisis respecto a la validez de las normas jurídicas, se disminuye el ámbito de investigación, tomándose que las leyes injustas no pueden ser consideradas leyes, a causa de que el ordenamiento jurídico tiene sus valores y virtudes más íntimas atrapadas a la noción de Justicia y de lo justo.<sup>588</sup>

El problema es la Filosofía del Derecho desde el sentido derecho como norma hacia la Justicia y lo justo. El axioma científico es que existe un núcleo último de juridicidad natural. Éste, más allá del iusnaturalismo y iuspositivismo, es

---

<sup>587</sup> “Con el siglo XX, especialmente a partir del primer lustro, se produjo un vigoroso renacer de las Escuelas de orientación tradicional, cuyo telón de fondo fue el nuevo florecimiento de la filosofía aristotélico-tomista en todos los terrenos. Los nombres de quienes en nuestro siglo han cultivado el derecho natural, cuyas obras han alcanzado una gran calidad, es muy numeroso... Viktor Cathrein (1845-1931), autor cuyas obras han gozado de amplia audiencia y cuya consulta sigue resultando útil: aparte su *Moralphilosophie* — en edición latina *Philosophia Moralis* —, merece citarse su libro *Recht, Naturrecht und positives Recht*, traducido al castellano con el título *Filosofía del Derecho. El Derecho natural y el positivo*. En lengua francesa escribió un tratado de derecho natural Albert Valensin; el tratado más conocido en esta lengua es el de Jacques Leclercq, titulado *Leçons de droit naturel*, en varios volúmenes, algunos de los cuales han sido traducidos al castellano (El Derecho y la Sociedad. Sus fundamentos y Derechos y deberes del hombre según el Derecho natural). El tratado más difundido es el de Johannes Messner, *Das Naturrecht (Ética social, política y económica a la luz del Derecho Natural)*, que funda el derecho natural en los fines existenciales del hombre. Entre otros muchos, son también dignos de mención dentro de estas Escuelas, aunque a veces sea detectable alguna otra influencia, J.T. Delos, G. Graneris, F. Olgiati, L. Lachance, E. Di Carlo, a. F. Utz, J. Funk, H. Rommen, J. Mausbach, A. Passerin d'entrèves, J. Fuchs, J. Manser, E. Von Hippel, O. Lottin, J. Maritain, R. Pizzorni, s. Cotta, etc.... b) Por lo que respecta a la España, una figura clave, a causa de la influencia que tuvo, fue la de Luis Mendizábal y Martín (1859-1931); su obra más importante es su *Tratado de Derecho Natural*... Posteriormente, ha habido en España una influyente corriente de iusnaturalistas, que accedieron a las cátedras universitarias españolas desde los años veinte: M. Sancho Izquierdo, E. Luño Peña, L. Legaz y Lacambra, J. Corts Grau, F. Elías de Tejada, e. Galán y Gutiérrez, a. Truyol y Serra, San Agustín de Asís, etc. Cabe finalmente mencionar el cubano M. Aramburo, autor de una *Filosofía del Derecho* en tres volúmenes, publicada a fines del primer tercio del siglo. c) Especial referencia merece el francés Michel Villey, sin duda el autor que más se ha destacado en propugnar la vuelta al derecho natural clásico: el de los juristas romanos, Aristóteles y Tomás de Aquino. A través de numerosos escritos ha puesto de manifiesto los notables defectos en los que ha incurrido la ciencia jurídica desde que se apartara del arte del derecho clásico y ha expuesto las líneas maestras de éste. **Con Villey, se ha obrado el retorno a la teoría del derecho natural como ciencia del derecho, apartándose significativamente de la filosofía política y social.** Puede que con él se ha producido el verdadero resurgir de la teoría clásica del derecho natural.” [letra negrita añadida] HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 328-329

<sup>588</sup> “(...) el Derecho natural concede prioridad al problema del *iustum et iniustum*; pero existen grandes diferencias entre las consecuencias que sus diferentes versiones nos invitarían a extraer de la primacía de la valoración sobre la definición. La concepción ontológica del Derecho natural elimina el problema de las leyes injustas negando que sean leyes; pero sin duda es éste tan sólo un expediente verbal para decir que no son obligatorias. Tampoco se detiene aquí tal expediente. Al hablar, como lo hacen algunos ontologistas, de una “**continuidad del Derecho**” pasan por alto la diferencia de significado de la palabra ley en expresiones tales como las “leyes de naturaleza”, las “leyes de Estado” y las “leyes de la moral”. Para poder concebir estos diferentes tipos de leyes como proposiciones normativas del deber ser, será necesario postular la existencia de un Creador divino que haya asignado a cada criatura su papel. Las “leyes de la naturaleza” no hacen más que describir el “orden de la realidad”. Sólo Dios puede prescribirlas. El tomismo ortodoxo, en conjunto, es mucho más coherente que muchas de sus modernas y secularizadas versiones.” [letra negrita añadida] PASSERIN D'ENTREVES, Alessandro: Derecho Natural. Trad. M. Hurtado Bautista. Madrid: Aquilar, 1972. p. 252-253

indisponible y se arroja en bloque desde el orden de la realidad y sus valores, costumbres y tradiciones.<sup>589</sup>

Al final, la Filosofía del Derecho, como ontología jurídica, asume el riesgo de explicar las características presentes en cualquier sistema jurídico. No obstante no se ocupa de las causas contingentes que introducen cambios en la legislación, sino exclusivamente de aquellos factores comunes e invariables, en toda manifestación del Derecho, a pesar de los condicionantes y factores accidentales.

De todas formas, resulta que los interrogantes de la ontología jurídica, aunque se compartan sobresalientes desde la visión iusnaturalista o iuspositivista, — de acuerdo con los principios evolucionista (ímago Dei: cuerpo, Orden, principio cristocéntrico) o principio cosmopolita (copula mundi: alma, ordenamiento, principio trinitario), — como a seguir, se determinan: *¿qué es el ser ante el deber ser? ¿cuáles características y manifestaciones está relación aporta y puede aportar? ¿cómo está la relación entre Naturaleza y lo natural hacia lo moral a partir de entonces?*

En definitiva, la historia del Derecho Natural significa la revelación del ser del derecho, luego, el sentido de aportar la Justicia es saber describir las características del verdadero del derecho uno, a pesar de no único. La unidad es determinada por los principios o preceptos que se lo constituyen de modo fundamentalmente universal, más allá del Estado como voluntad creadora del derecho.<sup>590</sup>

---

<sup>589</sup> "(...) la idea de la indisponibilidad del derecho siempre se ha considerado inherente a la idea del derecho natural, pues la naturaleza siempre se ha entendido como 'el ente no establecido por la *praxis* humana.'" MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 125

<sup>590</sup> "El derecho es la forma de manifestación necesaria, tanto desde el punto de vista moral-espiritual como técnico, de todo poder permanente. La función creadora de poder que el derecho tiene hallase condicionada, de un lado, por su normatividad y, de otro, por su positividad. Si no se acepta la forma jurídica no es posible que una situación transitoria de dominación se convierta en una situación de dominación relativamente permanente. Sólo en virtud de la identidad de normas jurídicas adquiere forma la ocasionalidad de las relaciones de poder siempre cambiantes, estructurándose en una unidad de poder permanente. Aunque no fuera más que por estos motivos de técnica del poder, nunca podría una voluntad sin normas ejercer poder social. Todo poder social se basa en la expectativa de una conducta regular por parte de los sometidos, según lo exigido por la regla. Las perspectivas de poder de una unidad de voluntad son tanto mayores y más durables cuanto mayor y más durable sea la probabilidad de que se realice de manera efectiva, por parte de los súbditos, la conducta que se espera. La duración y la acción del poder pueden incrementarse considerablemente por medio de la organización, es decir, por el hecho de que se haya instaurado conscientemente una ordenación normativa, de acuerdo con la cual llevan a cabo sus prestaciones para con el poder tanto los súbditos como los órganos, armonizándose unos y otros entre sí mediante la observancia y el mandato. Todo poder político es poder jurídicamente organizado. (...) Al carácter formador del poder del derecho corresponde el carácter creador de derecho del poder. El derecho no es menos unilateral e insuficientemente si se le concibe sólo en su normatividad ideal que si sólo se le estima en su positividad, cuyo origen se halla en la facticidad de una unidad de decisión y acción. Las normas jurídicas positivas no se establecen pro sí mismas, sino que son queridas,

De todos modos, la historia del Derecho Natural sirve de archivo de los elementos que preforman las nociones del universo del ser respecto lo jurídico, así que la revisión se concentra en el sentido de Justicia como principio de lo natural hacia lo moral. Iusnaturalismo plantea revisar el sentido de Derecho Natural hacia su ordenamiento positivo. Hans Welzel subraya que “la labor del Derecho Natural no ha sido (...) tampoco aquí un labor inútil. Para hacerla fructífera, sin embargo, y para llevarla adelante, es preciso una ‘superación’ del positivismo muy distinta de la que hoy suele exigirse: no el retroceso a un ‘Derecho suprapositivo, de esta o de la otra especie, sino la elaboración de aquellas estructuras objetivas lógicas, insertas en la materia jurídica y preliminares a toda regulación positiva. Esta superación del positivismo en nosotros es seguro que no será tarea fácil.”<sup>591</sup>

Vale decir que el esfuerzo por entender el temario de la realidad jurídica y sus temas críticos ha provocado el equívoco de comprender que esta orientación dicha ontológica, en verdad, rechaza la distinción entre ser y deber ser, lo que no se puede llevar en serio. De entre muchos justificantes, lo principal es que el planteamiento es efectivamente buscar la concordia entre ley natural y ley civil, aunque a partir de lo existente. El cambio de metodología de aprecio filosófico y crítico no es suficiente fuerte para cambiar la racionalidad que se la nutre, es decir, el vínculo de la razón doble.<sup>592</sup>

---

establecidas y aseguradas mediante disposiciones reales. Sin una positivación, por medio de actos de voluntad, el derecho no puede tener ni la firmeza que requiere la actual sociedad de cambio, ni eficacia. **Sin la unidad fáctica de la voluntad del Estado no existe unidad del orden jurídico positivo**; pero sin esta no hay Justicia ni seguridad jurídica. No existe ni existió nunca un grupo social de tal homogeneidad que excluyera toda diversidad de principios de Justicia y de principios jurídicos; pero aunque existiera, se necesitaría también en él de un poder voluntario de decisión y acción para la conveniente concreción o imposición de los preceptos jurídicos — que nunca pueden ser derivados, por un mero procedimiento lógico, de los principios éticos del derecho —, es decir, tanto para conseguir la certidumbre jurídica, como sobre todo, para lograr la certidumbre de la ejecución. La doctrina que sostiene que la existencia del Estado se apoya jurídicamente tan sólo en su propia voluntad, de tanta importancia sobre todo en Derecho Internacional, ha dado certeza expresión al carácter creador de derecho del poder. Claro es que a esta voluntad de Estado no puede considerársela como no ligada por normas, pues de lo contrario también se vería privada de poder, pero tiene que ser poder porque sólo así puede establecer y asegurar el derecho.” [letra negrita añadida] HELLER, Hermann: Teoría del Estado. Trad. Luis Tobío. México: Fondo de Cultura Económica, 1983. p. 211: 213

<sup>591</sup> WELZEL, Hans: Derecho natural y Justicia material. Preliminares para una filosofía del Derecho. Trad. Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar, 1957. p. 260

<sup>592</sup> “(...) un modo de concebir el Derecho natural que deliberadamente se llama a sí mismo *ontológico*. Esta concepción rechaza la distinción entre el *ser* y el *deber ser*, fundándose en que hay una relación fundamental entre ser y deber. Postula la concepción “un orden de la realidad” del que las leyes humanas, positivas, no son más que una parte, y únicamente del mismo derivan éstas su validez. Como muy bien lo ha advertido Hart, “la más clara forma de expresión de este punto de vista, tal vez porque es también la más extrema, aparece asociada a la tradición tomista.” PASSERIN D’ENTREVES, Alessandro: Derecho Natural. Trad. M. Hurtado Bautista. Madrid: Aguilar, 1972. p. 251

Por consecuencia, la ontología intenta un concepto de derecho (concepto de sociedad según un orden social estructurado como unidad) sobre la base de su positividad y para eso acoge las perspectivas y los descubrimientos de las ciencias jurídicas particulares. Cada una de esas proporciona una definición parcial del fenómeno jurídico, definición que esta acondicionada por su propia perspectiva. Más allá de esta, cada ciencia jurídica tiene el deber del silencio para no invadir el terreno de otras disciplinas, traicionando en caso contrario el rigor de sus límites.

Dada la situación, el objeto de la ontología, entonces, pasa a ser la integración de todos esos elementos y la consecución universal del derecho. Pero bien entendiendo que la labor de la ontología jurídica sólo es posible si se apoya en las ciencias jurídicas, el ser del derecho es el derecho positivo.<sup>593</sup>

Al mismo tiempo, también se rechaza el esfuerzo de la «epistemología jurídica»<sup>594</sup>, según las formulaciones del iuspositivismo.<sup>595</sup> Desde luego se imprime

---

<sup>593</sup> “El concepto de derecho debe, en nuestra opinión, contener los siguientes elementos esenciales: a) Ante todo debe comprender **el concepto de sociedad**. Esto en dos sentidos recíprocos que se complementan: lo que no sale de la esfera puramente individual, lo que no supera la vida del particular como tal, no es derecho (*ubi ius ibi societas*) y, además, no hay sociedad en el sentido exacto de la palabra sin que en ella se manifieste el fenómeno jurídico (*ubi societas ibi ius...*)... b) El concepto de derecho debe, en segundo lugar, comprender **la idea de orden social**: lo que sirve para excluir todo elemento que implique el arbitrio puro y simple o la fuerza material, es decir, no ordenada... Toda manifestación social, por el solo hecho de serlo, está ordenada por lo menos con relación a los asociados... c) El orden social que establece el derecho no es el dado por la existencia, originada en cualquier forma, de normas que regulan las relaciones sociales. Antes bien, dicho orden no excluye tales normas, sino que las utiliza y las comprende en su órbita, pero, al mismo tiempo, las aventaja y supera. Esto quiere decir que, antes de ser norma, antes de referirse a una simple relación o a una serie de relaciones sociales, es organización, es estructura, es situación de la misma sociedad en la que se manifiesta y a la que constituye como unidad, como ente autónomo.” [letra negrita añadida] BOBBIO, Norberto: Teoría general del derecho. Trad. Eduardo Roza Acuña. Madrid: Debate, 1993. p. 19-20

<sup>594</sup> “*La naturaleza humana empírica como punto de partida*. La naturaleza, fundamento del derecho natural, fue para Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, así como para la mayoría de los seguidores de la doctrina clásica, la naturaleza en sentido metafísico. En la concepción moderna, el punto de partida fue — en cambio — la naturaleza empírica del hombre y, dentro de ella, la tendencia psicológica que cada autor consideró como más característica. Con el paso de lo metafísico a lo empírico se cambiaban sustancialmente las bases para interpretar conceptos muy fundamentales, como el bien, la felicidad, la finalidad, etc. Así, de la felicidad entendida como fruto de la virtud, se pasó a la felicidad entendida como placer sensible.” HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 262

<sup>595</sup> El sentido de iuspositivismo expresa, pues, una ciencia jurídica igualmente empírica, así que el sistema jurídico se lo toma baja la primacía de una «jurisprudencia sistemática», la cual se actualiza según los cambios de lo existente. “Un segundo significado de sistema... nace, al menos en el continente, de la pandectística alemana, y que se remonta hasta Savigny, autor, no por casualidad, del célebre *Sistema del diritto romano attuale*. Y es frecuente entre los juristas la opinión de que la ciencia jurídica moderna nació con el paso de la jurisprudencia exegética a la *jurisprudencia sistemática*, o, en otras palabras, cuando la jurisprudencia se elevó al rango de ciencia tornándose «sistemática». Parece que se desea decir que la jurisprudencia, hasta que no llega al sistema, no merece el nombre de ciencia, sino solamente el de arte, hermenéutica, técnica, comentarios a los textos legislativos. (...) **En la expresión «jurisprudencia sistemática» se usa la palabra «sistema» no en el sentido de la ciencia deductiva sino en el de la ciencia empírica o natural, o sea, como ordenamiento desde abajo, del mismo modo que se habla de una zoología sistemática.** El procedimiento típico de esta clase de sistema no es la deducción sino la *clasificación*. Su fin no es ya desarrollar

una investigación sintética o fenomenológica en torno a la evolución del derecho, a medida que toma el Derecho como monopolio del conocimiento sobre lo jurídico y, luego, la salvación de la «derrota del pensamiento jurídico actual» está en función de “procurar la necesaria fundamentación “fuerte” de las realidades jurídicas, es decir, la de suministrar una justificación racional de su obligatoriedad y exigibilidad, de tal modo que resulte proporcionada al carácter inexcusable o absoluto — en sentido deóntico — de los imperativos, deberes y potestades jurídicas.”<sup>596</sup>

Por evidente, el axioma de esta solución es que el sentido de naturaleza no se expresa, mínimamente, en el derecho positivado, porque los «métodos, procedimientos y procesos» que hacen los puentes<sup>597</sup> entre ciencia y jurisprudencia, están perjudicados a medida que no se conllevan cumplir sus finalidades reales. Es decir, “por ello, es preciso dirigir la mirada hacia otro de los intentos de superación del nihilismo irracionalista y del positivismo propios de la mentalidad moderna; se trata de la más reciente renovación del pensamiento iusnaturalista. De acuerdo con esta renovación, lo que se intenta ante todo es la reformulación de un objetivismo éticojurídico que tenga como base a la verdad, para lo que resulta imprescindible abrirse nuevamente a la naturaleza de las cosas humanas; esta apertura, sobre todo en el ámbito de sociedades multiculturales, deberá hacerse a través de un diálogo lo más amplio posible, pero habrá de tratarse de una “diálogo veritativo”, estructurado sobre el supuesto de la posibilidad

---

analíticamente, mediante reglas establecidas, algunos postulados iniciales, sino reunir los datos provenientes de la experiencia, con base en las semejanzas, para formar conceptos cada vez más generales hasta llegar a conceptos generalísimos que permitan unificar todo el material dado. **Así nos damos perfectamente cuenta del significado de sistema como ordenamiento desde abajo, propio de la jurisprudencia sistemática, si tenemos presente que una de las mayores conquistas de esta jurisprudencia ha sido la teoría del negocio jurídico.** El concepto de negocio jurídico es manifestadamente el resultado de un esfuerzo constructivo y sistemático en el sentido del sistema empírico que ordena generalizando y clasificando. Este concepto surgió de la reunión de varios fenómenos, quizá aparentemente lejanos, que, sin embargo, tenían la característica común de ser una manifestación de voluntades con consecuencias jurídicas. **El concepto más general, elaborado por la jurisprudencia sistemática, es muy probablemente el de la relación jurídica que es un concepto que permite reducir todos los fenómenos jurídicos a una esquema único, favoreciendo así la construcción de una sistema en el sentido empírico o inductivo. El concepto de relación jurídica es el concepto sistemático por excelencia de la ciencia jurídica moderna. Pero es claro que su función no es la de dirigir un proceso de deducción sino la de permitir un mayor ordenamiento de la materia.** [letra negrita añadida] BOBBIO, Norberto: Teoría general del derecho. Trad. Eduardo Roza Acuña. Madrid : Debate, 1993. p. 193-195

<sup>596</sup> MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 121 -122

<sup>597</sup> “La función de servir de puente entre lo moral y el Derecho. Creo que tiene razón Alessandro Passerin D’Entrèves cuando ha apuntado que “la mejor descripción del Derecho natural consiste en que éste provee un nombre para el punto de intersección entre el Derecho y la moral” y que “el Derecho constituye, por una parte, un criterio de valoración moral del Derecho y, por otro lado, una traducción en términos jurídicos de los valores morales.” GARCÍA FERNÁNDEZ, Eusebio: Estudios de ética jurídica. Madrid: Debate, 1990. p. 45

de alcanzar la verdad en el ámbito de la *praxis* humana. Esta verdad, por otra parte, no podrá alcanzarse sin un necesario recurso a la experiencia, sensible y espiritual, de las realidades propia y específicamente humanas. Sólo sobre esta base posible, en segundo lugar, alcanzar una fundamentación “fuerte” del derecho y de las instituciones políticas, una justificación racional de la regulación de la *praxis* humana que alcance el grado de inexceptionalidad que esa regulación requiere. Y para ello, será también necesario arraigar la realidad jurídica en un sujeto existencialmente autónomo que, a raíz de su racionalidad y su libertad, habrá de revestir el carácter de persona; persona que no se confundirá con el sujeto autosuficiente, constructor y único dador de sentido propio del pensamiento moderno, sino que se tratará de una sustancia racional constitutivamente abierta a la “coexistencia ontológica” (Cotta) con sus semejantes y ordenada a una perfección por la que se le participa de un bien humano común.”<sup>598</sup>

Por consecuencia, el primer paso es que el iuspositivismo reate la relación entre «*physis* y *nomos*» desde búsqueda por sus principios primeros respecto lo moral como lo natural. La pérdida de la «unidad» es problema de fundamentación o quehacer de la deficiencia del ajuste del sistema jurídico ante sus demandas. Todo el rigor intelectual se concentra en el sentido de *nomos* hoy, o simplemente, el empirismo bajo el borde jurídico.<sup>599</sup>

---

<sup>598</sup> MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 118-119

<sup>599</sup> “Si ideología ha muerto en los tiempos presentes, esto se vale para la filosofía contemporánea; intentar recuperar una metafísica fundante y además una concepción total del ser y del hombre desde la elección de nuevos horizontes de sentido y tejido es absurdo, a empezar por el hecho de que se desautoriza la propia posibilidad de construcción del saber filosófico en hodierno, a medida que se pone la revisión de la secularización a la moderna, como parte fundamental de él. No obstante la filosofía maneje juicios de valoración acerca de la vida y del hombre, el intento de obrar con las mismas categorías ilustradas para a través de su rechazo, plantearlas de nuevo según lo apremiante «existente», se trata de instalar el «error» y «terror» como sello de supervivencia filosófica. Filosofía no es la ponderación de los problemas «del ser» (Antigüedad/Medieval) y del «deber ser» (Moderno) para los problemas de «lo existente» (Contemporáneo), que tampoco se ha hecho «ser», «deber ser» o «existente». La filosofía no se encuentra bajo el hombre como «humanidad» suprahistórica y hombre como «humanidad» ontológica, es decir, «copula mundi» *versus* «imago Dei», que, a su turno, la filosofía contemporánea conserva desde la instauración de «universal y total» a través del «quehacer filosófico». Evidente, entonces, es que la filosofía contemporánea, tal cual la moderna, no escapa del juego «empirismo *versus* racionalismo»,<sup>599</sup> como conductores hacia el conocimiento universal y necesario: de «razón y persona» («personalismo») hacia «razón y existente» («laicidad») se compone nuevos «muebles» y se adorna el quehacer de la filosofía moderna y, entonces, la casa de la razón se queda la «mansión», gracias a las nuevas bienhechurías contemporáneas. (...)Y esto solo es posible porque la razón es una estructura comprendida vacía (a *priori*), una forma pura sin contenidos claros, los cuales según la experiencia, o la mejor, según «lo existente», son rellenados, a *posteriori*. «Razón doble» es fundamental para la existencia de la filosofía contemporánea, por tanto.

En este escenario la investigación sobre el Derecho Natural es sobresaliente bajo el sentido deontológico<sup>600</sup>, así que se profundiza entenderlo desde la validez y legalidad para promover los ajustes necesarios.<sup>601</sup> El Estado es que dispone sobre el fundamento del derecho positivo como Derecho Natural, así que la investigación deontológica estudia el derecho que debía ser.

Desde de esta problemática, los interrogantes de la epistemología jurídica están en torno al problema de adquisición de lo justo, aunque se comparta de primacía iusnaturalista o iuspositivista. Por lo tanto, de acuerdo con los principios evolucionista (imago Dei: cuerpo, Orden, principio cristocéntrico) o principio cosmopolita (copula mundi: alma, ordenamiento, principio trinitario), los interrogantes que se formulan, a seguir se ponen. *¿El hombre puede conocer el derecho? ¿Cuáles son las condiciones y formas de esta posibilidad?, ¿Qué relación existe y cuáles criterios se entablan entre lo conocido y lo cognoscente?*

De todos modos, el derecho positivo exige fundamentos desde el derecho Natural (y viceversa, como adelante se discurrirá), así que debe estar de acuerdo con este protocolo, cuyo natural, es conformado tanto por lo moral cuanto por lo cultural. Es decir, las nociones de ser y deber ser se compaginan para elaborar los criterios científicos de la relación filosofía y derecho, cuyo resultado es siempre la idea de lo justo, desde sus criterios, métodos, procedimientos y procesos.

A continuación, anejo a la investigación deontológica, se pone la especulación tecnológica<sup>602</sup>, la cual se concentra en el sentido de finalidad, así que aporta como tensión el problema de los «métodos, procedimientos y procesos» que sirven de

---

<sup>600</sup> "(...) una idea de Derecho natural que probablemente apenas si merecería recibir el nombre mismo de tal. La denominaré *deontológica*. Esta posición del pensamiento iusnaturalista se contenta con afirmar que hay ciertos principios y valores relativos al Derecho, y que estos principios son relevantes para su naturaleza." PASSERIN D'ENTREVES, Alessandro: *Derecho Natural*. Trad. M. Hurtado Bautista. Madrid: Aquilar, 1972. p. 252-253

<sup>601</sup> "(...) el iusnaturalismo deontológico (Derecho natural entendido como deber ser del Derecho o Derecho ideal) es una teoría complementaria del positivismo (conceptual o metodológico) y no su oposición, y que esta tercera vía, superadora de la tradicional contraposición iusnaturalismo-positivismo, abre interesantes perspectivas para la filosofía del Derecho (...) distinta de la vía naturalista y positivista tradicionales, es fruto de la complementariedad de una determinada concepción del Derecho natural como deontología o deber ser del Derecho (positivo), y por tanto excluye las concepciones ontológicas del Derecho natural y de un tipo de positivismo (el metodológico y conceptual), y por tanto desestima los otros tipos de positivismo (formalista e ideológico)." GARCÍA FERNÁNDEZ, Eusebio: *Estudios de ética jurídica*. Madrid: Debate, 1990. p. 38-39

<sup>602</sup> "Hay, en segundo lugar un modo de concebir el Derecho natural que yo llamaría *tecnológico*. Mantiene esta concepción que es posible elaborar los criterios mediante los cuales el Derecho puede ser a la vez definido y valorado, recurriendo a la "finalidad" del Derecho mismo, o a la "naturaleza de las cosas" o las "situaciones tipológicas" del hombre en sociedad. Un buen ejemplo de esta índole del Derecho natural es el *ius naturale* de los romanos. Uno de sus más convencidos y convincentes defensores en la actualidad es el profesor Fuller de Harvard." PASSERIN D'ENTREVES, Alessandro: *Derecho Natural*. Trad. M. Hurtado Bautista. Madrid: Aquilar, 1972. p. 251-252



coherencia entre validez y legalidad hacia la eficacia y, luego, para ella da igual moverse entre iusnaturalismo o iuspositivismo. En verdad, se dice tratar de una “tercera vía” a causa del hecho de no fijarse en una u otra posición.<sup>603</sup>

Sin embargo, lo que causa esta falsa impresión es el acercamiento de la finalidad del sentido de derecho con la experiencia jurídica, sobre todo la decisión judicial.<sup>604</sup> El problema es la Filosofía del Derecho desde el sentido derecho como sentido u ordenación social a través de su jurisprudencia y/o a través de los fallos respecto los criterios de «método, procedimiento y proceso» en torno a la aplicabilidad de la norma o sus finalidades o fines justos, así que se lleva a la especulación sobre la historia del Derecho Natural.<sup>605</sup>

Por consecuencia, los interrogantes de la tecnología jurídica, modo de axiología jurídica, está en torno al problema de definición de los valores para elaboración del derecho y justificación de las normas, siempre en torno de lo justo, aunque se

---

<sup>603</sup> “El tercer significado de sistema jurídico... un ordenamiento jurídico constituye un sistema porque en él no pueden coexistir *normas incompatibles*. Aquí, «sistema» equivale a validez del principio que excluye la *incompatibilidad* de las normas. Si en un ordenamiento jurídico existieran dos normas incompatibles, una de las dos o ambas, deben ser eliminadas. **Si esto es verdad, quiere decir que las normas de un ordenamiento tienen cierta relación entre sí, y que ésta relación es una relación de compatibilidad, que implica la exclusión de la incompatibilidad.** Adviértase, sin embargo, que decir que las normas deben ser compatibles no significa que se ensamblen la una con la otra, es decir, que constituyan un sistema deductivo perfecto. **En este tercer sentido de sistema, el sistema jurídico no es un sistema deductivo...** si se quiere un sistema en sentido menos comprometedor, en un sentido negativo, o sea, de un orden que excluye la incompatibilidad de sus partes individuales. Dos proposiciones como: «La pizarra es negra» y «El café es amargo» son compatibles, pero sin que se impliquen mutuamente. Por tanto, es inexacto hablar como se hace muy frecuentemente, de *coherencia* del ordenamiento jurídico en su conjunto; se puede hablar de exigencia de coherencia sólo entre las partes individuales de éste. Si en un sistema deductivo aparece una contradicción, todo el sistema se derrumba. En un sistema jurídico la admisión del principio que excluye la incompatibilidad tiene como consecuencia, en caso de incompatibilidad de dos normas, la caída no ya de todo el sistema, sino sólo de una de las dos normas o a lo sumo de ambas. Por otra parte, confrontando con un sistema deductivo, el sistema jurídico es algo menos, y confrontado con un sistema dinámico, del cual hemos hablado en el párrafo precedente, es algo más; en efecto, si se admite el principio de compatibilidad, para considerar la pertenencia de una norma al sistema, no bastará demostrar simplemente su derivación de una de las fuentes autorizadas sino que será necesario demostrar que ésta no es incompatible con otras normas. En este sentido, no todas las normas producidas por las fuentes autorizadas serían normas válidas sino sólo aquellas que fuesen compatibles con las demás.” [letra negrita añadida] BOBBIO, Norberto: Teoría general del derecho. Trad. Eduardo Roza Acuña. Madrid : Debate, 1993. p. 195-196

<sup>604</sup> “(...) no es iusnaturalista ni positivista en su sentido puro. Creo que esta tercera vía es la concepción filosófica más adecuada para dar cuenta sobre el concepto de Derecho, para comprender el fenómeno jurídico en su totalidad y para resolver mucho de los problemas que plantea la experiencia jurídica.” GARCÍA FERNÁNDEZ, Eusebio: Estudios de ética jurídica. Madrid: Debate, 1990. p. 39

<sup>605</sup> “(...) La referencia a la idea de Justicia es lo que creo que puede aportar la concepción del Derecho natural como deontología, es decir como deber ser el Derecho positivo, como Derecho que pretende ser justo. Está para mí claro que un Ordenamiento jurídico en su totalidad o en un conjunto de normas, o una norma que cumpla con una serie de requisitos formales de validez jurídica son Derecho aunque sean injustos, pero pienso además que está plenamente excusado que se desee recurrir al Derecho natural en su sentido deontológico, entendido como ética jurídica, para exigir al Derecho que además de ser válido debe ser justo.” GARCÍA FERNÁNDEZ, Eusebio: Estudios de ética jurídica. Madrid: Debate, 1990. p. 39

comparta de primacía iusnaturalista o iuspositivista, de acuerdo con los principios evolucionista (imago Dei: cuerpo, Orden, principio cristocéntrico) o principio cosmopolita (copula mundi: alma, ordenamiento, principio trinitario), así se quedan: *¿cuál son los criterios de deber ser presentes en la aplicación del derecho en torno a los valores? ¿cómo se relacionan, desde el punto de vista de lo justo, el ser y el valor o deber ser? ¿Además, entre valor y acción, cómo se conciertan en torno a lo justo como exigencia, experiencia y efectividad?* Resumiendo, el Derecho Natural, por lo tanto, es doctrina que investiga el deber-ser, es decir, el contenido concreto, los principios ético-sociales que debe regir la vida jurídica de toda sociedad.<sup>606</sup>

Del mismo modo, la historia del Derecho Natural sirve, también, de archivo de los elementos que preforman las nociones del universo del deber ser respecto lo jurídico, así que la revisión se concentra en el sentido de lo justo como principio de lo moral hacia lo natural.

Desde este marco, iuspositivismo plantea revisar el sentido de Derecho Natural en su ordenamiento jurídico, así que los derechos humanos pasan a asumir papel destacado entre las tertulias sobre el justo y la Justicia, sobre todo bajo el sentido de efectividad de las normas jurídicas, desde el deontológico, «cómo el derecho positivo debe ser» y las técnicas para efectivizarlos, «la metodología al servicio de la experiencia jurídica», lo que ha resultado en el dicho «personalismo procedimental».<sup>607</sup> O, en sencillo, se toca al trato del problema del sentido teleológico del derecho<sup>608</sup> desde la ética discursiva.<sup>609</sup>

---

<sup>606</sup> La axiología estudia el valor y la ontología el ser, los grandes metafísicos han igualado la axiología y la ontología. Para PLATÓN existe el mundo de lo inteligible y el mundo de lo sensible o sea, el mundo de las ideas la ciencia y el de las realidades captadas por los sentidos la opinión. La única realidad matematizable es la idea, mientras que lo que observamos a simple vista sólo se incluye en el ser en la medida en que participa en la idea. Aristóteles prescinde de las ideas e introduce el término naturaleza. Por otro lado, no hay dos mundos, sino uno solo en el cual la realidad de un ente es éste plenamente constituido. Para explicarlo Aristóteles introduce el término *entelequia*, que representa el punto final en el devenir de un ser, momento en cual el ser expresa su perfección así, la entelequia de la semilla es el árbol. Como puede observarse, tanto en Platón como en Aristóteles el ser y el valor se complican, el ser sólo alcanza su plenitud cuando es perfecto, sea la perfección una idea o un entelequia. El derecho natural pueda desempeñar su función de modelo de una manera totalmente cierta e invariable. Así es que la concepción de Derecho natural gana cimiento y suelo de la investigación sobre la relación «filosofía y derecho». Respecto el derecho moderno, sobre la «axiología» jurídica como primacía para la fundación y fundamento de la relación derecho y filosofía, se cita HOBBS, donde el derecho es acto de poder. Importante también es la «ESCOLÁSTICA» tardía, donde el derecho es acto de voluntad. Véase RODRÍGUEZ PANIAGUA, José María: *¿Derecho natural o axiología jurídica?* Madrid: Tecnos, 1981. 209 p. RODRÍGUEZ PANIAGUA, José María: *La crisis de los valores y la axiología jurídica. Nota Separata de: Revista de la Universidad de Madrid*, vol.XII, n. 46, [S.l.] : [s.n.], [196-?] p. 223-246. Y, ZULUAGA VARGAS, Hélder: *Introducción a la axiología jurídica: filosofía de los valores y filosofía de los valores jurídicos*. Bogotá: [s.n.], 1968. 153 p.

<sup>607</sup> "(...) **derechos humanos aquellos que se adscriben a todo hombre por el hecho de serlo.** Pero, teniendo, en cuanta la base racional en la que podemos apoyarnos, entenderemos por "hombre" a todo ser dotado — *aun cuando fuera virtualmente* — de *competencia comunicativa*, como capacidad de dominio de los

---

universales constitutivos del diálogo. Naturalmente, esta caracterización nos enfrenta a cuantos problemas plantea tomar como referencia una sola cualidad, pero también tiene la ventaja de poder proporcionar desde ella una fundamentación racional, **evitando el riesgo de incurrir en la falacia naturalista que supone el recurso a la biología, el recurso a la caracterización del hombre por su pertenencia a una especie biológica (...) la pragmática formal configura un *personalismo procedimental***, que reconoce como personas a todos los interlocutores virtuales de los discursos prácticos, cuyos resultados pueden afectarles. Los derechos que corresponden a tales interlocutores válidos podrían caracterizarse por medio de las siguientes cualidades: **1. Se trataría de derechos universales, ya que adscriben a todo hablante competente.** Partiendo de ellos los afectados irán fijando los restantes derechos de un modo histórico y contextual, contando con la conciencia colectiva y con las posibilidades materiales y culturales de cada época y lugar a la hora de acordar nuevos derechos mediante diálogos y consensos fácticos. Pero los derechos basados en las condiciones de posibilidad de la acción lingüística con sentido son universales y previos a su concreción a través de discursos y acuerdos situados histórica y contextualmente. Se trata, pues, en nuestra propuesta de conjugar trascendentalidad e historia. **2. Los derechos basados en nuestro iusnaturalismo procedimental serían absolutos**, en la medida en que, al entrar en conflicto con otros derechos, constituirían el tipo de exigencias que debe satisfacerse prioritariamente. **3. Tales derechos serían innegociables**, porque el mero hecho de negar su validez en un discurso práctico entraría en contradicción con los presupuestos del habla, porque la intención de satisfacerlos es condición de racionalidad de la argumentación misma que la cuestionara. **4. Avanzando un poco más, nos encontraríamos ante derechos inalienables**, ya que el sujeto no puede enajenarlos definitivamente sin contradecir su propia racionalidad, que se muestra en el *factum* de la argumentación. Pero si puede abstenerse de ejercer en ocasiones algunos de ellos, por ejemplo, la participación de un diálogo, exponiendo su posición, sus necesidades e intereses, cuando se trata de un diálogo estratégicamente manipulado. En tal caso no resta sino la denuncia — si es racionalmente posible — de la contradicción del diálogo. **5. El status de tales "derechos", aun antes de su positivación, sería efectivamente el de derechos, ya que, al ser condiciones de racionalidad del *factum* del lenguaje, es esta misma racionalidad la que autoriza a los hablantes competentes a ejercerlos y a exigir su protección a los organismos correspondientes.** Por tanto, no se trataría de meras aspiraciones, sino de *exigencias racionales* que, por su lógica interna, demandan su positivación para gozar de protección jurídica." CAMPS, Victoria: *Historia de la ética*. vol. III. Barcelona: Crítica, 1992. p. 570

<sup>608</sup> Las huellas de esta manera de revisar la filosofía del derecho, sin duda, están en la «**jurisprudencia teleológica**» de Jhering. "Producto de la sensibilidad vitalista es la obra de Rudolf v. Jhering (1818-1892) denominada por la idea de que la finalidad y el interés son las entidades generadoras del derecho. Tal como la causalidad biológica en el proceso de evolución, la voluntad es, de hecho, la causa genética de los actos humanos de los que se ocupa el derecho. **Pero la evaluación y disciplina jurídicas de esos actos parte, no de ese momento fruto de la voluntad, sino de la consideración de los intereses subyacentes, tanto de los intereses (o finalidades) pretendidos por los individuos en la medida en que ellos sean dignos de protección, como, sobre todo, de los intereses sociales objetivos que, frecuentemente, no forman parte de los actos de voluntad individuales** (buena fe contractual, dimensión social de la propiedad, finalidades de la institución familiar, etc.). Así, nos movemos entre una concepción de derecho como protección absoluta de los **poderes de voluntad** y otra en que el derecho sirve, antes que nada, a **intereses socialmente protegidos**. A una lógica voluntarista y contractualista la sustituye otra *utilitarista y transindividual*. En el plano de la ética que subyace al derecho, esta corriente marca un retorno a la idea de una *ética material* y proponiendo una tabla de valores ligada a datos sociales objetivos; en este caso, las constelaciones de intereses generados por soluciones objetivas de las relaciones o fuerzas sociales. Jhering tuvo una gran importancia, sobre todo en el plano dogmático, al introducir la noción de *interpretación teleológica*, o sea, de una interpretación (de las normas y de los negocios jurídicos) de acuerdo con las finalidades o intereses que se presenten. Más tarde — y sobre todo tras su reelaboración por Ph. Heck (1858-1943) — esta línea metodológica viene a desembocar en la «jurisprudencia de intereses» (*Interessenjurisprudenz*) que, sobre todo en el plano de la teoría de la interpretación y de la integración de la ley, se opondrá a la «jurisprudencia de conceptos» (*Begriffsjurisprudenz*), típica de la pandectística." [letra negrita añadida] HESPANHA, António Manuel: *Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio*. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 210-211

<sup>609</sup> "Desde comienzos de los sesenta no es raro asistir en ciertos medios culturales — fundamentalmente franceses — el desarrollo de la tesis de que la clausura de la modernidad filosófica, una modernidad que habría alcanzado su madurez bien en la Ilustración, bien en los grandes sistemas del idealismo alemán, coincide con la irrupción de la múltiple evidencia de las limitaciones internas (filosóficas, epistemológicas, científicas, noológicas) y externas (sociales, políticas, éticas) con que han tenido que ir forzosamente encontrándose los grandes proyectos filosóficos modernos, esencialmente relacionados todos ellos con el problema del Sujeto — o

Mejor dicho, si hay crisis del sentido del derecho es a causa del fallo de comunicación de su metodología ante la diversidad de la realidad existencial<sup>610</sup> y relación entre los hombres que, a su turno, son demasiado amplias, para una ciencia y jurisprudencia que se manejan a través de métodos monistas (el ordenamiento jurídico estatal es absoluto en poder y coacción legalizada) y dualistas (norma y hechos poseen absoluta coherencia y, luego, perfecta subsunción, incluso cuando surja lagunas).

---

de la conciencia, o de la subjetividad fundamentante y constituyente, etc., — La “muerte” del sujeto sería pues, una de las cifras máximas de esa evidencia: el hilo instaurador de una contemporaneidad filosófica consciente, en ruptura con un pasado nada trivial, de la necesidad de centrar la investigación en instancias diferentes del Sujeto (tanto si se trata de la Humanidad como Sujeto del Saber cuánto si lo que está en juego en la Humanidad como Sujeto de la Libertad y/o de la Historia). El marxismo y el psicoanálisis habrían sido así dos intentos — paradigmáticamente «contemporáneos» — de pensar la (propia) crisis y sus (posibles) salidas. Como también la filosofía analítica o un estructuralismo decidido a nombrar su objeto más allá del sujeto y diseñador, en orden a ello, y desde posiciones iniciales de cuño etnológico, de un programa capaz de retomar, en este preciso sentido, los discursos de Marx y de Freud. O el de Nietzsche, claro es, para quien el sujeto no es mero efecto de lenguaje en medida menor que para Wittgenstein o Heidegger. Y que, en consecuencia, no habría contribuido menos que éstos a hacer aparecer el lenguaje — un lenguaje que ya no tiene sujeto — como territorio fundamental del análisis filosófico.” [letra negrita añadida] MUÑOZ, Jacob: Lecturas de la filosofía contemporánea. Barcelona: Editorial Ariel, 1984. p. 269-270

<sup>610</sup> Algunas premisas sobre esta mirada sobre la crisis de derecho, a continuación. “a) No es verdad que los términos y los conceptos jurídicos se asemejen a los de la geometría en que unos y otros están integrados por un número determinado de elementos necesarios, que no se pueden tocar sin que la figura (jurídica y geométrica) se desmorone. No es cierto que las llamadas figuras jurídicas poseen “purísimos perfiles indeformables”. (...) b) Precisamente porque las palabras jurídicas de cierto nivel están circundadas por una zona de penumbra no son insólitos los casos marginales o dudosos. Los juristas los enfrentan con vacilación; no saben si asignarles un lugar en algunas de las figuras reconocidas que simultáneamente los reclaman y los rechazan, o remitirlos al cajón de sastre de las instituciones atípicas, innominadas o *sui generis*. Nada de esto ocurre en la geometría. c) (...) Por más que los juristas vuelvan su atención a las nuevas estructuras de derechos y deberes que las necesidades cambiantes y el ingenio humano crean día a día, y se afanen por rotularlas (contrato de edición, de exposición, de filmación, contrato deportivo, etc.). Y por exponer sus características centrales, aquellas mismas necesidades y esa misma inventiva irán elaborando nuevas estructuras atípicas, frente a las cuales resultará siempre insuficiente el arsenal terminológico y conceptual de los juristas (...) d) Pero no se siente que sólo en el campo de los contratos ocurren estas cosas. Aun en los sectores aparentes más formalizados y abstractos nos damos en definitiva con problemas de penumbra, en cuanto intentamos usar las reglas y los conceptos jurídicos para lo que básicamente sirven. Esto es, para guiar la conducta de los hombres de una comunidad y justificar reclamos y decisiones. (...) Nadie puede negar que estas fórmulas verbales son claramente aplicables a algunos supuestos de hecho, claramente inaplicables a otros, y dudosamente aplicables a casos atípicos, anómalos o marginales. No podemos encerrarnos en la falsa seguridad de que los tecnicismos del lenguaje jurídico pueden eliminar esta última categoría de casos. La diaria experiencia de los tribunales y, en general, el contacto profesional con el derecho, nos enseñan que esa seguridad es quimérica. e) Los juristas (no todos) se dan cuenta (no siempre) de estas cosas. Cuando no los obsesiona el afán de alcanzar un inalcanzable seguridad, o el deseo de presentar, con fines didácticos, un cuadro de perfiles nítidos, libre de zonas grises, reconocen que “las categorías jurídicas no presuponen identidad con las categorías y conceptos de otras ciencias, sino que se inspiran más bien en los conceptos vulgares.”, y admiten que por fuerza “tenemos que tropezar con la imprecisión o relatividad de los conceptos jurídicos”, pues “existen numerosas zonas de transición, en las que el jurista debe estar alerta para no caer en una peligrosa geometría jurídica.” [letra negrita añadida] CARRIÓ, Genaro R.: Notas sobre derecho y lenguaje. 4 ed. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1990. p. 51-55

Para abreviar, la crisis de la Filosofía del Derecho, así como su ubicación en el escenario contemporáneo, se refiere aun sobre tratarla como «Civilización Iusfilosófica». Entonces, si la crisis es sin sentido — fallo de unidad y finalidad —, no es necesariamente irracionalidad, pues que el fundamento de todo recorrido es la razón doble, que sobre lo jurídico, es la historia del Derecho Natural.

No obstante, el problema es que todo el análisis del derecho, si el sentido científico, jurisprudencial o histórico se hace a través del método del iusnaturalismo y iuspositivismo, ora contrapuestos, ora concordantes en torno al entendimiento de Derecho Natural. Es decir, si el iuspositivismo y el iusnaturalismo pueden ser distintos respecto a los métodos que utilizan, además de las posiciones políticas, sociales y morales que se los fundamenta cercanos o contrarios, los que los da parentesco es tanto que ambos aportan la misión de elaborar el justo y la Justicia, un rasgo del sentido de naturaleza como fundación de lo justo, como hacen de las huellas del Derecho Natural, como herencia de la evolución natural-histórica del derecho.<sup>611</sup>

De todos modos, al menos filosóficamente no hay distinciones entre ambos, excepto de carácter axiológico y político que, luego, se los engancha según los expedientes retóricos necesarios para la supervivencia de la real Filosofía del Derecho, un universo destinado al desacuerdo.

Por ende, iusnaturalismo no es necesariamente Derecho Natural tampoco iuspositivismo es Positivismo Jurídico, por lo menos no en el escenario actual que se los convierten demasiado relativos conforme la maniobra socio-política y económica.<sup>612</sup> Al fin de cuentas, el sentido de Justicia en torno de iusnaturalismo se

---

<sup>611</sup> "La idea es la del Derecho justo. La referencia al Derecho natural sirve para mantener viva la necesaria y justificada aspiración del Derecho positivo a ser justo. Como recuerdo constante al Derecho positivo de que su legalidad debe adaptarse, en cada momento histórico y en cada caso particular, a las exigencias derivadas de la dignidad humana. Al cumplimiento y unos fines y valores a los que se encuentra subordinada la voluntad política que crea y mantiene vigentes las normas jurídicas. Lo que aquí me interesa resaltar es que se entienda el Derecho natural en el sentido de una Ética jurídica que exponga cuáles son los requerimientos de este Derecho justo, como la expresión del ideal de Derecho o como una doctrina de ética normativa acerca de cómo debe ser el Derecho. Esta no es óbice para que al analizar el Derecho positivo se parta, como primer paso necesario, de un concepto de Derecho de tipo positivista (en el sentido de positivismo conceptual o metodológico." GARCÍA FERNÁNDEZ, Eusebio: Estudios de ética jurídica. Madrid: Debate, 1990. p. 42

<sup>612</sup> "[Esta] temática renovada no puede hacer tabla rasa de las aportaciones históricas del iusnaturalismo y del positivismo jurídico, sino que puede convertir la conocida antítesis entre uno y otro en diálogo e intento de superación. Para ello, iusnaturalistas y positivistas tienen que aceptar que deben mucho a las críticas de su contrario. El iusnaturalista crítico puede llegar a admitir que **las pretensiones de inmutabilidad y validez eterna y universal de los principios de viejo Derecho natural no son más que construcciones vacías**, elaboradas a partir de argumentos lógicos y epistemológicamente poco fiables y de espaldas a la experiencia histórica. Pero igualmente, no tiene por qué resignarse a apartar del análisis del Derecho las perspectivas y dimensiones valorativas, como si se tratara de rendirse a la irracionalidad. Tampoco debe pensar que el cambio

concentra en el sentido de lo justo, en cuanto que en el iuspositivismo se concentra en el sentido de la seguridad jurídica.

Más aún todo esto no echa la validez de la argumentación tejida sobre esta instancia: «la seguridad jurídica es una forma de Justicia» desde el derecho positivado, pero este la encarnación de extensión de la ley natural hacia la ley civil, así que uno u otro se diferencian por cuestión de grado, lo que no es jerarquía, absolutamente.<sup>613</sup>

Desde este punto de vista, la revisión iusfilosófica que se concentra en fundamentos iuspositivista suele tomar la historia del Derecho Natural como un discurso legitimador del derecho positivo, o sea, “en este contexto, el derecho justo es identificado con el derecho establecido y continuamente practicado a lo largo del tiempo, como, por ejemplo, las costumbres establecidas («prescritas»), la opinión comúnmente aceptada por los especialistas (*opinio communis doctorum*), las prácticas judiciales cotidianas (*styli curiae*, usos forenses), el derecho romano recibido o los derechos adquiridos (*iura radicata*). Entonces la historia del derecho (el «argumento histórico») desempeñaba un papel decisivo en la legitimación de las soluciones jurídicas, puesto que la durabilidad de las normas podía ser comprobada mediante la historia. Pero también ayudaba en identificación de las normas tradicionales y, después, legítimas, pues era la historia la que permitía determinar la antigüedad. Lo mismo se puede decir en relación a los derechos que debían considerarse como adquiridos, cualidad que sólo el tiempo — y, luego, la historia —

---

en la intensidad y en la extensión de los posibles principios de Derecho natural implica aceptar el relativismo moral. Por su parte, el positivista está obligado a reconocer que su concepción del Derecho es excesivamente reduccionista si solamente tiene en cuenta para el análisis de éste sus dimensiones normativa o fáctica, pues **la validez jurídica de las normas y su eficacia social precisan ser justificadas con referencia a valores morales en torno a los que se considera como regulación justa de una determinada sociedad.**” [letra negrita añadida] GARCÍA FERNÁNDEZ, Eusebio: Estudios de ética jurídica. Madrid: Debate, 1990. p. 37

<sup>613</sup> “El conflicto más importante es el que media entre la Justicia y la seguridad jurídica. La seguridad jurídica reclama que el Derecho positivo se aplique aun cuando sea injusto; y, por otra parte, la aplicación uniforme de un Derecho injusto, su aplicación igual lo mismo hoy que mañana, su aplicación a unos y a otros, sin distinciones, corresponde precisamente a aquella igualdad que forma la esencia de la Justicia; lo que ocurre es que, en este caso — medido por el rasero de la Justicia —, lo injusto se reparte justamente y por igual entre todos, por donde el restablecimiento de la Justicia requiere, ahora, antes de nada, un trato desigual, es decir, una injusticia. Siendo, por tanto, **la seguridad jurídica una forma de la Justicia**, tenemos que la pugna de la Justicia con la seguridad jurídica representa un conflicto de la Justicia consigo misma. Por eso este conflicto no puede ser resuelto de una manera unívoca. **Tratase de una cuestión de grado:** allí donde la injusticia del Derecho positivo alcance tales proporciones que la seguridad jurídica garantizada por el Derecho positivo no represente ya nada en comparación con aquel grado de injusticia, no cabe duda de que el Derecho positivo injusto deberá ceder al paso a la Justicia. Sin embargo, por regla general, la seguridad jurídica que el Derecho positivo confiere justificará también, precisamente en cuanto forma menor de la Justicia, la validez del Derecho positivo en cierta medida injusto: *legis tantum interest ut certa sit, ut absque hoc nec iusta esse possent* (Bacon).” [letra negrita añadida] RADBRUCH, Gustav.: Introducción a la filosofía del derecho. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de la Cultura Económica, 1951. p. 45

podía certificar. Los primeros estudios de historia del derecho — como los de Hermann Conring, *De origine iuris germanici*, 1643 — tenían como objetivo resolver cuestiones dogmáticas como la de determinar la vigencia de ciertas normas jurídicas, la de establecer jerarquías entre ellas, la de determinar la existencia de ciertos derechos particulares, etc. Incluso hoy podemos encontrar propuestas similares en relación al interés de la historia jurídica... Por eso, la historia jurídica debía desempeñar un papel dogmático fundamental, tanto al revelar el derecho tradicional, como al proteger el derecho contemporáneo contra las innovaciones (generalmente, legislativas) arbitrarias («antinaturales», «antinacionales»). En los años treinta y cuarenta del siglo XX, estos tópicos volverán a ser recuperados por el pensamiento jurídico conservador al reaccionar contra los principios liberales en nombre de valores nacionales imperecederos o de conceptos también nacionales de Justicia y de bienestar.»<sup>614</sup>

De modo distinto, la revisión iusnaturalista suele tomar la historia del Derecho Natural como un discurso crítico del derecho positivo. Sobre el tema, Antonio Hespanha aun esclarece que “la narrativa histórica es un relato, fluido y sin conflictos, de aquello que «realmente sucedió». Y es que, de hecho, los acontecimientos históricos no *están ahí*, independientes de la mirada del historiador y disponibles para ser descritos. Por el contrario, los crea el investigador que, al seleccionar una perspectiva, construye objetos que no tienen una existencia empírica (como «curvas de natalidad»), «universos textuales», etc.) o elabora esquemas mentales para organizar los acontecimientos (como «causalidad», «influencia», «retorno»). Los historiadores deben ser conscientes de estos artificios de la «realidad» histórica, del carácter «poiético» (creador) de su actividad intelectual y de las raíces social y culturalmente impregnadas de este proceso de creación. Esta estrategia lleva, naturalmente, a una crisis de ideales como el de la «verdad histórica», hasta el punto de que algunos autores no han vacilado en clasificar la historia como un género literario... dotado de una organización discursiva específica... no significa que el discurso histórico carezca de reglas o que nade en la arbitrariedad; al contrario, más bien significa que el rigor histórico reside en la coherencia interna del discurso (en la observación de «reglas de arte» convencionales) y no tanto en una adecuación a la realidad externa. Al final, esta propuesta representa la aplicación de la historia jurídica del mismo método —

---

<sup>614</sup> HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 16-18

separar las raíces sociales y culturales de las prácticas discursivas — que ella pretende aplicar al discurso jurídico. La segunda estrategia radica en la elección del *derecho en sociedad* como objeto de la historia jurídica. Esta línea de evolución, que domina la historiografía contemporánea a partir de la *École des Annales*, lleva a una historia del derecho íntimamente ligada a la de los diversos contextos (cultura, tradiciones literarias, estructuras sociales, convicciones religiosas) con los cuales (y en los cuales) el derecho funciona. Este proyecto puede descomponerse en una serie de líneas de orientación.”<sup>615</sup>

Finalmente, en el fondo de los dos modelos se implican las finalidades cosmopolita (Civilización) y evolucionista (hombre hacia humanidad, sociedad).<sup>616</sup> Para así decirlo, respectivamente, la perspectiva iuspositivista y iusnaturalista.<sup>617</sup> ■

---

<sup>615</sup> HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 21-22

<sup>616</sup> “De acuerdo con los indicios de nuestros días, creo poder pronosticar al género humano — aunque sin ánimo profético — la consecución de este objetivo y, con ello, que a partir de ese momento ya no se darán serios retrocesos en su progreso hacia lo mejor. Porque un fenómeno semejante no *se olvida jamás* en la historia humana, pues ha velado en la naturaleza humana un disposición y una capacidad meliorativa que político alguno hubiera podido argüir a partir del curso de las cosas acontecidas hasta entonces, constituyendo lo único que aún en el género humano Naturaleza y libertad según principios jurídicos internos, si bien, por lo que respecta el tiempo, sólo podía augurarse como un acontecimiento indeterminado y contingente.” KANT, Immanuel: Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia. Trad. Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994. p. 91-92

<sup>617</sup> “La idea de progreso ocupa un lugar intermedio, central, entre la idea de racionalización y la idea de desarrollo. Esta da la primacía a la política, la primera al conocimiento; la idea de progreso afirma la identidad entre políticas de desarrollo y triunfo de la razón; anuncia la aplicación de la ciencia a la política e identifica, por tanto, una voluntad política a una necesidad histórica. Creer en el progreso es amar el futuro, a la vez ineluctable y radiante.” TOURAINE, Alain: Crítica de la modernidad. Trad. Mauro Armíño. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1993. p. 91



## II. La trilogía de las revisiones iusfilosóficas: ontológica, deontológica y tecnológica. Comentarios y consecuencias en torno al iusnaturalismo y iuspositivismo.

La philosophie ne saurait regarder avec nulle défaveur l'homme d'action ; il est son modèle, dont elle cherche à faire le dessin. Si du moins l'homme d'action est droit — il est plus que le philosophe, il est cela même que cherche à exprimer le philosophe. Il semble que ne devrait exister entre spéculation et action nulle inimitié essentielle. La sainteté n'a pas besoin de philosophie — Il semble que nous n'en ayons qu'à des actions quei sont tardues. Michel Villey<sup>618</sup>

En líneas generales, las tres perspectivas sobre la revisión del Derecho Natural — ontológica, deontológica y tecnológica — poseen los mismos rasgos respecto a la finalidad en torno a la Justicia y lo justo.<sup>619</sup>

Dentro de estas perspectivas, es a través del resguardo teleológico que se atiende la función metafísica y ontológica de la Filosofía del Derecho. Para así decirlo, se trata de facilitar la coherencia entre el designio de hombre y el destino de humanidad hacia la Civilización. Y, por supuesto, bajo el punto de vista ontológico, la proposición es mantener la coherencia entre altura y tamaño o, a lo mejor, ciencia y jurisprudencia.

Sin embargo, el tono del iusnaturalismo y iuspositivismo define la labor iusfilosófica contemporánea a partir del hecho de que se busque esta finalidad desde el universo del ser hacia lo moral, o, el universo del deber ser hacia lo natural, fundación y fundamentación.

Desde entonces, es la función epistemológica de la Filosofía del Derecho que se está paliando, o sea, la necesidad de coherencia entre estatuto y quehacer.

<sup>618</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 28. Le troisième livre », p. 76

<sup>619</sup> **“Es verdad, sin embargo, que el derecho natural es usualmente presentado de tal manera que provoca la impresión de que existe un serio conflicto con los postulados empiristas. Los principios del derecho natural, se dice comúnmente, especialmente la idea de Justicia, está necesariamente implícitos en el concepto de derecho. Ello significa que ningún orden puede ser reconocido como jurídico si no encarna esos principios, por lo menos en cierto grado. Un orden que no es ni siquiera una tentativa, por defectuosa que sea, de llevar a cabo los principios del derecho natural, no es un orden jurídico sino un orden de fuerza bruta, un régimen de gánster. Un gánster puede tener éxito en establecer un régimen de terror y podemos vernos forzados a obedecer sus órdenes. Pero un régimen de terror no es un régimen de derecho. ¿Cuál es la diferencia? Que no está basado en la Justicia, y en consecuencia, carece de validez o fuerza obligatoria. Un orden jurídico, por lo contrario, está investido de validez o fuerza obligatoria precisamente porque se funda en la idea de Justicia. Esta es el tenor del iusnaturalismo corriente; parece claro que contradice la posición positivista en cuanto apela al derecho natural y a la noción apriorística de validez como inherente al concepto de derecho, noción que es la base para la descripción de un orden jurídico.”** [letra negrita añadida] ROSS, Alf: El concepto de validez y otros trabajos. Trad. Genaro R. Carrió y O. Paschero. Buenos Aires: Centro Editor de America Latina, 1969. p. 18

Como rama de este esfuerzo, está la protección de la función metodológica de la Filosofía del Derecho<sup>620</sup>, la cual, además del sentido entre iusnaturalismo y iuspositivismo, preserva que los sentidos de derecho se construyan de acuerdo con los criterios de la experiencia jurídica, así que el objeto es que la razón y la racionalidad de lo jurídico tengan concordia mientras que determina el sentido de los sujetos y situación propias de un caso concreto.

Hecho este resumen, se ha facilitado comprender la aspiración los caminos que recurren cada revisión, así que la revisión de la clase deontológica (empirismo jurídico) preserva los mecanismos de intervención del ordenamiento jurídico, pero, a medida que enfoca objetivo en refundárselo, asume la posibilidad de que nuevas normas, más amplias y más próximas de la realidad, asuman, desde el ordenamiento jurídico, funciones de acuerdo con racionalidades igualmente más amplias. En este caso, el desafío es colmar la racionalidad de la ciencia o estatuto jurídicos, de rasgo monista y dualista, y las normas en acción que involucran racionalidades plurales, más allá del conocimiento de subsunción tradicional «norma-hecho».<sup>621</sup>

---

<sup>620</sup> “Hasta finales de la I Guerra Mundial, la corriente sociológica ejerció, sobre todo en la Europa del sur, un dominio absoluto sobre el mundo intelectual. «La Ley de los Tres Estados... se aceptaba con mucha más fe que el Ministerio de la Santísima Trinidad es aceptado por los católicos.» De ahí que, desde mediados de la primera década del siglo XX, se hayan notado señales de reacción, sobre todo en el campo de la filosofía del derecho. Uno de sus puntos de partida era la distinción entre ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) y ciencias de la cultura (*Kulturwissenschaften*), reclamando para éstas un objeto (los valores, los sentidos) y un método propios. O sea, en el ámbito de la actividad humana, como el derecho, las conductas no serían descriptibles ni explicables sólo «desde el exterior». Sería, por el contrario, indispensable recurrir a los datos interiores que dan sentido a los comportamientos.” HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 224-225

<sup>621</sup> “(...) los problemas... que nacen al *exterior* de un ordenamiento... La idea del ordenamiento jurídico único... ha sido persistente en el pensamiento jurídico occidental. El prestigio primero del derecho romano y luego del derecho natural ha determinado el surgimiento y la perduración de la ideología de un único derecho universal, del cual los derechos particulares no serían sino especificaciones históricas. Más que indagar acerca de las relaciones entre ordenamientos diversos, se trata de destacar las relaciones de los diferentes derechos particulares en el ámbito de la ideología universal del derecho ha sido, precisamente, el problema de las relaciones entre derecho positivo y derecho natural. Los procesos en virtud de los cuales la ideología universalista del derecho ha perdido valor son principalmente dos, y se han sucedido en el tiempo. Se denomina «monismo jurídico» a la idea universal con base en la cual existiría solo un ordenamiento jurídico universal (...) El universalismo jurídico resurge hoy no ya como creencia en un eterno derecho natural, promulgado de una vez para siempre, sino como voluntad dirigida a constituir un *único derecho positivo*, que reúna todos los derechos positivismo existentes, y que sea producto no de la naturaleza, sino de la historia, y que esté no en el origen del desarrollo social e histórico (como el derecho natural y el estado de naturaleza), sino en el fin. La idea de un único Estado mundial es la idea límite del universalismo jurídico contemporáneo; se trata de una unidad no contra el positivismo jurídico, con un retorno a la idea de un derecho natural revelado por la razón, sino del desarrollo hasta el límite extremo, del positivismo jurídico, es decir, hasta el establecimiento de un derecho positivo universal.” BOBBIO, Norberto: Teoría general del derecho. Trad. Eduardo Roza Acuña. Madrid: Debate, 1993. p. 255-256

Sobre la perspectiva deontológica, ésta promueve elaborar el universo del ser como fundamento del derecho positivo, enfocado en la norma jurídica y su coherencia interna ante el riesgo de lo externo. Ocurre que el sentido de derecho, a través de la revisión deontológica, se ciñe «como principio», «como realización de libertad y coexistencia de libertades» así como «realidad cultural y axiológica», todo desde la jurisprudencia, es decir, Filosofía de Derecho es ciencia positiva.

Desde luego, sobre el derecho como principio, se designa ciencia jurídica de criterios y principios a través de la integración de principios humanos culturales y sociales construidos en torno a la aplicación normativa, así que las ciencias jurídicas tienen por objeto conocer al derecho desde una determinada perspectiva, pero no se ocupan de resolver las cuestiones que a ellas mismas afectan: la formalización de su objeto, la definición de su perspectiva y la estructuración de sus métodos, a causa que de todos esos problemas esta ciencia ya se los da resueltos.<sup>622</sup>

Decididamente, si principios generales y lógicos fundan y sostiene las normas, los que gravitan en torno de ella, se los torna aclarados. En este caso, el único riesgo se pone respecto la libertad de tomar el concierto de los principios como realidad jurídica para todo caso análogo, es decir, el «conceptualismo relativista», donde los conceptos se establecen desde la toma integral de un fenómeno jurídico particular y propio a determinados valores — «jurisprudencia de conceptos».<sup>623</sup>

---

<sup>622</sup> “Dado que se continuaba considerando que el fundamento de cualquier conocimiento científico era la definición de las condiciones de validez de sus proposiciones; y dado que el sistema científico establecido (también para las ciencias sociales) era aquel que Kant fundamentara en su *Crítica de la razón pura*, parece entonces que la clave para la construcción de una ciencia jurídica autónoma pasaba por la averiguación de las características específicas del conocimiento jurídico (en relación al conocimiento de las ciencias sociales) y de las condiciones de validez de este nuevo tipo de conocimiento. **O sea, que había que retornar la crítica de Kant, pero ahora aplicándola a una nueva forma de saber.** Fue ésta la labor que emprendieron las escuelas neokantianas alemanas de MARBURG (COHEN, NARTROP) y de BADEN (o sudoccidental: RICKERT, G. RADBRUCH). Estudiaron la distinción entre *ciencia del espíritu* (*Geisteswissenschaften*; o de la cultura, *Kulturwissenschaften*; o ideográficas), a las cuales pertenecería el derecho, y *ciencias de la naturaleza* (*Naturwissenschaften*, o nomotéticas), a las cuales pertenecerían tanto las ciencias naturales como las sociales, ya que éstas se ocupan de los fenómenos humanos desde una perspectiva puramente externa (comportamientos). La distinción entre unas y otras derivaba de la naturaleza de su objeto. Las ciencias de la naturaleza se las veían con un mundo de objetos, ajeno al hombre, cognoscible en su exterioridad y reducible a leyes generales. Las ciencias de espíritu, por el contrario, recaían sobre el mundo de la cultura, sobre las significaciones que los hombres atribuyen a las cosas y sobre el modo en virtud del cual aquéllos se apoderan de éstas. Este último mundo no es cognoscible externamente, ni tampoco puede ser encerrado en leyes generales, pues cada acto cultural tiene significados únicos, que sólo se desentrañan a partir de una actividad espiritual orientada por sus valores intrínsecos (y no por su envoltorio de comportamientos externo).” [letra negrita añadida] HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 225-226

<sup>623</sup> “(...) uno de los componentes del historicismo es la construcción sistemática del derecho. Esta componente fue particularmente desarrollada por una de las ramas de la Escuela Histórica Alemana, la pandectística o

Respecto al derecho como realización de libertad y coexistencia de libertades, el concepto de Justicia y de justo, por ejemplo, está en la utilidad.<sup>624</sup> Es decir, lo que le sea inmediatamente útil y, luego, se le torne digno ser político y racional, así que la esencia de lo natural se realiza a través de la existencia de lo moral, hacia el punto de que, bajo discordia, «no hay ley tampoco libertad».

En esta orden de ideas, respecto al derecho como realidad cultural y axiológica, la aportación es una especie de culturalismo o dialectismo, por lo cual el derecho es artefacto de la vida, así que es constante búsqueda de encarnación de valores a través de la creencia de que estos son realidades absolutas.<sup>625</sup> La idea es que el

---

jurisprudencia de conceptos (*Begriffsjurisprudenz*) ... la sistematización del derecho deriva de su emanación de un todo orgánico, el espíritu del pueblo. Las instituciones jurídica tendrían un «alma» (el alma del pueblo, *Volksseele*), sentidos o principios orientadores que les otorgarían unidad. Estos principios, inducidos a partir de la observación (descripción) de normas jurídicas concretas, permitirían que la exposición de los institutos — y, en definitiva, de todo el derecho nacional — se efectuara de forma orgánica y sistemática, a partir de principios generales. De estos principios se extraerían a continuación, y ahora por deducción, otros principios inferiores o bien soluciones para los casos concretos. Es la «pirámide conceptual» de la que habla PUCHTA. (...) un mundo orgánico de conceptos... sistema conceptual del derecho como un ser vivo, orgánico y productivo, al tiempo que se refiere a esa aproximación entre la tarea de jurisprudencia «constructiva» (o superior) y el «método histórico-natural» de las ciencias de la vida. «La masa compleja del derecho aparece ahora no como un *sistema de normas de pensamientos*, sino como un conjunto de existencias, de *potencias* jurídicas... la imagen de un cuerpo jurídico como la más simple y natural... carácter de una investigación histórico-natural.” HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 202-203

<sup>624</sup> “Resultaría superfluo intentar probar que la Justicia es útil a la sociedad y, que, en consecuencia, por lo menos parte de su mérito tiene que provenir de esa consideración. En cambio la proposición de que la utilidad pública constituye el *único* origen de la Justicia, y que las reflexiones acerca de las benéficas consecuencias de esta virtud son el único fundamento de su mérito, al ser más singular (*curious*), merece nuestro examen e investigación. Supongamos que la naturaleza ha dotado la raza humana con tal pródiga *abundancia* de todas las comunidades *externas*, que sin ninguna incertidumbre respecto a las eventualidades, sin ninguna preocupación o industria por parte nuestra, todo individuo se encontrase completamente provisto de todo lo que su apetito más voraz pueda necesitar, o de todo lo que su lujuriosa imaginación quiera o desee. Supongamos que su belleza natural sobrepasara todos los ornamentos artificiosos: la perpetua clemencia de todas las estaciones haría inútiles todos los vestidos o ropas: la hierba cruda le proporcionaría el alimento más delicioso; fuentes límpidas la bebida más rica. Música, poesía y contemplación constituyen sus únicas ocupaciones; conversación, goce y amistad su única diversión. (...) Aun en la presente condición de necesidad del ser humano, vemos, que dondequiera que la naturaleza ha otorgado algún beneficio con ilimitada abundancia, siempre lo dejamos en común para toda la raza humana, y no hacemos subdivisiones de derechos y propiedades. El agua y el aire, pese a ser los objetos más necesarios entre todos, no son disputados como propiedad de individuos; ni puede cometer injusticia ningún hombre porque prodigue el uso y el goce de esos bienes. En los países fértiles, extintos, poco poblados, la tierra se considera del mismo modo. Y sobre ningún tópico insisten más aquellos que definen la libertad de los mares, que en el ilimitado uso de los mismos para la navegación. Si las ventajas que procura la navegación fuesen ilimitadas, esos razonadores no hubieran tenido adversarios a quienes refutar, ni se hubiesen suscitado pretensiones (jurídicas) relativas a un dominio separado exclusivo sobre el océano. (...) Invirtamos en cualquier circunstancia digna de consideración, la condición de los hombres: produzcamos abundancia extrema o extrema necesidad; implantemos en el corazón humano moderación y humanidad perfectas o perfectas rapacidad y malicia; al hacer la Justicia totalmente *inútil*, se destruye totalmente su esencia y se suspende su obligación respecto a la humanidad.” HUME, David: Investigación sobre los principios de la moral. Trad. Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 1993. p. 22; 26

<sup>625</sup> “(...) la sociedad moderna se encuentra situada hoy ante una opción. Puede someterse por entero a la lógica de la acción instrumental y de la demanda mercantil, llevar la secularización hasta la supresión de toda imagen

derecho se lo puede fundar desde la existencia y de la experiencia del hombre ante su propia realidad, bajo la creencia de que el derecho se transforma a lo largo de la historia a causa de la *praxis* humana.

Sin embargo, a pesar del problema de la ciencia jurídica o estatuto, la revisión tecnológica (empirismo jurídico) se escudriña en la experiencia jurídica, así que los criterios de validez y eficacia, presentan doble frente, donde la historia del Derecho Natural se hace como producto socio-cultural, tanto continua cuanto discontinua, así que la línea iusnaturalista o iuspositivista es cuestión de orientación de los valores que se toma en cada contexto, así que se pone una postura relativa entre ambas.

La primera frente es el problema teleológico, donde la historia del Derecho Natural es producto socio-cultural continua. La validez y legitimidad de las normas jurídicas no están en su fuerza y coherencia normativa, sino que en el manejo de los criterios metodológicos, desde el caso concreto. Antonio Hespanha subraya que “el derecho en sociedad no consiste sólo en considerar el papel del derecho en los procesos sociales (como el de la instauración de la disciplina social), sino también en considerar la producción del derecho (de los valores jurídicos, de los textos jurídicos) como un proceso social en sí mismo... explicar el derecho a partir de su *propio* proceso de producción. (...) la historia del derecho será la historia del «campo jurídico», de las «prácticas discursivas de los juristas», de los «dispositivos del derecho», pues todas estas expresiones son algo equivalentes. La primera subraya las luchas entre los agentes para lograr la hegemonía en un determinado campo; la segunda y tercera enfatizan la fuerza estructurante de entidades objetivas, como el discurso o la organización de prácticas. Sea como fuere, la idea común a cualquiera de ellas es la de la *autonomía del derecho* en relación a los momentos no jurídicos de las relaciones sociales. O, incluso, la contundente idea de que el imaginario jurídico – fruto de las condiciones específicas de los discursos

---

del Sujeto, limitarse a combinar la racionalidad instrumental y el consumo de masa con la memoria de tradiciones transmitidas y con una sexualidad liberada de las normas sociales. **El otro camino que se abre ante ella consiste en combinar racionalización y subjetivación, eficacia y libertad. Si se le añade que, en muchas regiones del mundo, es la defensa comunitaria y la movilización nacional las que dominan cada vez más, se puede situar esta segunda vía a igual distancia del utilitarismo extremo y de la búsqueda obsesiva de la identidad. La razón no se reduce al interés ni al mercado, desde el momento en que anima el espíritu de producción, y el Sujeto no se reduce a la comunidad, al Ego colectivo, desde el momento en que apela a una libertad inseparable del trabajo crítico de la razón. Liberalismo y culturalismo nos parecen una vez más los elementos descompuestos de la modernidad rota. Combinación cargada de conflictos, pero entre fuerzas que comparten la misma referencia de creatividad humana y al rechazo de todas las esencias y de todos los principios de orden.** [letra negrita añadida] TOURAINE, Alain: Crítica de la modernidad. Trad. Mauro Armijo. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1993. p. 466

y rituales del derecho — puede generar imaginarios sociales más amplios, como las prácticas sociales que de ellos se deriven.”<sup>626</sup>

Enseguida, sobre la segunda frente está el problema nihilismo<sup>627</sup> jurídico absoluto, más allá de la coherencia estatuto y quehacer, cuya recuperación histórica del Derecho Natural es de tenor discontinuo, bajo la historia como producto socio-cultural. En efecto, se trata de una actitud de cuño más radical. Dicho de otro modo, la validez y legitimidad de las normas jurídicas no se preforman legítimas por la fuerza y coherencia del ordenamiento jurídico. Y, tampoco, por el universo de aplicación de la norma. Así que la construcción de criterios de aplicación de normas y resolución de los conflictos se construyen conforme los límites y posibilidades de la situación concreta y condiciones pendientes desde esta instancia.

De modo similar, la coherencia entre estatuto y quehacer no es incondicional al punto de definir la satisfacción de la finalidad jurídica, pues que hay otros valores e ingredientes que se asoman a la construcción de la aplicabilidad de la norma y/o su decisión judicial — “la historia jurídica (como la historia en general) no constituye una evolución lineal, necesaria, escatológica. Esto significa que en la historia hay discontinuidad y ruptura, y esta idea es bastante compartida por los historiadores. Pero los juristas (y los historiadores del derecho) tienden a creer que el derecho constituye una antigua tradición agregativa, en la que las nuevas soluciones nacen del perfeccionamiento de las más antiguas. Si se destaca la idea de discontinuidad, el papel de la tradición — que siempre se ha considerado importante en el mundo del derecho — necesita por fuerza ser clarificado. En realidad, en la noción de ruptura ya estaba implícito aquello que acabamos de decir a propósito de la naturaleza contextual del sentido. Si éste (o los valores) es relacional — al estar siempre ligado a su propio contexto — cualquier cambio en el contexto del derecho

---

<sup>626</sup> HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 24

<sup>627</sup> “¿Qué significa el nihilismo? Que los valores supremos se desvalorizan. Falta el fin. Falta la respuesta al por qué.” Si hay una metafísica desde los valores cristianos y, siendo que ellos no corresponden más a los valores diarios del hombre tampoco a los valores supremos desde un orden divina llamado Dios, por obvio, la fuerza y la conciencia desde los moduladores de instinto biológico y racional establecidos por este hombre se sobrevalorizan, la voluntad de poder y dominio es la fuerza vital de la constitución del universo humano. Sin embargo, porque este hombre no logra escapar de las formas o ídolos dejados por los valores cristianos, no consigue fundamentar o, al menos, dar estructura a su espacio vital, dónde la cuestión de la lucha por lo establecimiento de nuevos valores sobre los viejos, lejos de una lucha por contenidos, se define como la propia vivencia de un mundo sin sentidos, un caos, conforme la lectura nietzscheana.” NIETZSCHE, Friedrich: Obras completas. La voluntad de dominio. El ocaso de los ídolos. Ecce homo. 6 ed. Trad. Eduardo Ovejero y Maury. Madrid: Aguilar, 1967. n. 2, p. 115.

lo separa de la tradición anterior. O sea que la historia del derecho estará constituida por una sucesión de sistemas jurídicos sincrónicos, infranqueables entre sí. El sentido de cada instituto o de cada principio debe venir avalado por su integración en el contexto de los otros institutos y principios con los que contemporáneamente convive. No debe confrontarse, pues, con los institutos o principios que lo antecedieron (en su «genealogía» histórica). O sea, el derecho se recompone continuamente y, al recomponerse, recompone la lectura de su propia historia, de su propia tradición, as las cuales actualiza. (...) el presente deja de ser el apogeo del pasado o el último estadio de una evolución que podía estar prevista con anterioridad. Por el contrario, el presente sólo es una ordenación aleatoria, de las muchas que la manipulación de los elementos heredados podía haber provocado.»<sup>628</sup>

En fin de cuentas, hace falta evidenciar el relevo que recibe, por parte de los iusfilósofos, la relación entre derecho y economía, lo que ha conllevado la formulación de la «Teoría Económica del Derecho» o «Análisis Económico del Derecho». Desde aquí, el derecho se asoma al criterio de «eficiencia» que, luego, es absorbido como «elemento de normatividad». Como resultado, se plantea el fundamento del derecho positivo desde ahí; y, por tanto, la idea de derecho se la toma más allá de su fundamento mismo, sea la «naturaleza» o la racionalidad «positiva» o, aún, el «realismo» que le sirve de coartada y fundamento.

En perspectiva, el derecho y economía poseen el precepto de utilidad como fuerza de lo justo y, luego, de la Justicia como bienestar social, así que esta relación conlleva la promoción de la riqueza agregada para la sociedad. La Filosofía del Derecho está para enunciación, no de «juicios de valoración» sobre lo justo, tampoco sobre lo útil, sino que sobre lo eficiente. La revalorización de la «phrónesis» se hace bajo la demanda de este encuentro «derecho» y «economía», así que el «saber prudencial» muchísimo más que el «saber científico» se tiene en evidencia; o, bajo otra formulación, el «saber prudencial», por ende, se convierte ícono de la «ciencia» contemporánea del derecho.

Para así decirlo, el sentido de derecho, a través de la revisión técnica, es derecho como «técnica y dirección» («dura lex sed lex»), así que la argumentación tópica y dialéctica es privilegiada, a través del proceso de inspiración del derecho, bajo la valoración de la Prudencia (*phronesis*). El riesgo es el «relativismo

---

<sup>628</sup> HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 25-26

jurídico»<sup>629</sup>, luego se toma el todo por las partes. «Saber para actuar y hacer»: ciencia filosófica se confunde con filosofía primera, así que realidad y valor se elaboran y caminan atrapadas. En cuanto derecho como proceso de comprensión el discurso jurídico es siempre alianza metodológica, así que se explota las metateorías desde el enlace entre lo político y lo jurídico. Temas como la globalización y la investigación multidisciplinar desde el pluralismo jurídico son elementos para la construcción de los sentidos jurídicos. Por último, el derecho como sistema abierto o autopoietico<sup>630</sup>: el derecho es un trascendente situado, un sistema abierto y orgánico, hacia fundamentos espirituales del derecho.<sup>631</sup>

---

<sup>629</sup> “El principio moral específico de una filosofía relativista de la Justicia es el de la tolerancia, que supone comprender las creencias religiosas o políticas de otras personas sin aceptarlas pero sin evitar que se expresen libremente. Claro está, no puede predicarse una tolerancia absoluta con una filosofía de valores relativistas. Sólo puede ensalzarse la tolerancia dentro de un sistema legal establecido que garantice la paz al prohibir y prevenir el uso de la fuerza, pero sin prohibir la libertad de expresión pacífica. La tolerancia implica la libertad de pensamiento. Los ideales morales más elevados han visto comprometidos por la intolerancia de los que lucharan por ellos. (...) Dado que la democracia, por su naturaleza intrínseca, implica libertad, y la libertad implica tolerancia, no existe forma de gobierno alguna que sea más favorable a la ciencia que ella. La ciencia sólo puede prosperar en un clima de libertad. Y este clima de libertad no depende únicamente de una libertad externa, es decir de su independencia respecto a cualquier tipo de influencia política, sino también de que exista libertad dentro de la ciencia, del libre juego de argumentos y contraargumentos. Ninguna doctrina puede ser abolida en el nombre de la ciencia, ya que el alma de la ciencia es la tolerancia. (...) He empezado este trabajo preguntándome qué es la Justicia. Ahora, al concluirlo, sé que no he respondido la pregunta. Lo único que puede salvarme aquí es la compañía. Hubiera sido vano por mi parte pretender que yo iba a triunfar allí donde los demás ilustres pensadores han fracasado. Verdaderamente, no sé ni puedo afirmar qué es Justicia, la Justicia absoluta que la humanidad ansía alcanzar. Sólo puedo estar de acuerdo es que existe una Justicia relativa y puedo afirmar qué es la Justicia para mí. Dado que la ciencia es mi profesión y, por tanto, lo más importante en mi vida, es la Justicia, para mí, se da en aquel orden social bajo cuya protección puede progresar la búsqueda de la verdad. *Mi Justicia*, en definitiva, es la de la libertad, la de la paz; la Justicia de la democracia, de la tolerancia.” KELSEN, Hans: *¿Qué es Justicia?* Trad. A. Calsamiglia. Barcelona: Ariel, 1991. p. 61; 63

<sup>630</sup> “La teoría de los sistemas autopoieticos intenta describir el modo de funcionamiento de todos aquellos sistemas que se producen a sí mismos; es decir, que i) se definen por oposición a lo que los rodea y, asimismo, marcan las reglas de transacción entre sistema y ambiente; ii) construyen sus propios elementos; iii) crean la gramática de su propio ciclo de funcionamiento, y iv) crean la (meta) gramática que dirige las transformaciones de la primera, de un ciclo a otro (por ejemplo, en el «hiperciclo»). Un ejemplo de uno de estos sistemas son los seres vivos. La gramática de la vida de cada uno de ellos lo distingue del mundo inanimado y del resto de seres vivos que le rodea y muestra el modo según el cual este ambiente externo se refleja internamente (tiene sentido interno; por ejemplo, la fisiología de la visión de cada ser define lo que ve del mundo exterior). Por otro lado, esta regla de organización biológica atribuye funciones a varios órganos y, de esta manera, los define y les da sentido. Finalmente, el código genético también determina el modo en que estas funciones orgánicas evolucionan, por ejemplo, con la edad o a causa de las transformaciones ambientales. (...) Su punto de partida es el de considerar los sistemas sociales como sistemas diferenciados de *producción de sentido* (sistemas comunicativos). La práctica humana es, de hecho, una continua comunicación. Sólo que esta comunicación no se produce en el seno de un único sistema comunicativo o de un único lenguaje sino a partir de una infinidad de sistemas (la economía, la política, el derecho, la religión, el arte), de múltiples lenguajes, y cada uno tiene como referencia un cierto nivel de sentido (los valores económicos, los políticos, los jurídicos, los religiosos y los valores estéticos). Aunque exista una «realidad» externa (y común) a todos estos sistemas (las personas de carne y hueso, las cosas materiales) y unas formas de comunicación que pueden ser extrañas para los diferentes ámbitos, cada sistema es autorreferencial en la medida en que en él son definidas las reglas de comunicación que tiene como referente los valores del sistema... Lo mismo ocurre con el derecho. Éste es el que: i) construye el mundo de los hechos jurídicos y puntualiza lo que es relevante, a efectos del derecho, de la



En consecuencia, el derecho no suele tener fundamento sino que una «textura abierta», así que si uno se lo emplea es por vía constructivista<sup>632</sup>, lo que suele pasar sobre todo en el sistema de *common law*<sup>633</sup> y *stare decisis*.<sup>634</sup> Sin embargo,

---

realidad jurídica (de la que el derecho nos se ocupa y que, por tanto, es externa el sistema); ii) establece los valores jurídicos; iii) establece los criterios de atribución de esos valores a los hechos jurídicos; y iv) define los procesos de formulación de nuevas reglas jurídicas y su transformación.” HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 260-261

<sup>631</sup> “(...) a partir de las primeras décadas del siglo XX, una de las preocupaciones de los metodólogos y de los filósofos de derecho consista en reencontrar las base de la autonomía gnoseológica y metodológica de su disciplina, preservando aquello que el derecho tiene de específico frente a las ciencias que se limitan a *describir* la realidad social: es decir, el hecho de ser una disciplina *cultural*, de lidiar con *normas*, de imponer *valores* a la realidad o de remitir al realidad a los valores. Como no se quería volver a caer en un discurso filosófico y metafísico a propósito de los valores jurídicos, la línea de rumbo tenía que ser la de procurar definir las condiciones de validez que eran específicas del conocimiento jurídico y que permitirían que el mismo pudiese utilizar métodos intelectuales diferentes de los métodos de las ciencias sociales, sin dejar, por esto, de ser científicamente válido.” HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 225

<sup>632</sup> Sobre el «constructivismo», “No todos los pensadores constructivistas contemporáneos son tan terminantes como MACKIE, pero todos ellos comparten con él el siguiente esquema de pensamiento: a) el hombre es un ente absolutamente autónomo en el sentido más “fuerte” de esta expresión, es decir, que toda la normatividad referida a su conducta libre debe tenerlo a él mismo como origen y fuente, resultando intolerable la existencia de una normación “heterónoma”, indisponible o previa a su libre elección; b) no obstante, y este es el problema central de todos los constructivistas, la mera elección subjetiva de las normas de la moralidad resulta inaceptable, en razón de que ella torna inviable la convivencia, la que resulta imposible en medio de una total anarquía, confusión y contradicción de preceptos y valores morales; c) en razón de ello, es preciso alcanzar un **cierto grado de objetividad débil de los principios morales**, que los traiga de la mera subjetividad individual, pero sin que dejen de ser por ello *autonomos*; esta versión restringida de la objetividad ética puede lograrse sólo a través de una universalización trascendental o de un cierto acuerdo o consenso entre los miembros de la sociedad, acerca de cuyas modalidades no existe, paradójicamente, consenso entre los autores.” [letra negrita añadida] MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 41-42

<sup>633</sup> “Mientras los razonamientos jurídicos relativos a la aplicación de la ley, lo mismo si se trata de una decisión judicial que si es administrativa, se consideraban como una simple operación deductiva, en la cual la solución debía ser apreciada únicamente según el criterio de legalidad, sin ocuparse de su carácter justo, razonable o aceptable, se podía pretender que una teoría pura del derecho debe ignorar los juicios de valor. En efecto, en la medida en que intervinieren, sin que ello constituya una violación de la ley, sólo puede surgir de la conciencia del juez, de modo que escapen a todo control del orden jurídico. Mas si siguiendo a Esser, Kriele y Struck, los juicios de valor relativos a la decisión son ineliminables del derecho, porque guían todo el proceso de aplicación de la ley, no es posible descuidar la cuestión de saber si estos juicios son la expresión de nuestras pulsiones, emociones o intereses y, por ello, subjetivos y enteramente irracionales, o sí, por el contrario, existe una lógica de los juicios de valor. Después de la Revolución Francesa, y durante más de un siglo, al colocarse en primer plano la legalidad y la seguridad jurídica, se acentuó el **aspecto sistemático del derecho** y el **aspecto deductivo del razonamiento judicial**. Ganó extensión además la idea de que este último no se diferencia del razonamiento puramente formal. La aproximación entre el derecho y las matemáticas debía garantizar el funcionamiento previsible e imparcial de los tribunales. Esta manera de ver las cosas subordinara, con más nitidez que cualquier otra, el poder judicial al legislativo y favorecía una visión estática y legalista del derecho. Después de algunas decenas de años asistimos a una reacción que, sin llegar a retornar al derecho natural a la manera que éste se presentó en los siglos XVII y XVIII, sin embargo, **confía al juez la misión de buscar, para cada litigio particular, una solución equitativa y razonable, aunque demandándole que se mantenga, para llegar a ello, dentro de los límites de lo que su sistema de derecho le autoriza a hacer**. Para realizar la síntesis entre equidad y la ley, se le permite flexibilizar esta última, merced a la intervención creciente de reglas de derecho no escritas, representadas por los principios generales del derecho y por la toma en consideración

lo novedoso es que todo esto se pasa en los sistema de *civil law*<sup>635</sup> que, poquito a poco, acuden y luego abrigan estos métodos, así que la labor del juez y su decisión judicial entablan sentido al derecho, incluso en contra el diploma legal.

Desde esta labor jurídica, vale mencionar la conformación de clases de familias jurídicas<sup>636</sup> respecto al Positivismo Jurídico más tradicional y sus características.

---

de tópicos jurídicos. Esta nueva concepción acrecienta la importancia del derecho pretorio y hace del **juez el auxiliar y el complemento indispensable del legislador e, inevitablemente, aproxima la concepción continental del derecho a la concepción anglosajona regida por la tradición del *Common law***. Como se trata de hacer aceptables las decisiones de la Justicia, se hace indispensable el recurso a las técnicas argumentativas y como, por otra parte, se trata de motivar las decisiones mostrando su conformidad con el derecho en vigor, la argumentación judicial tiene que ser específica, pues tiene por misión mostrar cómo la mejor interpretación de la ley se concilia con la mejor solución del caso concreto.” [letra negrita añadida] PERELMAN, Chaïm: La lógica jurídica y la nueva retórica. Trad. Luiz Diez-Picazo. Madrid. Civitas, 1979. p. 179

<sup>634</sup> “La textura abierta del derecho significa que hay, por cierto, áreas de conducta donde mucho debe dejarse para que sea desarrollado por los tribunales o por los funcionarios que procuran hallar un compromiso, a la luz de las circunstancias, entre los intereses en conflicto, cuyo peso varía de caso a caso. No obstante ello, la vida del derecho consiste en muy gran medida en la orientación o guía, tanto de los funcionarios como de los particulares, mediante reglas determinadas que, a diferencia de las aplicaciones de *standards variables*, no exigen de aquéllos una nueva valoración de caso a caso. Este hecho saliente de la vida social sigue siendo verdad, aun cuando puedan surgir incertidumbres respecto de la aplicabilidad a un caso concreto de cualquier regla (escrita o comunicada por precedente). **Aquí en la zona marginal de las reglas y en los campos que al teoría de los precedentes deja abiertos**, los tribunales desempeñan una función productora de reglas, que los cuerpos administrativos desempeñan centralmente en la elaboración de *standards variables*. **En un sistema donde el *stare decisis* es firmemente reconocido, esta función de los tribunales se asemeja mucho al ejercicio por un cuerpo administrativo de potestades delegadas de creación de reglas**. En Inglaterra este hecho a menudo resulta oscurecido por las formas: porque con frecuencia los tribunales niegan cumplir tal función creadora e insisten en que la tarea propia de la interpretación de la ley y del uso del precedente es, respectivamente, buscar la “intención del legislador” y el derecho que ya existe.” [letra negrita añadida] HART, H.L.A.: El concepto de derecho. Trad. Genario G. Carrió. 2 ed. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1990. p. 169

<sup>635</sup> “(...) en los dominios de la civilística y, principalmente, en aquellos países en que, como en las Penínsulas Italiana e Ibérica y en el sur de Francia, el derecho civil era, casi exclusivamente, de base romanista, es mantenido y desarrollado el saber jurídico de los Comentaristas (o, en gran parte de los casos, éste es mantenido sin desarrollo) aunque se continúa trabajando, ahora ya en vano... su metodología científica. Es el «Bartolonismo tardío» o «praxística» el que, en Europa del Sur se adueña la doctrina civilista (con tendencia a expandirse a toda la actividad jurídico-doctrinal) hasta el siglo XVIII.” HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 136

<sup>636</sup> “*Groupement de droits en familles*. La diversité des droits est infinie, si l’on considère la teneur et le contenu de leurs règles ; elle est moindre, en revanche, si l’on envisage les éléments, plus fondamentaux et plus stables, à l’aide desquels on peut découvrir les règles, les interpréter, et en préciser la valeur. Les règles peuvent être infiniment variées ; les techniques servant à les énoncer, la manière de les classer, les modes de raisonnement employés pour les interpréter se ramènent au contraire à certains types, qui sont en nombre limité. Il est possible, de ce fait, de grouper les différents droits en «familles», de même manière que dans d’autres sciences, négligeant des différences secondaires, on reconnaît l’existence de familles en matière de religions (christianisme, Islam, hindouisme, etc.), de linguistique (langues romanes, slaves, sémitiques, nilotiques, etc.) ou de sciences naturelles (mammifères, reptiles, oiseaux, batraciens, etc.). Le groupement des droits en familles est propre à faciliter, en les réduisant à un nombre restreint de types, la présentation et la compréhension des différents droits du monde contemporain. L’accord pourtant n’est pas réalisé pour savoir comment effectuer ce groupement, et quelles différences familles de droits il y a lieu en conséquence de reconnaître. Certains fondent leurs classifications sur la structure conceptuelle des droits ou sur l’importance reconnue aux différentes sources du droit. D’autres, estimant que ces différences d’ordre technique ont un caractère secondaire, mettent au premier plan des considérations de fond : le type de société que l’on entend établir à l’aide du droit, ou encore la

Sobre la primera familia, se tiene el dicho *civil law*. Ésta se refiere a la tradición del derecho romano, así que el derecho es un expediente fundado en la Justicia y en la moral, donde el privilegio es de la creación legislativa o reglamentaria. Aparte, el *common law*<sup>637</sup> se da énfasis a las decisiones judiciales que, luego tiene fuerza para crear la norma jurídica. Este sistema de creación jurídica es herencia de la tradición jurídica del siglo XI en Inglaterra, tal cual es conocido como sistema jurídico anglosajón.

Es loable considerar que en el escenario actual del derecho la diferencia entre «*civil law*» y «*common law*» es muchísimo más de estructura y organización institucional jurídica que en cuanto elementos y categorías temáticas en torno a las características tradicionales que distinguen uno ante el otro. Ubicando ambas familias legales, suele decir que «*civil law*» adviene de la tradición del «derecho continental» (europeo) y «*common law*», a su vez, oriunda de la tradición del «derecho anglosajón» (americano).

Resulta que el acercamiento del sistema de *common law* y *civil law* se debe al hecho de que la filosofía de derecho se convierte filosofía de la existencia — aunque siempre ha sido, bajo la toma del nihilismo como causa del universo del hombre y no su efecto —, así que los significados de la existencia humana e integración de todos los elementos cognoscitivos en función tanto del orden de la naturaleza, así como del orden moral y axiológico que elabora, actúa y reacciona, se tornan la medida de especulación jurídica.

A partir de ahí, los problemas metodológicos se despiertan centrales, pero desde la valorización de la tradicional «axiología jurídica», es decir, aquella que se ocupa del deber ser del derecho respecto los principios de carácter ético-social que deben regir las relaciones jurídicas de la sociedad.

Como ya conocido, la crisis del derecho, no es una crisis de «estatuto científico», sino que, principalmente, crisis de «quehacer jurídico». El justificante es que el

---

place qui est reconnue au droit comme facteur de l'ordre social." DAVID, René: Les grands systemes de droit contemporains. 10 ed. Paris: Dalloz, 1992. p. 15-16

<sup>637</sup> "Common law significa un derecho producido mayoritariamente por juristas, por los que conocen el derecho y que, en la Edad Media inglesa, son sobre todo empíricos, hombres de *praxis*, educados en las escuelas internas de los propios colegios profesionales. En Inglaterra sigue y seguirá existiendo la Edad Media jurídica, es decir, un modo no estatal de producción del derecho. Es obvio que también habrá actos normativos del poder, pero estos constituirán una aportación marginal por lo menos hasta principios del siglo XIX. Para encontrar una presencia masiva de ellos habrá que esperar hasta 1945, con el primer gobierno laborista de Clement Attlee, con sus proyectos de Estado social y con la inevitable necesidad de una planificación desde arriba de una parte de las relaciones económico-sociales." GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 75

problema, más que tornar el derecho útil, es el derecho eficiente y promotor de expectativas, las cuales, a su turno, si antaño se trataba de especulación extrajurídica, hoy se entiende que los eventuales fallos jurídicos son oriundos del desarreglo entre el alcance de las normas y la situación que ellos reglan. Así que alcanzar el derecho tal cual es dialogar la dicha realidad del derecho con las demandas de la sociedad que piden nueva juridicidad.

En pie de igualdad, la ontología y la axiología gravitan en torno al rescate del «Derecho Natural» clásico y, la «metodología» es la destreza sobre actualizar los elementos de este rescate de acuerdo con las vicisitudes e idiosincrasias de hoy. Tradicionalmente, los propósitos de la función judicial son los que más los diferencia, con cierta cautela, es decir, los modos y aplicación de la norma suelen ser distintos.

De todos modos, para el «derecho continental» el juez no tiene la función primera de garantizar la «Justicia» por completo, pues que las reglas jurídicas son producto de legisladores, así que él se las aplica y busca la mejor interpretación, pero desde el interior de límites que su propia función se encuentra.

Desde entonces, respecto a la «Justicia» tal cual la función judicial es subsidiaria y negativa, es decir, impedir que el derecho se incumpla, lo que resulta repararlo a través de la imposición del «fallo» de acuerdo con los comandos y reglas jurídicos involucrados en el caso concreto según la más adecuada interpretación de la subsunción del hecho a la norma.

Por esto hecho es que las sentencias judiciales no se las considera «fuente de derecho», pues que en teoría el juez no crea ninguna regla universal y abstracta que se venga a incorporar en el ordenamiento jurídico, lo que sería una regla ilegítima. Lo que hace es la tarea de un «legislador negativo», así que su comando es reparador, particular y concreto, aunque los efectos se valgan «erga omnes»: una situación jurídica resuelta entre partes. En efectos para todos los sujetos directos, indirectos y oblicuos bajo la jurisdicción del ordenamiento en comento.

En síntesis, rescatar en el recorrido histórico una motivación concreta que permita el uso de la ética racional, más allá del sujeto y su abstracción es el reto, lo que resulta válido afirmar que toda problemática de la crisis iusfilosófica, al menos bajo el tema de la ética, se queda en cómo esta se preforma, si desde un punto cognoscitivo o constructivo, unidos o aislados.

Desde este seno es que se habla del influjo iusfilosófico anglosajón y la dicha «Nueva Escuela de Derecho Natural» (NEDN) y los fenómenos de nombrados

«americanización del derecho», desde la circulación y trasplante de modelos y sistemas jurídicos, cuyo más grande reflejo es la «Teoría Económica del Derecho» o «El análisis económico del derecho».<sup>638</sup> O sea, una clase de abordaje constructivista de la idea del derecho, frente a los fallos de respuestas del ordenamiento jurídico tradicional. Carlos Massini Correas sobre el tema del constructivismo crítica que “ante todo, resulta necesario destacar que el iusnaturalismo tiene en nuestros días una relevante y impostergable tarea que cumplir, en razón, fundamentalmente, del agotamiento o insuficiencia de las propuestas alternativas de fundamentación del derecho. Efectivamente, a la crisis terminal del Positivismo Jurídico, motivada principalmente por su incapacidad para dar respuestas aceptables a los más exigentes problemas éticojurídicos de la sociedad, se le suma la radical insuficiencia de las respuestas elaboradas para esos mismos problemas por las diferentes versiones del «constructivismo». Estas insuficiencias pueden reducirse fundamentalmente a dos: la primera, la que hemos llamado, “falacia procedimentalista”, y que consiste en la pretensión — quimérica e ilusoria de extraer los contenidos de la eticidad — en especial de la juridicidad — del mero procedimiento formal del razonamiento práctico... La segunda de las insuficiencias radica en que la objetividad deóntica que pretenden alcanzar los constructivistas a través de procedimientos, acuerdos o consensos racionales, no pasa de ser una objetividad “débil” o relativa, absolutamente incapaz de servir de fundamento válido a una normatividad esencialmente “fuerte” como la jurídica.”<sup>639</sup>

Por añadidura, el problema del constructivismo no es la revisión de la clase tecnológica respecto el sentido del derecho, sino que el problema de aportarse del error de Nietzsche, en términos epistemológicos. Lo que pasa es que la crítica del conocimiento y método jurídico es hecha a través de estos mismos conocimientos y métodos jurídicos, así que no se escapa del cerco de la herencia de la Civilización jurídica. A la falacia procedimentalista se pone el problema del quehacer

---

<sup>638</sup> Los principales rasgos de la NEDN son: “1) el desarrollo de los llamados por Finnis “**requerimientos (o exigencias) de la razonabilidad práctica**”, considerados por este autor como “**el método del derecho natural**”; 2) la llamada “**premoralidad**” de los primeros principios prácticos, que plantea cuestiones dificultosas a los intérpretes; 3) la posición de la escuela frente al problema del llamado “**perfeccionismo**”, para el que proponen una solución sutil y novedosa, y 4) finalmente, la posición tomada por los miembros de la NEDN frente a diferentes problemas éticos y jurídicos concretos, tales como el derecho a la vida o la licitud de la homosexualidad.” MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 88

<sup>639</sup> MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 23-24

iusfilosófico y a la debilidad deóntica, el problema del estatuto iusfilosófico.<sup>640</sup> La falta de coherencia entre ambos evidencia la insuficiencia de tratar problemas plurales a través de mecanismos monistas y dualistas. De todo, la propia noción de crisis o de nihilismo jurídico también es vaticinada por el mismo sistema y ordenamiento jurídico que sirve de base para toda acción revisora.<sup>641</sup>

El hecho es que los contemporáneos dibujan el orden de sus problemas así como soluciones a la raíz de la sintonía entre «iuspositivismo y iusnaturalismo», está colgada bajo el objeto la noción clásica de Justicia como enlace entre una y otra.

Por consecuencia, además del cerco de límites y posibilidades hacia superación, suele resultar el caos: la eficiencia de la norma jurídica, ora está por encima de la eficacia, ora todo lo contrario. Además, el precepto de utilidad por encima de autoridad o convicción respecto la Justicia y la seguridad jurídica, suelen ser máspreciados.

A propósito de la «seguridad jurídica» es mito decir que el «Positivismo Jurídico» garantiza la seguridad jurídica, pues que no hay nexo inmediato entre ambos términos de esta relación, excepto procedimental y consecuencialmente. La «seguridad jurídica» es uno de los efectos de la «cosa juzgada» y no la causación de ella. La sentencia firme no es cosa juzgada porque se lo facilita la seguridad jurídica, sino que todo lo contrario. Desde Luego, lo que se aporta con la cosa

---

<sup>640</sup> Se toca a la tradición iusnaturalista objetivista. “Entre el voluntarismo, por un lado, y la tendencia al «cientificismo» o a la fundamentación racional del derecho, por otro, existe una oposición intrínseca, la misma que existe entre la voluntad y la razón, entre subjetividad y objetividad. Esta oposición consiste en que, o el derecho es el producto libre de la voluntad y su definición nada tiene que ver con un orden natural, científico o racional de las cosas (pues, repitiendo a Pascal «el corazón tiene razones que la razón desconoce»), o existen principios jurídicos científica, natural o racionalmente válidos, y entonces no se apela a la legitimidad de la voluntad para destronarlos. Todo el pensamiento del derecho racional fue consciente de este dilema, del cual se derivó hacia una fluctuación de soluciones en relación a una serie de problemas recurrentes, como, por ejemplo, el de las relaciones entre el derecho natural y el derecho positivo, el de la interpretación e integración de las leyes, el de la revalorización del derecho romano, etc.” HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 165-166

<sup>641</sup> “De Friedrich Nietzsche, sobre todo a través de Foucault, el posmodernismo heredera de una relativismo radical en relación a la validez, tanto del conocimiento como de los valores. En el plano existencial, esto origina una actitud que se expresa mejor bajo la forma de crítica irónica o de superficialidad provocadora que bajo la forma de la angustia. Como de nada tenemos certeza, pero como — a pesar de todo — se debe confirmar viviendo, lo mejor es jugar con todo, tratar lo importante como si fuese banal. Respecto a los saberes sociales, este relativismo pone en tela de juicio las teorías generales que tenían la ambición de fundamentar universalmente valores o métodos («grandes narrativas, metanarrativas», Jacques Derrida), al tiempo que reivindica el multiculturalismo, el pluralismo, la heterogeneidad, la conflictividad de paradigmas y de valores. Pero también comporta una lectura política de todos los discursos (al no poder ser verdad, son instrumentos de manipulación), y el rechazo del vanguardismo, la valoración de lo lúdico, una nueva apreciación de lo cotidiano y del sentido común (*popular culture*) y un cierto decadentismo.” HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 248-249

juzgada es la proclamación de una situación de equidad que, a su turno, no elimina la inseguridad como parte de los hechos humanos, incluso la jurídica. Respecto, Chaïm Perelman soslaya que “la equidad del juez paliará la imperfección de la ley, válida para los casos habituales, pero no para los casos extraordinarios. En esto será justo decidir como el legislador lo hubiera estado presente y hubiese conocido el caso en cuestión.”<sup>642</sup>

Por ende, el quehacer iusfilosófico impera por encima del estatuto filosófico, así que el constructivismo aniquila toda finalidad de la unidad de lo jurídico. Y, mientras tanto, se pone como óbice respecto a sí mismo: paradoja cuyo origen no es epistemológico como suena a los iusfilósofos contemporáneos, sino que ontológico en el sentido de que hace falta transcender a la perspectiva de los conocimientos desde la razón doble y su condición de expansión saber relevo.

Innegable es que todos los expedientes de revisión iusfilosófica se atrapan a una sección de la historia del Derecho Natural y luego se la extienden para todo. Iusnaturalismo *versus* positivismo son las casillas a través de las cuales los discursos sobre los fallos y soluciones de la crisis del sentido de derecho se entablan desde el ejercicio revisor, así que se preforma posibilidades de aclarar el problema desde la vena natural y histórica.

Mejor aún, la altura y el tamaño de la obra revisora no está en la fuerza del discurso iusnaturalista y iuspositivista, sino que lo cuánto se disponen respecto dar una dirección a los enclaves jurídicos y, al mismo tiempo, armonizar la sensación de pérdida de sentido retórico de lo jurídico.

Por consiguiente, si la Filosofía del Derecho se queda confundida con uno u otro, significa esto que, una vez más, está lejos de entendimiento sobre sí, pues tanto uno como otro son formas de discursivas de recuperación del sentido del derecho en torno a su unidad. Por lo tanto, si le da parentesco con uno de los dos, nada se lo hace que caer en equívocos.

Por evidente, desde el discurso secular moderno respecto a lo jurídico, revelar la esencia y existencia de la Filosofía del Derecho, como ya subrayado, designa descubrir el sentido de lo justo en la historia del Derecho Natural, desde el universo del ser, cuya construcción se la bautiza iusnaturalista. O, desde el universo del deber ser, cuya construcción se la bautiza iuspositivista.

---

<sup>642</sup> PERELMAN, Chaim: La idea de Justicia en sus relaciones con la Moral, el Derecho y la Filosofía. KELSEN, Hans: Crítica del derecho natural. Trad. Elías Díaz. Madrid: Taurus, 1966. p. 169

Sobre el primer expediente, se trata de traer a la colación los orígenes del historicismo sobre hombre y humanidad desde lo jurídico, bajo el estado de naturaleza. Enseguida, sobre el segundo expediente, se denota necesaria enfocar los justificantes del derecho positivo desde el positivismo, así que positivismo expresa la fundamentación de este historicismo bajo el punto de vista del «poder, fuerza y coacción» del Estado, en virtud del estado civil y social en torno a la humanidad.<sup>643</sup>

De acuerdo con esta interpretación, Friedrich Meinecke<sup>644</sup> construye su análisis bajo el argumento de que los orígenes del historicismo y positivismo, — como preceptos del pensamiento iusfilosófico —, aportan el trasfondo del Derecho Natural.<sup>645</sup> Resumiendo, la síntesis de la historiografía moderna, sin duda, es el sentido de Justicia, es decir, la Justicia es el hueco entre la relación filosofía y derecho. En ficto, es tanto crisis y desconcierto como límites (altura) y posibilidad (tamaño) de concordia entre el propio derecho en cuanto finalidad humana (Orden: ciencia) y social (ordenamiento: jurisprudencia). Pero, igualmente, también es discordia con las peticiones de la existencia.”<sup>646</sup>

---

<sup>643</sup> “de ordinario se hace esfuerzos para dar a todas las situaciones y a todos los acontecimientos de la vida una sola dirección de conciencia, una sola especie de puntos de vista, y esto es lo que se llama principalmente tener espíritu filosófico. Mas para el enriquecimiento del conocimiento, puede haber más interés en no uniformarse de este modo, sino en escuchar la voz ligera de las diversas situaciones de la vida; éstas llevan consigo su punto de vista propio. Así es como se toma una parte agradecida en la vida y en la existencia de muchos, no tratándose a sí mismo como un individuo fijado, consistente, uno.” NIETZSCHE, Friedrich: Humano, demasiado humano. Trad. Carlos Vergara. Madrid: Edaf, 1979. p. 290

<sup>644</sup> “El nombre de Friedrich Meinecke (1862-1954) está estrechamente ligado al concepto de historicismo. Discípulo de Ernst Troeltsch y heredero de la práctica histórica de Wilhelm Dilthey, fue editor de la revista de historia más importante de Alemania desde 1893 hasta 1935, año en que fue despedido por el régimen nazi. (...) **Esta historia de los problemas y de las ideas o historia de las actitudes del espíritu moderno...** comprende a los precursores de Shaftesbury, Leibniz, Arnold, Vico, presenta la historiografía de la Ilustración francesa — de Voltaire a Montesquieu — en su relación con la Ilustración inglesa — Hume, Gibbon, Robertson —, y traza un panorama del prerromanticismo inglés de Ferguson y Burke hasta desembocar en el movimiento historicista alemán de Möser, Herder y Goethe, sin olvidar a sus claros precursores Lessing y Winckelmann.” [letra negrita añadida] MEINECKE, Friedrich: El historicismo y su génesis. Trad. José Mingarro y San Martín y Tomás Muñoz Molina. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1943. Portada.

<sup>645</sup> “La historia del Derecho natural constituye... una continuidad de pensamiento íntimamente conexas, en la que cada generación recibe y desenvuelve como cometido la problemática planteada por generaciones anteriores.” WELZEL, Hans: Introducción a la filosofía del derecho: derecho natural y Justicia material. 2 ed. Trad. Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar, D. L., 1974. p. X-XI

<sup>646</sup> Conforme este pensamiento, a continuación. El “historicismo no es más que la aplicación a la vida histórica de los nuevos principios vitales descubiertos por el gran movimiento alemán que va desde Leibniz a la muerte de Goethe. Este movimiento es la prosecución de una tendencia general en los pueblos del Occidente, cuya corona ciñó las sienes del espíritu alemán. Con su culminación este ha llevado a cabo la segunda de sus grandes aportaciones después de la Reforma. Pero, como lo que descubrió fue, en general, nuevos principios vitales, eso significa también que el historicismo es algo más que un método de las ciencias del espíritu. Mundo y vida parecen otros y revelan yacimientos profundos cuando se está habituado a contemplarlos a través de sus ojos... La médula del historicismo radica en la sustitución de una consideración generalizadora de las fuerzas



Todo esto demuestra que iusnaturalismo y iuspositivismo, de hecho, son versiones sobre lo jurídico, bajo la finalidad de traer al derecho una faz monista, a medida que sólo el derecho positivado abarca el Derecho Natural exigible y luego obligatorio. Y también que es una faz dualista respecto a la manera a través del cual la realidad se subsume al ordenamiento jurídico o, en palabras distintas, ajuste entre ciencia y derecho.

En síntesis, sobre el iusnaturalismo y iuspositivismo, — aunque den su marcha por sitios distintos, desde el interior o afuera del ordenamiento jurídico —, lo que vale retener es que ambos son estructuras fijadas en un concepto histórico específico. En efecto, la Filosofía de Derecho puede ser leída bajo el sentido

---

humanas históricas por una consideración individualizadora. Esto no quiere decir que el historicismo excluya en general la busca de regularidades y tipos universales de la vida humana. Necesita emplearlas y fundirlas con su sentido por lo individual. Por eso despertó un nuevo sentido. No se quiere con ello decir que lo individual en los hombres y en los productos sociales y culturales creados por él permaneciera hasta entonces ignorado del todo. Pero, precisamente, las fuerzas más íntimas de las impulsoras de la historia, el alma y el espíritu de los hombres, se mantuvieron confinadas en el ámbito de unos juicios generalizadores... no obstante el estado de permanencia de las cualidades fundamentales humanas. La concepción iusnaturalista imperante desde la antigüedad fue especialmente la que inculcó la fe en la estabilidad de la naturaleza humana y, ante todo, de la razón del hombre... Esta fe iusnaturalista puede también vincularse al cristianismo con las adaptaciones que enseña Ernesto Troeltsch. No cabe imaginar lo que ha significado este Derecho Natural para la humanidad de los pueblos de Occidente durante casi dos mil años, ya en su forma cristiana, ya en su nueva ruptura profana adaptada desde el Renacimiento. ... La razón humana, considerada como eterna e independiente de su tiempo, podía legitimarlo todo, sin que se advirtiera que así perdía su carácter intemporal y se nos revelaba como ella es: una fuerza que se individualiza sin cesar.... El Derecho Natural contiene el germen sin cesar renaciente de necesidades humanas eternas y en qué grado lo contiene. Es sabido que tiene actuado y sigue actuando hasta hoy como idea y fuerza histórica aun después de la irrupción de la nueva manera individualizadora de pensar... La forma de pensar evolutiva y la individualizadora van unidas indisolublemente. Radica en el ser de la individualidad, lo mismo de los individuos humanos que de las formaciones ideales y reales de la colectividad, que sólo puede manifestarse a través de la evolución... gran elemento de espontaneidad, de aptitud plástica para el cambio y de imprevisibilidad, de la idea, más angosta, de un puro desenvolvimiento de gérmenes dados, y también de lo que llamamos "idea de perfección" de Ilustración, que, después, se convirtió en la idea vulgar o sublimada del progreso. Mediante la idea de evolución se llegó a superar la forma hasta entonces dominante de tratar los cambios históricos, que se denomina pragmática. Esta parece indisolublemente unida a la concepción iusnaturalista; utiliza la historia, por la admisión de la identidad de la naturaleza humana... un sentir pragmático personalista y otro objetivo... un lado,... entretejiendo la participación de cada pensador en una pura "historia de los problemas y de las ideas". Es el camino que eligen los filósofos y los pensadores acostumbrados al cultivo sistemático de una ciencia particular. Aclara en toda su inmediatez las conexiones ideales, pero no conduce a una visión orgánica del fondo individual, vivo y profundo, de las ideas, y corre el peligro de convertir la vida historia en hipóstasis de conceptos... Pero si se quiere trazar de manera efectiva lo general del proceso y lo individual de sus orígenes, no hay más remedio que emprender una subida a pico de la montaña y, desde una de las cimas, remontar a las otras, con lo cual alcanzamos perspectivas laterales sobre montes y valles todavía no explorados... la historia universal del espíritu que se remonta a la antigüedad. Derecho Natural, neoplatonismo, cristianismo, protestantismo, pietismo, ciencia natural y afán curioso de viajes de los siglos xvii y xviii, los primeros brotes de un sentimiento nacional y de libertad de los pueblos, y finalmente, y no lo menos importante, el florecimiento poético del siglo xviii, todo ello referido a su trasfondo político y social... acción conjunta surgió el historicismo en las almas de los hombres geniales." [letra negrita añadida] MEINECKE, Friedrich: El historicismo y su génesis. Trad. José Mingarro y San Martín y Tomás Muñoz Molina. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1943. p. 12-15

iusnaturalista y/o iuspositivista y aun sin perder su autonomía y autenticidad, pues que estas nunca las poseyó.

Mal que bien, ésta es la razón por la cual la revisión de la dicha crisis de la Filosofía del Derecho, por los filósofos contemporáneos, sin embargo se utilice el pretexto de la pérdida de autonomía y autenticidad, en realidad, está alrededor del sentido de justo y Justicia, desde el rescate de nuevas interpretaciones de la historia del Derecho Natural.

Lo que pasa es que el problema en torno a la Filosofía del Derecho es secundario, lo que importa es garantizar la unidad o monismo del derecho estatal y, en este caso, desde un concepto que su legitimidad y efectividad sea pleno. Dicho de otro modo, todo expediente, deontológico (universo del deber ser: jurisprudencia jurídica, acude al problema de autenticidad o quehacer), ontológico (universo del ser: ciencia jurídica, acude al problema de autonomía o estatuto) o técnico (fenómeno jurídico/ experiencia jurídica/ metodología) se conforman desde los problemas a continuación: problema teleológico y el problema sobre el nihilismo como idea del derecho o de lo jurídico, de modo absoluto. Respecto el problema teológico, éste se concierne desde la comunicación, en caso deficiente, entre el estatuto y su quehacer y viceversa. Y, sobre el problema del nihilismo jurídico absoluto se trata de la idea del derecho como un sin sentido respecto a lo jurídico.

Desde este marco, el sentido ontológico (nueva ontología jurídica – racionalismo) de revisión apela para la tradición y las costumbres de los usos jurídicos desde el punto de vista normativo y formalista. El rescate del sentido de Derecho Natural se da desde los textos clásicos aristotélicos-tomistas<sup>647</sup>, así que se nombra neotomismo.<sup>648</sup> En resumen, se trata de la búsqueda de la fundación y fundamento

---

<sup>647</sup> “Santo Tomás de Aquino ha distinguido entre dos operaciones fundamentales del intelecto humano. Una primera, que Aristóteles acostumbró a llamar simple intelección de conceptos (*intelligentia indivisibilium*), consiste en la simple aprehensión de esencias. La definición o «clase de ser» de una esencia puede estar compuesta de varios términos, pero esta pluralidad de términos es aprehendida como una unidad por un acto indivisible de intelección. La «clase de ser» de hombre («animal-racional») incluye dos términos alcanzados por un solo acto de aprehensión. La segunda clase de operaciones intelectuales es llamada por Tomás de Aquino «composición y división», hoy la llamamos juicio. Consiste en afirmar que determinados conceptos pueden predicarse correctamente de otros determinados conceptos. El juicio *todos los hombres son mortales* es un compuesto de dos conceptos, animal y mortal. Por el contrario, en el juicio *ningún animal es inmortal*, el entendimiento que juzga disocia los dos conceptos «animal» e «inmortal». Ahora bien, según Santo Tomás de Aquino, estas dos operaciones logran la realidad tal como es en sí misma, pero no con igual profundidad. La primera operación, que es la simple aprehensión de las «clase de ser», alcanza la cosa en su esencia; capta lo que es. La segunda operación, que es la composición o división de conceptos (esto es, el juicio), alcanza la cosa en su misma existencia: *prima operatio respicit quidditatem rei, secunda respicit esse ipsius.*” GILSON, Étienne: Elementos de la filosofía cristiana. Trad. Amalio García-Alias. Madrid: Ediciones Rialp, 1977. pp. 298-299

<sup>648</sup> “En la actualidad está muy extendida — también entre quienes siguen la filosofía aristotélico-tomista — la noción normativista del derecho, según la cual, identificando el derecho con la norma, se considera el derecho

del Derecho Natural tanto en la naturaleza de las cosas jurídicas (lo justo), como en el concepto de Justicia cuadrado por ella.

En consecuencia, la proposición es que el sentido del derecho sólo es factible si tanto la ciencia y la jurisprudencia se encuentran coherentes desde el punto de vista interno y, además, que desde esta condición, se mantengan bajo concordancia, pues que la fundación del derecho está en el sentido del universo del ser, cuya manifestación está desde el estatuto de cada disciplina cuanto de la relación teológica que sostienen entre sí.

Desde luego, a partir de la búsqueda por el sentido de ser a través de la ciencia jurídica y bajo método racionalista, se suele presentar consideraciones sobre la interpretación de la historia del Derecho Natural desde una historia jurídica formalista, introducida por la recuperación de conceptos, determinaciones y fuentes según su progreso y linealidad en el recorrido histórico.

De modo general, el obrar en este sentido es doblegar contenidos del pasado, según el imaginario contemporáneo que, por semejanzas con las piezas del ordenamiento jurídico, se los cree perfeccionar o ajustar sus fallos.<sup>649</sup>

---

como un *conjunto de normas*. Para tal opinión, hablar del derecho natural es hablar de aquellos preceptos de la ley natural que versan sobre las relaciones sociales. Pero Santo Tomás de Aquino no sigue la concepción normativista. Es cierto que a veces, acomodándose al uso de su época — con precedentes en la doctrina romana —, llama *ius* (derecho) a las leyes; mas no es éste, para él, el derecho en sentido propio, como no lo era para Aristóteles, ni para los juristas romanos, a quienes sigue en esto. (...) Por eso Tomás de Aquino, además de tratar de la ley natural, estudia el derecho natural en un lugar distinto — y distante — de su contexto, el *ius naturale* es el conjunto de cosas que deben ser dadas a quien tiene un título sobre ellas según lo determinado por la naturaleza de las cosas (*natura rerum*). El *ius naturale* es lo justo natural, entendiendo por tal aquella cosa justa, cuya igualdad proporcional — cuya Justicia — no proviene de la convención humana sino de la naturaleza mismas de las cosas. El derecho o lo justo (*ius sive iustum*) — escribe Santo Tomás de Aquino — es una obra (el resultado u objeto de una acción: en el caso de la Justicia, el objeto recibido o dado) adecuada a otra según cierto modo de igualdad. Pero una cosa puede ser adecuada a un hombre de dos maneras. Primera, atendida la naturaleza misma de las cosas: por ejemplo, cuando uno de tanto para recibir otro tanto; y esto es derecho natural. Segunda, por convención o mucho acuerdo, es decir, cuando alguno se manifiesta satisfecho con recibir tanto; y esto puede realizarse de dos formas: por un convenio privado, como el que se constituye mediante un pacto entre personas particulares, o por convención pública, v. gr., cuando todo el pueblo consiente en que algo se considere como adecuado y ajustado a otro, o cuando lo ordena así el príncipe que tiene a su cargo el cuidado del pueblo y representa su persona. Y esto es derecho positivo.” HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 173-174

<sup>649</sup> “(...) la vinculación del pasado al imaginario contemporáneo puede traer consecuencias aun más serias. Posiblemente, a una total incompreensión del derecho histórico, siempre que su propia lógica se subvertida por la mirada del historiador. Por ejemplo, esto sucede cuando se leen los diplomas reales que en la Edad Media protegían la inviolabilidad de domicilio (en cuanto expresión territorial del poder doméstico) como si fueran anticipaciones de las modernas garantías constitucionales de protección de la esfera individual privada. En realidad, entonces estaba en juego la autonomía de la esfera doméstica frente a la esfera política de la *respublica*, en el ámbito de una constitución política pluralista dentro de la cual los poderes periféricos competían con el poder central. Por el contrario, nada estaba más fuera de lugar que la idea de proteger derechos individuales, reducidos a la nada dentro del orden doméstico. Otra ilustración del mismo error sería una lectura «representativa» (en el sentido actual) de las antiguas instituciones parlamentarias. O solamente la sistematización contemporánea del derecho civil (parte general, obligaciones, derechos reales, familia y

Especulaciones sobre la organización judicial, administración o decisión judicial sobre la interpretación del derecho son fuertes ejemplos que, luego, se convierten corrientes o teorías “de fácil solución” para el presente. En este caso, el riesgo es el método del anacronismo, sobre todo considerándose que se trata de una estrategia de legitimación del derecho a través de sus fuentes y/o del estamento de los juristas, en este caso, se trata de avalar de nuevo los usos de la historia del derecho<sup>650</sup>, en especial el juez.

A propósito, la historia del Derecho Natural a través de la búsqueda del ser a través de fuentes, conceptos, teorías y organizaciones normativo-formales del derecho, para perfeccionar el presente, simplemente, se trata de tomar la ciencia jurídica como fuente de expresión del Derecho Natural, es decir, la raíz de hombre y humanidad en torno a lo jurídico. El discurso iusnaturalista y/o iuspositivista se funda en la ciencia jurídica, al mismo tiempo que se la legítima como la expresión de lo natural en lo civil.

---

sucesiones) a las concepciones de derecho antiguo. Finalmente, y un plano aún más fundamental, sería completamente absurdo proyectar sobre el pasado las actuales fronteras disciplinares entre derecho, moral, teología y filosofía, procurando, por ejemplo, aislar el derecho de los restantes conjuntos normativos.” HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 20

<sup>650</sup> “Esta ignorancia de la autonomía del pasado genera perplejidades bien conocidas en la investigación histórica: debido a la forma actual de interrogación de las fuentes, es muy posible que éstas no puedan responder a nuestras «anacrónicas» preguntas. Por ejemplo, para aquellos que no sean conscientes de que una buena parte de la teoría constitucional del Antiguo Régimen tiene su origen en la **Teoría de la Justicia y de la jurisdicción**, las fuentes jurídicas doctrinales de las épocas medieval y moderna les pueden parecer mudas en relación al problema del poder político supremo. Lo mismo se puede decir de la teoría de la administración, que no podrá ser encontrada en esas fuentes doctrinales a no ser que se acuda a la **teoría del *iudicium*** (es decir, a la **teoría de la organización judicial**), o la teoría (moral) del gobierno doméstico (*oeconomía*, cf. Cardim, 2000). Es también en los tratados morales sobre las virtudes (como la *beneficencia*, la *gratitudo* o la *miser cordia*) donde pueden encontrarse los fundamentos de la teoría de las obligaciones, de la usura, o incluso, del derecho bancario (cf., por ejemplo, Clavero, 1991). (...) en los usos de la historia del derecho... juego de legitimación directa del derecho, sino la del estamento de los juristas, sobre todo los juristas académicos. En realidad, los juristas intervienen diariamente en la adjudicación social de facultades o de bienes. Esto les confiere un papel central en la política cotidiana, con el inherente precio de una exposición permanente a la crítica social. Una adecuada estrategia de defensa de este grupo es desdramatizar («eufemizar»), Boudieu, 1986) la naturaleza política de cada decisión jurídica y, consecuentemente, su carácter aleatorio. Una forma de hacerlo consiste en presentar la decisión jurídica como una opción puramente técnica o científica distanciada de los conflictos sociales subyacentes. Esta operación de neutralización política de la decisión jurídica es más fácil si se elabora una imagen de los juristas como letrados distantes y neutrales, cuyas preocupaciones son meramente cuestiones sociales, políticas e ideológicas y casi tan sólo preocupada por los tiempos más remotos promueve seguramente una imagen de las Facultades de Derecho como templos de ciencia, donde serían formadas criaturas incorpóreas. La ola de medievalismo que dominó la historiografía continental hasta los años sesenta, contemporánea de la propuesta de Hans Kelsen de «purificar» la ciencia jurídica de ingredientes políticos, tuvo precisamente ese efecto de *legitimación por la ciencia*, justamente en una época de intensos conflictos político-ideológicos en los que los juristas tuvieron que desempeñar una importante función «laboral».” [letra negrita añadida] HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 20-21

Desde de estas condiciones, la Filosofía del Derecho, luego, se bautiza como doctrina y cátedra sobre la crítica, el análisis e historia de Derecho Natural. Hoy historia del Derecho Natural recibe nuevo encantamiento, es decir, a la raíz de Derechos Humanos se los cobra fundarlo y fundamentarlo. Para que se quede claro, el sentido de fundarlo es desde la noción filosófica sobre la persona, el «personalismo o la filosofía personalista». Y, luego, respecto a fundamentarlos pues, es desde la noción filosófica sobre lo laico, que es el uso jurídico de la «filosofía de la laicidad». En este caso, se trata de la perspectiva neohumanista. O sea, el rescate del Derecho Natural es subjetivista (persona) y científico (laicismo). En efecto, el Derecho Natural son los derechos humanos, así que la Justicia es el resultado jurídico que garantiza y preserva los derechos humanos como criterio Justicia y, luego, aplicabilidad de lo justo, directa e indirectamente.

Antes de nada, actualmente, el orden de los Derechos Humanos refleja el esfuerzo de la revisión contemporánea sobre la historia del Derecho Natural a través del uso metodológico normativo y formalista. El sentido de validez normativa se involucra en la obligatoriedad legal a medida que estos fueron absorbidos en el ámbito de las cartas constitucionales a lo largo del siglo XX, los que les dio la raigambre de derechos fundamentales.

Sobre el tenor de legitimidad de esta clase de derechos, éste se realiza, al menos bajo el teórico, desde el punto de vista de la efectividad, lo que se hace a través de cartas supraconstitucionales e internacionales sobre los roles mínimos y medios de concreción de sus presupuestos, es decir, el Sistema Internacional de Protección de Los Derechos Humanos.<sup>651</sup> Toda la formación de una reflexión

---

<sup>651</sup> “La promoción y la protección de los derechos humanos ha sido la mayor preocupación para las Naciones Unidas desde 1945, cuando las naciones fundadoras de la ONU resolvieron que las atrocidades de la Segunda Guerra Mundial nunca deberían repetirse. Este proceso dio lugar a la elaboración de la Carta Internacional de Derechos Humanos, cuyo primer componente, la Declaración Universal de Derechos Humanos, fue adoptado por la Asamblea General en 1948. En 1966 la Asamblea General aprobó el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Estos dos pactos internacionales traducen los principios establecidos en la Declaración Universal en derechos específicos, indicando las medidas que deben adoptar los Estados para dar efecto a esos derechos e imponiendo a los Estados que ratifican esos pactos la obligación de informar regularmente sobre sus esfuerzos. Es así como durante años, se ha desarrollado un conjunto de instrumentos y mecanismos de derechos humanos para asegurar su primacía y oponerse a sus violaciones dondequiera que ocurran. Los compromisos de derechos humanos contenidos en la Declaración Universal han sido traducidos en obligaciones legales de derechos humanos (tratados y convenciones) para los Estados que los han ratificado. En algunos casos, los mecanismos garantizan el derecho de los individuos a solicitar directamente la reparación de la violación de esos tratados han entrado en vigor una vez ratificados por el número requerido de Estados partes. Se trata de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, aprobada en 1965, la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer (1979), la Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes (1984) y la Convención sobre los Derechos del Niño (1989). La aplicación de esos tratados fundamentales de derechos humanos es supervisado

neohumanista<sup>652</sup> respecto a los derechos naturales, se debe el hecho de que “con el tránsito del Estado liberal al Estado social de derecho se ha producido una importante mutación en la normativa constitucional, que forzosamente ha repercutido en su interpretación. En efecto, en la nueva situación se advierte: 1º) Una superación de la categoría de los derechos públicos subjetivos, de inequívoca inspiración individualista, a través de los derechos personales, civiles y políticas, los derechos económicos, sociales y culturales. El reconocimiento de los derechos sociales como derechos fundamentales ha comportado, a su vez, un cambio en: a) la fundamentación de los derechos constitucionales, que ya no se circunscriben a la defensa de intereses individuales y colectivos: b) la titularidad que se ampliará también a sujetos colectivos; y c) la naturaleza jurídica, al dejar de ser meros derechos de defensa (lo que la doctrina germana denomina *Abwehrrechte*) frente a la opresión estatal, para devenir derechos de participación (*Teilhaberecht* en su

---

por comités u órganos creados en virtud de los tratados. La base jurídica para el establecimiento de la mayoría de esos órganos se halla en los tratados mismos; en el caso del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, el órgano de vigilancia, Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, se estableció mediante una resolución ulterior del Consejo Económico y Social. Todos órganos creados en virtud de tratados se componen de expertos independientes de reconocida competencia en el sector de los derechos humanos, elegidos por los Estados partes.” ALPIZAR D., Lydia: Sistema internacional de protección de los derechos humanos. [en línea] Disponible en [http://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:plep04w2nwwJ:www.justiciaygenero.org/Nov07/Publicaciones/Pasantia/Manual\\_Der\\_Inter\\_DDHH\\_%2520de\\_%2520las\\_%2520Mujeres/INTERNACIONAL/Anexo4-1.pdf+sistema+internacional+de+proteccion+de+los+derechos+humanos&hl=es&gl=br&pid=bl&srcid=ADGEEESj-Epkt7gL2gQ7fsuz2gWgjoAMWBieuRdhr236le-wJcTsRavofut3uNG78-dMU7Z5Fj-3vPe57mDVmifNfXX0M8JH-LUdzAseDcCRXTtAt1if3DVpLqX3B2XSLHkMTWTShRE9t&sig=AHIEtbRFHkVxR\\_JhwS9c5KyMfd345pFcYA>](http://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:plep04w2nwwJ:www.justiciaygenero.org/Nov07/Publicaciones/Pasantia/Manual_Der_Inter_DDHH_%2520de_%2520las_%2520Mujeres/INTERNACIONAL/Anexo4-1.pdf+sistema+internacional+de+proteccion+de+los+derechos+humanos&hl=es&gl=br&pid=bl&srcid=ADGEEESj-Epkt7gL2gQ7fsuz2gWgjoAMWBieuRdhr236le-wJcTsRavofut3uNG78-dMU7Z5Fj-3vPe57mDVmifNfXX0M8JH-LUdzAseDcCRXTtAt1if3DVpLqX3B2XSLHkMTWTShRE9t&sig=AHIEtbRFHkVxR_JhwS9c5KyMfd345pFcYA>) [consulta: 06 Abril 2010, 1h17].

<sup>652</sup> “A comienzos de nuestro siglo XX discutían los estudiosos de historia sobre la relación entre Reforma y Humanismo o bien sobre la relación entre el Renacimiento y la Reforma: y hablar de relación o conexión parecía un gran avance respecto de la contraposición tajante que se había perpetuado de diversas maneras — recogiendo en parte las controversias teológicas y confesionales de los siglos XVI, XVII y XVIII —, cuando una tendencia, que pudo hacer simbolizado la obra de Jacob Burckhardt, aún hoy reeditada y leída de muchos idiomas, sobre La cultura del Renacimiento en Italia, afirmaba, con diversos enfoques, que la “edad moderna” comenzaba con el Renacimiento(humanista: no cristiano, o, por lo menos no teológico: individualista; artístico, es decir sensible en punto a pintura, escultura, arquitectura y determinados ideales estéticos o clásicos; antropocéntrico y no teocéntrico; heliocéntrico y no geocéntrico; descubrimiento de nuevas tierras y continentes, así como de nuevas artes, políticas, militares, y también de nuevas técnicas de comunicación merced a la imprenta)... la Reforma (luterana) ... Esta corriente de estudios tendía a ver el comienzo del mundo moderno, de la sociedad europea moderna, es decir, en la que tocaba vivir, en la Reforma protestante, luterana, calvinista, anglicana; renovadora de la consciencias; individualista; aplicadora coherente de la filología y de la crítica humanista, **no a las fábulas de los poetas, sino a la tradición de la revelación divina según se contenía en la Biblia**; teocéntrica, pero liberadora de la capacidad productiva y de las energías vitales de los hombres, y por ello, pese a los errores iniciales, heliocéntrica y no geocéntrica; propiciadora de la reflexión filosófica y de las ciencias más que de las artes, aunque inspiradora de un nuevo arte (Rembrandt contrapuesto a Rafael) y particularmente de la música, creadora de nuevas bases morales y de la vida social, en correspondencia... con las tendencias fundamentales de la época, en pro de la formación de grandes estados unitarios con amplia organización administrativa y burocrática, necesitados, por consiguiente de una nueva ética política, la de los servidores de estado(...).” [letra negrita añadida] CANTIMORI, Delio: Humanismo y religiones en el Renacimiento. Trad. Antonio-Prometeo Moya. Barcelona: Península, 1985. p. 269-270

acepción alemana) y prestaciones para cuya realización no basta la abstención del Estado, sino que se hace indispensable la movilización de los poderes públicos. 2º) Esta peculiar naturaleza jurídica de los derechos fundamentales exige superar la rígida distinción entre la parte dogmática y la parte orgánica de los textos constitucionales, ya que la participación y las prestaciones no pueden interpretarse al margen de las reglas que encauzan la organización y el funcionamiento de los poderes públicos. 3º) Por último, junto a la técnica de positivación casuística predominante en las constituciones liberales para fijar el estatuto de las libertades, los derechos fundamentales aparecen reconocidos en la actualidad también como valores o como principios básicos del sistema jurídico-político, lo que condiciona el método de su interpretación. En estas nuevas coordenadas constitucionales los medios hermenéuticos de la tradición iusprivativa se relevan insuficientes. De ahí, que la tarea actual de cualquier teoría de la interpretación de la Constitución se plantee prioritariamente como un doble empeño: de un lado, debe tratar de reivindicar el carácter jurídico de dicha actividad frente a quienes la entienden como un puro proceso político supeditado a la fuerza determinante de hechos; de otro, debe dar cumplida respuesta a los problemas específicos que implica la interpretación de la norma constitucional, para lo que precisa emanciparse de la metodología iusprivatista y afirmar su autonomía con la consiguiente elaboración de sus propias categorías metódicas.<sup>653</sup>

Desde el punto de vista subjetivo y, luego en resguardo al monismo jurídico, para el pronóstico de la «pérdida del sujeto» (en caso el sujeto de derecho) se lo soluciona a través del personalismo, incluso el personalismo procedimental, como ya señalado.

En resumen, la toma de persona tiene por eje la comprensión de los principios teándrico o cristocéntrico y trinitario, ahora desacralizados, así que Jesucristo... se queda el modelo de hombre perfecto.<sup>654</sup> Persona, por lo tanto, es el prurito de

---

<sup>653</sup> PÉREZ-LUÑO, Antonio Enrique: Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución. 2 ed. Madrid: Tecnos, 1986. p. 251-253

<sup>654</sup> "La ciudad de Dios toma al hombre entero, en su estadio confuso. La fuerza de esta ciudad reside en su totalismo. Se lo juega todo, especialmente el mismo centro del hombre, de la humanidad. Y se lo juega todo a una sola baza, de una vez para siempre. En rigor no tiene otro progreso que el de superar el *estadio confuso*, a través de todo el *estado peduncular sagrado*. Conseguido esto, solo le queda extenderse más en la humanidad, llegar a más mundo, alcanzar los límites del universo, a fin de que el punto omega cierre la Historia. Es el final del crecimiento del Trono de la Historia Santa — la Sacralidad —, después del desarrollo de la última Rama. Aunque todo el Tronco es, en sentido amplio, sagrado, este trozo final queda aparte, llega al fondo de la cuestión, lo resuelve todo, escapa a toda clase de condicionamientos, trasciende los términos... el judeo-cristianismo fue predicado, en un principio, a una humanidad, que en gran parte se hallaba sumergida en el *estadio confuso*. El helenismo era solamente el primer paso indeciso e incompleto de la Ciudad Secular

sustituciones contemporáneas en nombre de la «revisión filosófica contemporánea de la reforma filosófica moderna», en verdad, y no lo contrario: desde la categoría persona, la toma de la subjetividad o el sujeto del conocimiento se establece en la corriente «personalista o personalismo»<sup>655</sup>; la toma de la naturaleza humana, desde la cultura, se relativiza desde el referencial persona según su particular existencia; y, luego, si la metafísica universal tal cual, sólo se la permite particular y ubicada. Desde luego se la deflagra impropia para una existencia sin sentido, sin valores y luego sin probabilidad de la producción de conocimiento que no se resume peculiar, como la «hermenéutica filosófica» o, el «rostro» del otro como parámetro del rostro relacional del «yo»<sup>656</sup>, rumbo a complementar la presunta laguna solipsista.

Por lo tanto, aunque el conocimiento filosófico se origine desde la persona, la condición de la razón «imago Dei» y «copula mundi» resiste, a pesar de añadirse otras configuraciones sobre ella. La razón es siempre reina y luego preponderante: ella es la reina del juego de ajedrez.

Por cierto, ese perfil de la metafísica contemporánea se torna comunicable desde el suelo del existente, en virtud de la «persona». El sujeto está y sigue ser biológico y espiritual integrante de una naturaleza que se lo imanta divino, imago Dei. Y, además, como copula mundi, sus acciones aceptan los propósitos divinos, le hace por bien apuntar la tonalidad de tales y cuales designios, mientras que respalda la costumbre de justificar aun su universo creado, práctica y poiesis, según uno que le está más allá. Y, en esta situación, de acuerdo con esa misma

---

futura...La predicación judeo-cristiana iba dirigida a una humanidad abierta a todas las potencialidades posibles, aunque todavía no comprometida con ninguna. El hombre secular actual, *enfrascado* y comprometido en la civilización urbana experimenta un profundo sentimiento de alejamiento respecto a la revelación judeo-cristiana... ¿Qué relación puede haber entre los elementos de la Rama y los elementos del Tronco?... **Para escapar a este dilema angustioso creemos interesante subrayar que el estadio confuso de la humanidad entremezclaba lo Sagrado y lo Profano... una especie de progreso realmente conseguido, por medio del respectivo estadio peduncula (...)** La civilización moderna, en concreto, nació del pecado de la iglesia medieval (...) Por esta razón, el mundo profano histórico deberá aceptar que llega a convertirse en una nueva Profanidad derivada de la alianza con el estadio sagrado definido.” [letra negrita añadida] XIRINACS, Lluís M.: *Sujeto*. Salamanca: Sigueme, 1975. p. 35

<sup>655</sup> “Personalismo: doctrina filosófica que considera a la persona humana como el valor de realidad suprema. Emmanuel Mounier, filósofo cristiano, dio un gran empuje y actualidad a esta doctrina, introduciendo en ella elementos inherentes al marxismo, al existencialismo y al cristianismo dentro de una muy particular síntesis.” FONTAN JUBERO, Pedro: *Los existencialismos: claves para su comprensión*. Madrid: Editorial Cincel, 1985. p.156

<sup>656</sup> “El yo es real por su participación en la realidad. Se hace tanto más real cuando más perfecta es la participación”. “El espíritu no existe en el yo, sino entre el yo y el tú. No es como la sangre que circula en ti, sino como el aire en que respiras. El hombre vive en el espíritu cuando puede responder a su tú. Puede hacerlo cuando entra en relación con todo su ser. El hombre sólo puede vivir en el espíritu en virtud de su capacidad de relacionarse.” BUBER, Martin: *Yo y tú*. 2 ed. Trad. Carlos Díaz. Madrid: Caparrós, 1995. p. 55 y p. 30



racionalidad que se intenta dibujar el misterio por detrás de todo eso, ahora, ante el divino que, «persona», se conforma tanto al mundo moral que trascendente al natural, inmanente, cuanto todo lo contrario.<sup>657</sup>

En otras palabras, la forma de fundación del Derecho Natural y la fundamentación sobre él se atrapa al derecho positivo, a través del Estado, aún bajo la idea moderna de que el ordenamiento jurídico que conculcase los mandamientos de Derecho Natural hace directa afronta a la manifestación de la naturaleza humana tal cual se la tiene hoy.

Desde este concierto, se trata de un Derecho Natural que es fundado en la naturaleza humana, pero una naturaleza humana que se comparte y se compagina la escena con «lo existente», más allá de la razón tal cual «pura o doble». Resumiendo, la persona no es más una concepción categórica y sustancialista, sino que es tomada como valor, es decir, como centro dinámico de actos, así que la persona es la fuente y la cumbre en torno a la comprensión del «jurídico», lo que no pasa necesariamente por lo «justo».

Por lo tanto, la relación entre derecho y filosofía sigue bajo el entrecorte del iusnaturalismo y el positivos, pues a partir de la comprensión de persona hacia el justo y no lo contrario. Desde ahí la «eticidad» es llevada en cuenta para engendrar los elementos y las peticiones propias de esta relación. La ética material de Scheler, respecto la cual todos los problemas en torno de la filosofía se suscitan desde la pregunta por el hombre, es valorada.<sup>658</sup>

Desde ahí el rescate del Derecho Natural contemporáneo se hace por «valores»<sup>659</sup> o agenda de «conceptos morales» para decir sobre el reto de la

---

<sup>657</sup> A la soma, “por su parte, el fundamento inmediato o título de todo derecho humano radica precisamente en la condición de persona que revista todo ente que pertenece a la especie humana; esto se hace evidente no bien se consideran las principales declaraciones de derechos y, en general, todos aquellos textos en los que se habla o discute acerca de los derechos humanos: en efecto, allí se reconocen esos derechos a las personas humanas sin exigirse más determinación que la de ser personas y cuando aparece requerida alguna calificación especial: “mujer embarazada”, “persona de edad núbil”, “padres”, etc., es porque esa calidad se vincula directamente con alguna de las dimensiones centrales del desarrollo o perfeccionamiento de la “personidad”. Por otra parte, también resulta evidente que la existencia de los derechos humanos no depende esencialmente de su reconocimiento por los ordenamientos jurídicos positivos; ellos existen, es decir, son exigibles, sea que se encuentren positivados o no; lo que es más aún, existen y son exigibles aun cuando un determinado ordenamiento positivos los niegue o los desconozca. Por todo esto, es posible concluir que derechos humanos son todos aquellos derechos subjetivos cuyo título radica en la personidad de su sujeto activo, o en alguna de las dimensiones básicas del desenvolvimiento de esa personidad y de los que se es titular, los reconozca o no el ordenamiento jurídico positivo y aun cuando este los niegue.” MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 203

<sup>658</sup> DERISI, Octavio Nicolás: Max Scheler: ética material de los valores. Madrid: Magisterio Español, 1979. p. 62

<sup>659</sup> En este caso, los valores deben ser comprendidos en sentido fenomenológico jurídico, es decir, que la conciencia del hombre es capaz de concretar lo que es «lo justo», es decir, «justo» es lo que se adecua a una

filosofía en función del derecho y viceversa. En contraposición, el positivista, más que preocuparse con los valores nortes del ordenamiento jurídico, se concentra en su eficacia, donde el papel del «análisis económico del derecho», a través del incremento del valor «eficiencia» se pone fundamental.

Como principio general, entonces, todo deber jurídico se funda en valores, pues que solamente los valores tiene la pretensión de ser o deber ser. El patrón de Justicia y de lo justo no se define por una categoría abstracta, sino que se elabora a través de prácticas que conllevan virtudes.

Desde este raciocinio, — en verdad, una reflexión bajo la «fenomenología jurídica»<sup>660</sup>, como se tiene esta corriente —, el papel de la iusfilosofía es exponer medios e instrumentos para que lo justo y lo injusto se tornen categorías de saber, a partir del intermedio de la «persona» como conducción y acción jurídicas y, luego, desde sus valores justificantes de los dos.

A hondo de esta toma del derecho a través de «valores», está la proposición de que, aunque el derecho positivo torna el concepto de experiencia de la «humanidad» posible, el derecho positivo encarna lo «inhumano» que, en este caso, es un argumento sólido que lo sostenga por encima de los rasgos propios de este derecho positivo, lo que es, en verdad, el propio Derecho Natural, bajo el riesgo de no existir tal cual o, por lo menos, no ser substancialmente legítimo, sin embargo válido. Así que el mérito del iusnaturalismo es dar al fundamento del derecho positivo, a pesar del entendimiento que se exprese, la necesidad del Derecho Natural, igualmente, independiente del concepto que es recogido: «conexiones jurídicas, pues, a pesar del Estado y del positivismo»<sup>661</sup>.

---

conciencia, cuyo medio se la apunta «verdadera» que, en realidad, son los mandatos del derecho natural. “Los valores son cualidades de valor o esencias axiológicas. Se justifican o valen por sí mismos, por su contenido: su valor está en lo que ellos significan. No son cosas ni conceptos abstractos, sino algo dado inmediatamente y en sí. No pertenecen a la experiencia sensible, sino a la experiencia fenomenológica.” CRUZ PRADOS, Alfredo: Historia de la filosofía contemporánea. Pamplona: EUNSA, 1991. p. 153

<sup>660</sup> La fenomenología jurídica tiene por objeto la formación del concepto jurídico desde la experiencia de la conciencia de la persona, como acción y conducción del justificante jurídico, es decir, el saber sobre «lo justo» y «lo injusto» o, más claro, su distinción. La cantidad de teorías sobre la naturaleza de la conciencia humana del derecho, en caso, la fenomenología jurídica es demasiado numerosa. «Las teorías objetivistas de la conciencia se preocupan en saber si el ordenamiento jurídico existente está acoplado a la facticidad de la sociedad. La teoría subjetiva está concentradas en el problema del sujeto que actúa bajo el comando normativo. Generalmente, ambas perspectivas compaginan este campo de estudios y, muchas veces, se cree que el fracaso del objetivismo se debe a cuestiones del subjetivismo y viceversa». STELLA, Giuliana.: I giuristi di Husserl. L'interpretazione fenomenologia del diritto. Milano: Giuffrè Editore, 1990. p. 55-63

<sup>661</sup> HÉRNANDEZ GIL, Antonio: Metodología de la ciencia del derecho I. Las concepciones Metodología de la ciencia del derecho I. Las concepciones y los métodos jurídicos tradicionales. El proceso de su revisión. Madrid: Gráficas Guina-Meléndez-Valdés, 1971. p. 321.

En líneas generales, sobre el Derecho Natural contemporáneo, si se pone como patrón de la relación derecho y filosofía, por lo tanto, se preforma a través de la teoría moderna respecto los derechos del hombre.<sup>662</sup> Es decir, todo tema o contexto sobre tales derechos en cuestión, está por encima del derecho positivo y, por supuesto, del legislador que se lo cree y se lo maniobra.

Muy a menudo el iusnaturalismo, entonces, sigue como engendrador de los límites y las posibilidades ante la creación de reglas y normas jurídicas. Si vigente es la idea de que el «ser» jurídico no se elabora desde la creación del derecho positivo, sino que éste es encontrado por él, por consecuencia, las pretensiones y obligaciones poseen una motivación anterior a toda positividad, así que la «persona» involucrada en sus «valores» apunta lo «apriorístico» dispuesto en el estado o naturaleza de las cosas. Conforme la enseñanza de Adolf Reinech, se trata aquí del principio apriorístico de toda doctrina sobre el derecho y sus sentidos, o sea, la búsqueda por la noción de Derecho Natural desde aportaciones ético-

---

<sup>662</sup> “Los derechos fundamentales son: **1. Una pretensión moral justificada**, tendente a facilitar la autonomía y la independencia personal, enraizada en las ideas de libertad e igualdad, con los matices que aportan conceptos como solidaridad y seguridad jurídica, y construida por la reflexión racional en la historia del mundo moderno, con las aportaciones sucesivas e integradas de la filosofía moral y política liberal, democrática y socialista. Para hablar de pretensión moral justificada es necesario que desde el punto de vista de sus contenidos sea generalizable, susceptible de ser elevada a ley general; es decir, que tenga contenido igualitario, atribuible a todos los destinatarios posibles, ya sean los genéricos “hombre” o “ciudadano” o los situados “trabajador”, “mujer”, “administrativo”, “usuario o consumidor”, “minusválido”, “niño”, etc. Esta exigencia se comunica con la tercera de las condiciones para la existencia de un derecho fundamental, de carácter fáctico, propio de la realidad social, con lo que aparece aquí el viejo tema del condicionamiento de la superestructura por la infraestructura, o de la moralidad por la realidad, tal como lo entendía el marxismo ortodoxo, que en alguno de sus análisis parciales sería precipitado enterrar definitivamente. Esta exigencia excluye... al derecho de propiedad como derecho fundamental. **2. Un subsistema dentro del sistema jurídico**, el Derecho de los derechos fundamentales, lo que supone que la pretensión moral justificada sea técnicamente incorporable a una norma, que pueda obligar a unos destinatarios correlativos de las obligaciones jurídicas que se desprenden para que el derecho sea efectivo, que sea susceptible de garantía o protección judicial, y, por supuesto que se pueda atribuir como derecho subjetivo, libertad, potestad o inmunidad a unos titulares concretos (...) **3. En tercer lugar, los derechos fundamentales son una realidad social**, es decir, actuante en la vida social, y por tanto condicionados en su existencia por factores extrajurídicos de carácter social, económico o cultural que favorecen, dificultan o impiden su efectividad. Así el analfabetismo, dimensión cultural, condiciona la libertad de prensa; y los progresos de la técnica en un determinado momento de la cultura científica, por ejemplo con los progresos de las comunicaciones condicionan la idea de la inviolabilidad de la correspondencia; o la escasez de bienes puede condicionar o impedir, tanto la existencia de una pretensión moral o la propiedad por el importante contenido igualitario, cuando la de una norma jurídica por la imposible garantía judicial. La eficacia es un concepto ambivalente utilizado en la teoría del Derecho para señalar la influencia del Derecho sobre la realidad social o, al contrario, de la realidad social sobre el Derecho. En el primer supuesto se trata del impacto del Derecho sobre la sociedad, de sus niveles de seguimiento o de obediencia, y en el segundo del condicionamiento de la Justicia o moralidad de las normas o de su validez o legalidad por factores sociales. Este es el supuesto al que hacemos alusión como tercer componente para las comprensión de los derechos fundamentales, que no son sólo valor moral y norma, como ha venido sosteniendo hasta ahora.” PECES-BARBA, Gregorio Martínez: Curso de derechos fundamentales. vol. 1. Madrid: EUDEMA, 1991. p. 95-98

filosóficas y bajo el matiz fenomenológico, a saber, el fenómeno jurídico según «valores», tanto de orden objetivo como subjetivo.<sup>663</sup>

De modo definitivo, si el recorrido iusfilosófico está en torno a la idea del justo, la iusfilosofía contemporánea no se la rechaza, sino que la intenta acercarla desde la esencia misma de lo justo, aunque este se encuentra o se interprete bajo nuevas hallazgos, para así decirlo, «la búsqueda de un derecho superior al puramente positivo es una cuestión innata del espíritu humano.»<sup>664</sup>

Para continuar, ahora desde el punto de vista objetivo, sobre la efectividad y en resguardo al dualismo (norma↔hecho), el sentido de derecho es incorporado como fenómeno jurídico normativo-formal. Mientras tanto, éste se aporta también, metodológico (método, procedimiento y proceso) en torno a la experiencia jurídica, así que el esfuerzo filosófico está en torno a la pretensión de que la teoría y práctica sean indisociables hacia la unidad de lo jurídico, pues que la satisfacción normativa es bifronte y está pendiente de las condiciones sociológicas de garantía, pero desde la función formal-normativa, así que el derecho estatal se convierte institucionalmente fuerte.<sup>665</sup>

Consecuentemente, la recuperación de la efectividad es, luego, perfeccionista. En efecto, se promueve y se difunde el proyecto moderno secular sobre hombre y humanidad. Pero, ahora, a través de la toma de la laicidad como contenidos básicos de relleno para el protocolo de los derechos humanos, donde esta fórmula, por la valoración de las virtudes y de los valores civiles y de los políticos hacia el

---

<sup>663</sup> REINACH, Adolf: Los fundamentos apriorísticos del derecho civil. Trad. José Luis Álvarez. Barcelona: Bosch, 1934. p. 4.

<sup>664</sup> BONILLA, Abelardo: Introducción a una axiología jurídica. San Salvador: Departamento Editorial del Ministerio de Cultural de El Salvador; 1957. p. 127-128

<sup>665</sup> “En términos estrictos, el valor descriptivo de un esquema formalista es fugaz, porque en cada momento suelen introducirse en la realidad modificaciones de hecho que el formalismo (puro y por tanto sólido, aunque algo frágil) encuentra difícil digerir. Pero en la medida en que tales modificaciones se tornan escasas o de poca importancia relativa, será posible pasarlas por alto; esto implica, por ejemplo, fingir que los jueces son infalibles o que el contenido de normas consuetudinarias encaja implícitamente en la ley o en los “principios generales del derecho”. Y de este modo el esquema formal mantiene durante cierto tiempo una adecuación aproximada a la realidad que permite utilizarlo en el estudio y en la argumentación. Cuando llega el momento — por haber ocurrido una revolución o porque una multitud de pequeños cambios ha hecho que la circunstancia social ya no pueda manejarse con los criterios anteriores — convendrá abandonar el esquema en uso y constituir otro nuevo, capaz de dar cuenta de la realidad presente durante un determinado lapso. Para la elección de los presupuestos sobre los que haya de asentarse el nuevo esquema, la concepción realista puede aportar datos valiosos, pero el sistema a construir sobre esas bases no puede renunciar a estipular otra vez una estructura jerárquica formal que ignore deliberadamente ciertos datos de la realidad. Y de este modo, con la interacción de un realismo subyacente y de un formalismo vagamente espasmódico, la ciencia del derecho bifronte como Jano, puede aspirar a cumplir su compromiso con el método empírico y con la práctica jurídica.” GUIBOURG, Ricardo A.: Derecho, sistema y realidad. Buenos Aires: Astrea, 1986. p. 77

social y económico y viceversa, se conformen determinantes sobre el arreglo de los «bienes humanos básicos», es decir, “1) vida (su mantenimiento y trasmisión, salud y seguridad); 2) conocimiento y experiencia estética; 3) excelencia del trabajo y en el juego; 4) amistad, paz y fraternidad; 5) paz interior, autointegración y autenticidad, y 6) armonía con los más amplios ámbitos de la realidad, en especial con Dios y el entorno natural”.<sup>666</sup>

Mirando así las cosas, si la historia del Derecho Natural es la síntesis de hombre y humanidad en torno a lo jurídico, desde el discurso secular moderno historicista y positivista, por regla los derechos humanos aportan el estadio actual de evolución natural e histórica en torno a los derechos.

Sin embargo, el advenimiento de la Modernidad no ha significado la pérdida del sentido filosófico o la escisión entre «filosofía y teología» como quehacer iusfilosófico y «filosofía y ciencia» como estatuto. Los derechos humanos<sup>667</sup>, si son

---

<sup>666</sup> “(...) esos bienes humanos básicos no son los objetivos definidos de cierta actividad humana, como lo podría ser la rendición del enemigo en una batalla o el incremento de la producción anual de granos; se trata más bien de bienes que trascienden a cualquiera de sus determinaciones particulares, que van más allá de su realización parcial, cuya participación en una situación concreta no los agota, que son realizables de infinitud de maneras diversas, cada una de las cuales no es sino una concreción parcial de una perfección que la sobrepasa. Un determinado acto de goce estético, v. gr., no agota el bien básico de la experiencia estética, sino que es sólo una forma particular de participación en él. Estos bienes humanos básicos orientan la conducta de los hombres proveyendo las razones para escoger y obrar en ciertas y determinadas direcciones, direcciones que se ordenan a la realización de alguna forma de participación en un bien humano básico. (...) vida y salud, conocimiento, juego, experiencia estética, sociabilidad o amistad, razonabilidad práctica y religión... 1) vida (su mantenimiento y trasmisión, salud y seguridad); 2) conocimiento y experiencia estética; 3) excelencia del trabajo y en el juego; 4) amistad, paz y fraternidad; 5) paz interior, autointegración y autenticidad, y 6) armonía con los más amplios ámbitos de la realidad, en especial con Dios y el entorno natural.” MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 206

<sup>667</sup> “(...) el esquema moral propiamente moderno, el de *derechos, el de protesta y el de desenmascaramiento*. Por “derechos” no me refiero a los derechos conferidos por la ley positiva o la costumbre a determinadas clases de personas; quiero decir aquellos derechos que se dicen pertenecientes al ser humano como tal y que se mencionan como razón para postular que la gente no debe interferir con ellos en su búsqueda de la vida, la libertad y la felicidad. Son los derechos del hombre. En ese siglo fueron proclamados derechos naturales o derechos del hombre. En ese siglo fueron definidos característicamente de modo negativo, precisamente como derechos con los que no se debe interferir. Pero, a veces, en ese mismo siglo y mucho más a menudo en el nuestro, derechos positivos (ejemplos son los derechos a la promoción, la educación o al empleo) se han añadido a la lista. **La expresión “derechos humanos” es ahora más corriente que cualquier otra expresión dieciochesca.** Sin embargo, y de cualquier modo, positivo o negativo, que se invoquen, se sobreentiende que atañen por igual a cualquier individuo, cualquiera que sea su sexo, su raza, religión y poco o mucho talento, y que provoquen de fundamento a multitud de opciones morales concretas. Por supuesto, resultaría un tanto extraño que tales derechos atañeran a los seres humanos simplemente *qua* seres humanos a la luz del hecho al que aludimos al discutir la argumentación de Gewirth, a saber, que pueda traducir correctamente nuestra expresión “derechos” hasta cerca del final de la Edad Media: el concepto no encuentra expresión en el hebreo, el griego, el latín o el árabe, clásicos o medievales, antes del 1400 aproximadamente, como tampoco en inglés antiguo, ni en el japonés hasta mediados del siglo XIX por lo menos. **Naturalmente de esto no se sigue que no haya derechos humanos o naturales; sólo que hubo una época en que nadie sabía que los hubiera. Y como poco, ello plantea algunas preguntas. Pero no necesitamos entreternos en responder a ellas, porque la verdad es sencilla: no existen tales derechos y creer en ellos es como creer en brujas y unicornios.** La mejor razón para afirmar de un modo tan tajante que no existen tales derechos, es precisamente

la condición jurídica del sentido de «dignidad humana» son porque siguen la eterna búsqueda por el «consentido filosófico», así que abrigan e informan las relaciones entre derecho y filosofía desde siempre.

De todos modos se reconoce que los derechos humanos «tiene una matriz claramente filosófico y expresa una postura sobre su realidad profunda. Su uso es muy socorrido en las teorías iusnaturalistas, sobre todo en el uso de la teología moral católica de nuestros días, aunque cabe dudar que lo que hoy se entiende como derechos humanos se superponga con el concepto clásico del antiguo iusnaturalismo.»<sup>668</sup>

Desde otra óptica, el encuentro con el dicho «nuevo mundo» ha servido de pretexto para que se los desarrollase desde una perspectiva supraestatal, pero legitimada desde ahí.

Por consecuencia, si innatos o precivilizadores — pues que se les caía determinante la exigencia cristiana de justificación terrena, a saber, si el hombre posee una naturaleza divina (imago Dei) y, está por encima de los demás animales, a causa de la aportación de la inteligencia para la organización intermedio entre estos menos privilegiados y Dios (copula mundi) — es inexorable que ellos asumen una condición de exigencia de hombre y humanidad que, aunque agasajada por la Civilización jurídica, no debe ser revisada bajo el pronóstico (falso) de la pérdida del sujeto de derecho, cuando en realidad, estos son la continuidad del precepto de que el sujeto, finalmente, se convierte en persona.

Evidentemente ellos no son una evolución natural e histórica, sino que es a pesar de toda definición y contexto que se lo preste, incluso más allá del marco del pacto social y estado de naturaleza. “El quehacer filosófico contemporáneo, entonces, porque no toca la mirada de la «Subjetividad», reflejo de «lo humano» desde lo divino, además de aportarla desde «lo existente», así que no destruye lo

---

del mismo tipo que la mejor que tenemos para afirmar que no hay brujas, o la mejor razón que poseemos para afirmar que no unicornios: el fracaso de todos los intentos de dar buenas razones para creer que tales derechos existan. Los defensores filosóficos dieciochescos de los derechos naturales a veces sugieren que las afirmaciones que plantean que el hombre los posee son verdades axiomáticas; pero sabemos que las verdades axiomáticas no existen. Los filósofos morales del siglo XX han apelado en ocasiones a sus intuiciones o las nuestras; pero una de las cosas que deberíamos haber aprendido de la filosofía moral es que la introducción de la palabra “intuición” por parte de un filósofo moral es siempre señal de que algo funciona bastante mal en una argumentación.” [letra negrita añadida] MACINTYRE, Alasdair: Tras la virtud. Trad. Amelia Valcárcel. Barcelona: Crítica, 1987. p. 94-96

<sup>668</sup> FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio Osuna: Teoría de los derechos humanos. Conocer para practicar. Madrid: Edibesa, 2001. p. 14

sujeto como “el invento del siglo XVIII”<sup>669</sup>, conforme subraya Foucault, sino que lo exalta bajo otras modulaciones y, luego, lo reduce desplazamiento metodológico: “la filosofía permanece fiel a sus orígenes metafísicos mientras pueda partir de que la razón cognoscente se reencuentra a sí misma en un mundo racionalmente estructurado o puede suministrar, sea en forma de una fundamentación trascendental o por vía de una penetración dialéctica del mundo.”<sup>670</sup>

Más que todo, el principio de continuidad antropológica y temática en que se plantea la revisión del discurso secularizado al modo moderno, por supuesto, no permite la reforma de la filosofía como «estatuto filosófico», sino que la engendra totalmente infructuosa.<sup>671</sup>

---

<sup>669</sup> Véase, FOUCAULT, Michel: Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1966.

<sup>670</sup> HABERMAS, Jürgen: Pensamiento postmetafísico. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus Humanidades, 1990. p. 45

<sup>671</sup> Karol Wojtyła ilustra esta situación contemporánea: “86. La insistencia en la necesidad de una estrecha relación de continuidad de la reflexión filosófica contemporánea con la elaborada en la tradición cristiana intenta prevenir el peligro que se esconde en algunas corrientes de pensamiento, hoy tan difundidas. Considero oportuno detenerme en ellas, aunque brevemente, para poner de relieve sus errores y los consiguientes riesgos para la actividad filosófica. La primera es el *eclecticismo*, término que designa la actitud de quien, en la investigación, en la enseñanza y en la argumentación, incluso teológica, suele adoptar ideas derivadas de diferentes filosofías, sin fijarse en su coherencia o conexión sistemática ni en su contexto histórico. De este modo, no es capaz de discernir la parte de verdad de un pensamiento de lo que pueda tener de erróneo o inadecuado. Una forma extrema de eclecticismo se percibe también en el abuso retórico de los términos filosóficos al que se abandona a veces algún teólogo. Esta instrumentalización no ayuda a la búsqueda de la verdad y no educa la razón —tanto teológica como filosófica— para argumentar de manera seria y científica. El estudio riguroso y profundo de las doctrinas filosóficas, de su lenguaje peculiar y del contexto en que han surgido, ayuda a superar los riesgos del eclecticismo y permite su adecuada integración en la argumentación teológica. 87. El eclecticismo es un error de método, pero podría ocultar también las tesis propias del *historicismo*. Para comprender de manera correcta una doctrina del pasado, es necesario considerarla en su contexto histórico y cultural. En cambio, la tesis fundamental del historicismo consiste en establecer la verdad de una filosofía sobre la base de su adecuación a un determinado período y a un determinado objetivo histórico. De este modo, al menos implícitamente, se niega la validez perenne de la verdad. Lo que era verdad en una época, sostiene el historicista, puede no serlo ya en otra. En fin, la historia del pensamiento es para él poco más que una pieza arqueológica a la que se recurre para poner de relieve posiciones del pasado en gran parte ya superadas y carentes de significado para el presente. Por el contrario, se debe considerar además que, aunque la formulación esté en cierto modo vinculada al tiempo y a la cultura, la verdad o el error expresados en ellas se pueden reconocer y valorar como tales en todo caso, no obstante la distancia espacio-temporal. En la reflexión teológica, el historicismo tiende a presentarse muchas veces bajo una forma de «modernismo». Con la justa preocupación de actualizar la temática teológica y hacerla asequible a los contemporáneos, se recurre sólo a las afirmaciones y jerga filosófica más recientes, descuidando las observaciones críticas que se deberían hacer eventualmente a la luz de la tradición. Esta forma de modernismo, por el hecho de sustituir la actualidad por la verdad, se muestra incapaz de satisfacer las exigencias de verdad a la que la teología debe dar respuesta. 88. Otro peligro considerable es el *cientificismo*. Esta corriente filosófica no admite como válidas otras formas de conocimiento que no sean las propias de las ciencias positivas, relegando al ámbito de la mera imaginación tanto el conocimiento religioso y teológico, como el saber ético y estético. En el pasado, esta misma idea se expresaba en el positivismo y en el neopositivismo, que consideraban sin sentido las afirmaciones de carácter metafísico. La crítica epistemológica ha desacreditado esta postura, que, no obstante, vuelve a surgir bajo la nueva forma del *cientificismo*. En esta perspectiva, los valores quedan relegados a meros productos de la emotividad y la noción de ser es marginada para dar lugar a lo puro y simplemente fáctico. La ciencia se prepara

En efecto, la revisión del sentido formal-normativo del derecho — si se considera la real Filosofía del Derecho — solicita enorme apertura de discusión y crítica de la ciencia del derecho, incluso bajo el punto de vista de su fundación absolutamente teórica o escalada desde el concierto del universo del ser en torno lo moral y lo natural, lo que se ha hecho influjo también bajo el punto de vista del Derecho Natural como doctrina y cátedra.

Dicho de otro modo, la Filosofía del Derecho se ha consagrado como doctrina y cátedra de Derecho Natural, de método y función normativa respecto a educar las elites responsables por la aplicación e interpretación de los sentidos del derecho

---

a dominar todos los aspectos de la existencia humana a través del progreso tecnológico. Los éxitos innegables de la investigación científica y de la tecnología contemporánea han contribuido a difundir la mentalidad científicista, que parece no encontrar límites, teniendo en cuenta como ha penetrado en las diversas culturas y como ha aportado en ellas cambios radicales. Se debe constatar lamentablemente que lo relativo a la cuestión sobre el sentido de la vida es considerado por el científicismo como algo que pertenece al campo de lo irracional o de lo imaginario. No menos desalentador es el modo en que esta corriente de pensamiento trata otros grandes problemas de la filosofía que, o son ignorados o se afrontan con análisis basados en analogías superficiales, sin fundamento racional. Esto lleva al empobrecimiento de la reflexión humana, que se ve privada de los problemas de fondo que el *animal rationale* se ha planteado constantemente, desde el inicio de su existencia terrena. En esta perspectiva, al marginar la crítica proveniente de la valoración ética, la mentalidad científicista ha conseguido que muchos acepten la idea según la cual lo que es técnicamente realizable llega a ser por ello moralmente admisible. 89. No menores peligros conlleva el *pragmatismo*, actitud mental propia de quien, al hacer sus opciones, excluye el recurso a reflexiones teoréticas o a valoraciones basadas en principios éticos. Las consecuencias derivadas de esta corriente de pensamiento son notables. En particular, se ha ido afirmando un concepto de democracia que no contempla la referencia a fundamentos de orden axiológico y, por tanto, inmutables. La admisibilidad o no de un determinado comportamiento se decide con el voto de la mayoría parlamentaria. (105) Las consecuencias de semejante planteamiento son evidentes: las grandes decisiones morales del hombre se subordinan, de hecho, a las deliberaciones tomadas cada vez por los órganos institucionales. Más aún, la misma antropología está fuertemente condicionada por una visión unidimensional del ser humano, ajena a los grandes dilemas éticos y a los análisis existenciales sobre el sentido del sufrimiento y del sacrificio, de la vida y de la muerte. 90. Las tesis examinadas hasta aquí llevan, a su vez, a una concepción más general, que actualmente parece constituir el horizonte común para muchas filosofías que se han alejado del sentido del ser. Me estoy refiriendo a la postura nihilista, que rechaza todo fundamento a la vez que niega toda verdad objetiva. El *nihilismo*, aun antes de estar en contraste con las exigencias y los contenidos de la palabra de Dios, niega la humanidad del hombre y su misma identidad. En efecto, se ha de tener en cuenta que la negación del ser comporta inevitablemente la pérdida de contacto con la verdad objetiva y, por consiguiente, con el fundamento de la dignidad humana. De este modo se hace posible borrar del rostro del hombre los rasgos que manifiestan su semejanza con Dios, para llevarlo progresivamente o a una destructiva voluntad de poder o a la desesperación de la soledad. A la vez que se ha quitado la verdad al hombre, es pura ilusión pretender hacerlo libre. En efecto, verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente. (106) 91. Al comentar las corrientes de pensamiento apenas mencionadas no ha sido mi intención presentar un cuadro completo de la situación actual de la filosofía, que, por otra parte, sería difícil de englobar en una visión unitaria. Quiero subrayar, de hecho, que la herencia del saber y de la sabiduría se ha enriquecido en diversos campos. Basta citar la lógica, la filosofía del lenguaje, la epistemología, la filosofía de la naturaleza<sup>671</sup>, la antropología, el análisis profundo de las vías afectivas del conocimiento, el acercamiento existencial al análisis de la libertad. Por otra parte, la afirmación del principio de inmanencia, que es el centro de la postura racionalista, suscitó, a partir del siglo pasado, reacciones que han llevado a un planteamiento radical de los postulados considerados indiscutibles. Nacieron así corrientes irracionistas, mientras la crítica ponía de manifiesto la inutilidad de la exigencia de autofundación absoluta de la razón.” PABLO II, J.: “Fides et Ratio”, Juan Pablo II Encíclicas para su estudio. 86-92, [en línea], (14 de septiembre de 1998). Disponible en <[http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/_INDEX.HTM)> [consulta: 16 de junio de 2008].



hacia la validez y eficacia del ordenamiento jurídico, concorde con su destino y designio respecto a equilibrar el progreso del hombre y evolución de la humanidad a través de la sociedad. Iusnaturalismo y iuspositivismo se relacionan discursos de enseñanza política e histórica, desde las cátedras de las Universidades.

En apretada síntesis, el «Tratado de Derecho Natural»<sup>672</sup> elaborado por Tomás de Aquino Antonio Gonzaga fue el primer compendio de Derecho Natural. Su contenido trata de las fuentes iusfilosóficas, en especial, las portuguesas y formulaciones sobre el concepto de Derecho Natural, bajo los principios teológicos cristianos sobre la ordenación necesaria de la sociedad,<sup>673</sup> así que se recela la elucubración iusfilosófica de la «filosofía del hombre paradoja» sobre el consentimiento constante entre «filosofía, teología y ciencia», a pesar de la interpretación contraria por el propio discurso de secularización moderno.

Al fin y al cabo esta obra tiene por cimiento la dignidad humana que, a su parte, se funda bajo el juego de la naturaleza (*imago Dei*) *versus* libertad (*copula mundi*) del hombre y su humanidad ante el misterio del mundo y sentido de la vida. Sobre el fundamento de este juego, está la noción de dignidad humana, donde todo justificante de su existencia debe garantizar la seguridad de que el designio del creador inscrito en la naturaleza del hombre, así decirlo, «progresar por sí mismo»

---

<sup>672</sup> “O Tratado de Direito Natural foi publicado pela primeira vez em 1942, numa edição organizada e prefaciada por Rodrigues Lapa. O texto figurava, até então, na Seção Pombalina da Biblioteca Nacional de Lisboa. O manuscrito foi copiado pelo pai de Tomás Antonio, o desembargador da Casa de Suplicação de Lisboa João Bernardo Gonzaga, e assinado pelo próprio autor. Consta que o historiador Luiz Camelo de Oliveira tirou uma cópia fotográfica completa do texto, e a editou em apenso aos Autos da Devassa da Inconfidência. O texto é considerado obra inacabada por alguns, já que principia com o título Livro Primeiro, mas não há continuações.” GONZAGA, Tomás António: Obras Completas. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1942. “Prefácio”.

<sup>673</sup> “O Tratado de Direito Natural foi escrito como tese a um concurso para professor da Faculdade de Leis de Coimbra, provavelmente na cadeira de Direito Natural. Não se sabe exatamente o ano em que foi escrito. Antonio Teixeira supõe que o texto seja datado de 1772, pois Tomás Antonio Gonzaga formou-se em 1768 e a cadeira de Direito Natural só foi instituída naquele ano. É pela dedicatória que se pode circunscrever estes dados com mais base: o livro é oferecido ao “Marquês de Pombal, do Conselho de Sua Majestade Fidelíssima e seu Ministro de Estado, (...)”. Ele foi escrito, portanto, entre 1769, ano que Sebastião José de Carvalho e Melo recebeu o referido título, e 1777, data da ‘Viradeira’, fim do governo do dito Marquês. Aqui, o que menos importa é o ano exato em que a obra foi escrita. O mais importante é situar a época, a pombalina, e enfatizar o fato de Gonzaga tê-la dedicado ao Ministro de Estado, responsável pelas reformas fundamentais por que passou Portugal na segunda metade do século XVIII. De uma maneira geral, a primeira parte trata dos princípios gerais “necessários para o Direito Natural e Civil”. A segunda, aplicando os valores construídos na primeira parte, Gonzaga estabelece juízos acerca dos poderes espiritual e temporal e, enfim, na terceira e última parte, o autor trata especificamente da “natureza” da justiça e das leis, que é um louvor pragmático transformado em discurso em prol do funcionamento do Estado Moderno.” GONZAGA, Tomás Antonio: Tratado de Direito Natural. Rio de Janeiro: MEC / INL, 1957. p. 9

y, mientras tanto, inmediatamente atrapado a este destino, «evolucionar todo el género humano», se valgan plenos en la sociedad, así que su armonía es crucial.<sup>674</sup>

En total, las herramientas así se definen. El tránsito «naturaleza» hacia moral se preforma en «ley natural moral». El tránsito «libertad», a su turno, se preforma «ley natural racional». Luego, la tarea moderna respecto el acercar las puntas de ambos, se concreta, a la vez que las herencias sagradas sobre Dios, se convierte seculares en teoría, formato y prácticas modernas, incluso las jurídicas, sobre todo desde la noción de dignidad humana que, hoy es justificante de la evolución histórica del Derecho Natural, ahora derechos humanos.

En síntesis, el Derecho Natural se ha elaborado para abrigar los sentidos, nada unívocos, de «dignidad humana». Desde entonces, el compendio de Tomás Antonio Gonzaga ilustra la labor que, igual la contemporánea, se propone dar respuestas a una gama de problemas existenciales, desde el paragón de que los valores humanos deben realizar el hombre como segmento natural de sí mismo y, en relación con sus pares, ponérselo en marcha a través de su dimensión moral a la máxima evolución y progreso desde lo social y a partir del ordenamiento jurídico.

Dicho de otro modo, el tratado es una recopilación del antaño ante la necesidad de iuspositivista de la obra moderna, o sea, hacerse con que el principio de dignidad humana, se trasladase de la ley natural moral hacia la ley natural racional. El argumento de la historiografía moderna es que las cátedras surgen de esta necesidad de fundamentación y aplicación en torno al iuspositivismo como antropología de hombre y humanidad en torno a la dignidad humana. En detalles, si el encuentro de las Américas ha conllevado a nuevos requerimientos además del escenario de reflexión y acción, cátedras en Europa, significaron la concreción práctica del pensamiento iusfilosófico sobre el sujeto y sus derechos básicos en acción que, luego, se convirtieron «Derechos Naturales» o «Derechos Fundamentales» o «Derechos Humanos». Lo que sucede es que la enseñanza, doctrina y cátedra de Derecho Natural, es la primera autoridad que legitima este enlace iusfilosófico sobre «iusnaturalismo y iuspositivismo», luego anterior a la

---

<sup>674</sup> “Ante todo, la historia es, en cada instante, la memoria del género humano; proporciona a éste conciencia de sí mismo, de su identidad, de su situación en el tiempo, de su continuidad. Posteriormente ha llegado a ser más cosas. La razón ha investigado la causa de los hechos históricos y la historia, resueltamente, ha exigido una explicación. El hombre ha descubierto que esos hechos actuaban recíprocamente unos sobre otros, que cada época había estado caracterizada no por realidades de signo único... sino por complejos de hechos de diversa naturaleza. La historia se convirtió obligatoriamente en síntesis, abarcando paulatinamente el conjunto de la vida múltiple de los hombres...” LEFEBVRE, Georges: El nacimiento de la historiografía moderna. Trad. Alberto Méndez. Madrid: Martínez Roca, 1974. p.12

codificación venidera<sup>675</sup> o «el dibujo concreto de la concordia filosofía y teología a partir del hombre desde un punto de vista del derecho liberal».<sup>676</sup> En efecto, de 1567 a 1612, la cátedra ibérica se consolida: en Europa, Alcalá<sup>677</sup>, Coímbra<sup>678</sup>,

---

<sup>675</sup> “En el pensamiento actual, dominado por un creciente positivismo jurídico, se ve con recelo hasta este nombre, de tan recio abolengo doctrinal. Incluso quienes militan en el pensamiento iusnaturalista, prefieren nombres neutros para los derechos naturales, que se llaman derechos fundamentales o derechos de la persona humana. **Todavía en las primeras declaraciones de derechos liberales, a finales del siglo XVIII, se usa la designación de derechos naturales, que era la que usó el pensamiento moral en el Medievo. Pero ya entonces empiezan otras designaciones que hoy son inusuales, como derechos inalienables, derechos innatos y derechos sagrados.**” [letra negrita añadida] FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio Osuna: Teoría de los derechos humanos. Conocer para practicar. Madrid: Edibesa, 2001. p. 15

<sup>676</sup> “Estimado necesario, sobre todas las cosas, distinguir exactamente entre las cuestiones del gobierno civil y las de la religión, fijando, de este modo, las justas fronteras que existen entre uno y otro. Si esto no se hace, no tendrán fin las controversias que siempre surgirán entre aquellos que tienen, o por lo menos pretenden tener, un interés en la salvación de las almas, por un lado, y, por el otro, en la custodia del Estado. El Estado es, a mi parecer, una sociedad de hombres constituida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses. Estimo, además, que los intereses civiles son la vida, la libertad, la salud, el descanso del cuerpo y la posesión de cosas externas, tales como dinero, tierras, muebles y otras semejantes (...) Ahora bien, toda la jurisdicción del magistrado se extiende únicamente a estos intereses civiles, y todo poder, derecho o dominio civil está limitado y restringido al solo cuidado de promover esas cosas y no puede ni debe, en materia alguna, extenderse hasta la salvación de las almas (...) Estimo que una Iglesia es una sociedad voluntaria de hombres, unidos por acuerdo mutuo con el objeto de rendir culto públicamente a Dios de la manera que ellos juzgan aceptable a Él y eficaz para la salvación de sus almas (...) Aunque la opinión religiosa del magistrado esté bien fundada y el camino que él indica sea verdaderamente evangélico, si yo no estoy totalmente persuadido de ello en mi propia mente, no habrá seguridad para mí en seguir dicho camino. Ningún camino por el que yo avance en contra de los dictados de mi conciencia me llevará a la mansión de los bienaventurados (...) No es la diversidad de opiniones (que no puede evitarse), sino la negativa a tolerar aquellos que son de opinión diferente (negativa innecesaria) la que ha producido todos los conflictos y guerras que ha habido en el mundo cristiano a causa de la religión. Los cabezas y jefes de la Iglesia, movidos por la avaricia y por el deseo insaciable de dominio, utilizando la ambición inmoderada de los magistrados y la crédula superstición de la inconstante multitud, los han levantado en contra de aquellos que disienten, predicándoles, en contra de las leyes del *Evangelio* y los preceptos de la caridad, que los cismáticos y los herejes deben ser expoliados de sus posesiones y destruidos. De este modo, han mezclado y confundido dos cosas que son en sí mismas completamente diferentes: la Iglesia y el Estado. **Yo imploro a Dios Todopoderoso que nos conceda que el *Evangelio* de la paz sea predicado al fin y que los magistrados civiles cuidando más de conformar sus propias conciencias a la ley de Dios y menos de obligar las conciencias de los demás por medio de leyes humanas, dirijan, como padres de su país, todos sus consejos y esfuerzos a promover universalmente el bienestar civil de todos sus hijos, con la sola excepción de aquellos que son arrogantes, ingobernables y perjudiciales a sus hermanos, y que todos los hombres eclesiásticos, que presumen ser sucesores de los apóstoles, sigan con paz y modestia los pasos de los apóstoles, sin inmiscuirse en los asuntos de Estado y se apliquen completamente a promover la salvación de las almas.**” [letra negrita añadida] LOCKE, John: Carta sobre la tolerancia. Trad. Pedro Bravo Gala. Madrid: Tecnos, 1988. p. 8, 9, 32, 33 y 65-67

<sup>677</sup> **Sobre la Universidad de Alcalá de Henares ([www.uah.es](http://www.uah.es))**: “Aunque ya desde 1293, Alcalá contaba con un Estudio General aprobado por el Rey Sancho IV, la Universidad de Alcalá fue fundada por el Regente de España, el Cardenal Cisneros, en 1499 como proyecto educativo absolutamente novedoso. En él se conciliaban los mejores modelos de la tradición de entonces-París y Salamanca\_ con aquellos otros más innovadores como Bolonia y Lovaina. El Cardenal Cisneros quiso que esta Universidad, que nacía con la edad Moderna como avanzada en España de las corrientes renacentistas y humanistas de Europa, fuera el crisol donde se educara no sólo el clero regular y secular dispuesto a afrontar la reforma eclesiástica, sino también los nuevos funcionarios competentes que necesitaban los reinos de España (...) gran centro de excelencia académica: en sus aulas enseñaron y estudiaron grandes maestros como Nebrija, Tomás Villanueva, Ginés de Sepúlveda, Ignacio de Loyola, Domingo de Soto, Ambrosio de Morales, Arias Montano, Juan de Mariana, Francisco Vallés de Covarrubias, Juan de la Cruz, Lope de Vega, Quevedo, etc.” UNIVERSIDAD DE ALCALÁ DE HENARES, [en

Valencia.<sup>679</sup> En América, las universidades de Santo Domingo<sup>680</sup>, México<sup>681</sup> Y Lima<sup>682</sup> son contemporáneas a este proceso de conversión del universo natural

---

[línea], Disponible en <[http://www.uah.es/universidad/presentacion/historia\\_universidad.shtm](http://www.uah.es/universidad/presentacion/historia_universidad.shtm)> [consulta: 02 Abril 2010, 12h48.]. Véase, GONZÁLEZ RAMOS, Roberto: La Universidad de Alcalá de Henares: el patronazgo artístico de un centro de saber: siglos XVI-XIX. Madrid: Universidad de Alcalá, 2007. 636 p.

<sup>678</sup> **La Universidad de Coimbra ([www.uc.pt](http://www.uc.pt))** fue creada en 01 de marzo de 1290, a través del documento "*Scientiae thesaurus mirabilis*", en Leiria, por D. Dinis, sus principales ramas de estudio se concentraron en Artes, Derecho Canónico, Derecho civil y Medicina. La Teología se repartía desde el interior de los conventos dominicos y franciscanos. Con la rectificación de los «Estatutos Pombalinos», en 28 de junio de 1772, por D. José I, esta institución pasa por reforma profunda con el apéndice especial a la aplicación de las ciencias naturales, enseguida a la implantación de la Facultad de Letras y Facultad de Matemáticas y Filosofía, en verdad, frutos de la reforma de Pombal, las cuales se reducen a la Facultad de Ciencias. Véase, [COIMBRA]: O ensino e a investigação do direito em Portugal e a Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1999. 111 p. Cf. MARCOS DE DIOS, Ángel: Os portugueses na Universidade de Salamanca desde a Restauração até às reformas iluministas do Marquês de Pombal. Salamanca: Luso-Española de Ediciones, 2001. 292 p.

<sup>679</sup> **Sobre la "Universitat de València" ([www.uv.es](http://www.uv.es)):** "A principios del siglo XV, los Jurados de València reunieron los estudios dependientes de la ciudad y de la iglesia, pero se separaron de nuevo en el año 1416. La fundación de la Universitat de València tenía que esperar: el 30 de abril de 1499 aparecían las Constituciones, redactadas a instancias del Consejo de la ciudad de València. La bula pontificia del Papa Alejandro VI, del año 1501, junto con el privilegio real de Fernando II, fechado en el año 1502, llevaron a la inauguración oficial del Estudio General de València, equiparado en prerrogativas y distinciones a las universidades de Roma, Bolonia, Salamanca y Lleida, el 13 de octubre de 1502." UNIVERSIDAD DE VALENCIA, [en línea], Disponible en <[http://www.uv.es/castellano/informacio/presentacio\\_historia.htm](http://www.uv.es/castellano/informacio/presentacio_historia.htm)> [consulta: 30 Marzo 2010, 10h18.]. Véase: PESET, Mariano: Historia de la Universidad de Valencia. vol. I, II y III. Valencia: Servei de Publicacions de la Universitat de València, 2000. VELASCO Y SANTOS, Miguel: Universidad de Valencia: su origen y fundación, sus progresos y vicisitudes, influjo que ha ejercido en el movimiento general científico y literario de España hasta el año de 1845. Valencia: Librería Paris-Valencia, 1993. 144 p.

<sup>680</sup> **Sobre la Universidad Autónoma de Santo Domingo (<http://uasd.edu.do>)**. La Universidad de Santo Domingo fue creada mediante la Bula In Apostolatus Culmine, expedida el 28 de octubre de 1538, por el Papa Paulo III, la cual elevó a esa categoría el Estudio General que los dominicos regenteaban desde el 1518, en Santo Domingo, sede virreinal de la colonización y el más viejo establecimiento colonial del Nuevo Mundo. La Universidad de Alcalá de Henares, fue su modelo y como tal fue porta-estandarte de las ideas renacentes que surgían del mundo medieval, del que emergía la España de los días de la conquista. (...) Véase: UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SANTO DOMINGO, [en línea], Disponible en <[http://uasd.edu.do/website/detalles/informacion\\_general.html](http://uasd.edu.do/website/detalles/informacion_general.html)>. [consulta: 01 Abril 2010, 06h12]. Véase: CARRASCO LAZARENO, María Teresa: La documentación de Santo Domingo el Real de Madrid: (1284-1416). Tesis Doctoral. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1997. 3 microfichas, 1 cuadernillo resumen de la tesis.

<sup>681</sup> **Sobre la Universidad de México:** "Las primeras Instituciones educativas de nivel superior en tiempos del Virreinato de la Nueva España eran los seminarios, instituciones con las que contaban las principales ciudades del reino y donde se preparaba a los sacerdotes. Fray Juan de Zumárraga y el virrey don Antonio de Mendoza inician las gestiones para la fundación de la primera universidad en la Nueva España. Las intenciones de Fray Juan de Zumárraga que le fueron entregadas al rey de España fueron "para educar a los recién convertidos" (...) En un principio, esta universidad copia los estatutos de la Universidad de Salamanca en España, lo administrativo de la Universidad de Bolonia en Italia, y lo educativo en cuanto a la "división de los estudios" de la Universidad de París en Francia. Sigue una metodología didáctica tradicional (medieval-escolástica) (...) Dicha Universidad conservó este nombre hasta el año de la Independencia (1821), después del cual se llamó **Pontificia y Nacional Universidad de México**." Véase: REAL Y PONTIFICIA UNIVERSIDAD DEL MÉXICO, [en línea], Disponible en <[http://es.wikipedia.org/wiki/Universidad\\_Real\\_y\\_Pontificia\\_de\\_M%C3%A9xico](http://es.wikipedia.org/wiki/Universidad_Real_y_Pontificia_de_M%C3%A9xico)>. [consulta: 02 noviembre 2009, 02h33]. Y, también, SILVA HERZOG, Jesús: Una historia de la Universidad de México y sus problemas. México: Siglo XXI, 1974. 213 p.

<sup>682</sup> **Sobre la Universidad Nacional Mayor de San Marcos ([www.unmsm.edu.pe](http://www.unmsm.edu.pe)):** "La **Universidad Nacional Mayor de San Marcos** (siglas: **UNMSM**) es una universidad pública ubicada en la ciudad de Lima, Perú. Es la

hacia lo moral, teórico y práctico, es decir, el universo iusnaturalista se encaja al universo iuspositivista, bajo constante dinámica. Sobre otras universidades europeas, Ingolstadt<sup>683</sup> y Lovaina<sup>684</sup> ilustran bien este proceso de desacralización o, a lo mejor, la dicha secularización moderna a través del encuentro de propósitos, medios y finalidades entre iusnaturalismo y iuspositivismo, o sea, hacia la Civilización Iusfilosófica.

En líneas generales, vale decir que las Universidades en el sentido de cultivo de conocimiento universal y especulación científica proviene del siglo IV a. C., sobre todo aquellas destinadas a la enseñanza de la filosofía. En destaque, la Academia

---

principal institución educativa del país, así como oficialmente la primera universidad peruana y la más antigua de América. Tuvo sus inicios en los estudios generales que se brindaron en los claustros del convento del Rosario de la orden de Santo Domingo hacia 1549. Su fundación oficial fue gestada principalmente por Fray Tomás de San Martín y se concretó el 12 de mayo de 1551 con el decreto del emperador Carlos V, posteriormente en 1571 adquiere el grado de pontificia otorgado por el papa Pío V con lo que termina siendo nombrada como "*Real y Pontificia Universidad de la Ciudad de los Reyes de Lima*". Siendo reconocida por la corona española como la primera universidad de América, es además referida como "*Universidad de Lima*" entre 1551 y 1821, durante el Virreinato. En los tiempos de la emancipación la universidad adquiere un rol principal al ilustrar a varios de los principales líderes gestores de la independencia del Perú. Posterior a la proclamación de la independencia y en tiempos de la república la universidad mantiene de manera coloquial su denominación como "*Universidad de Lima*" hasta 1946, año en que se oficializa su nombre actual y denominación como universidad nacional. Es durante los siglos XIX y XX cuando surgen justamente de esta casa de estudios los más importantes intelectuales del Perú republicano. (...)El origen de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos es también el origen de la educación superior en el Perú, el cual se remonta a los Estudios Generales llevados en los claustros del Convento del Rosario de la Orden de Santo Domingo, cerca de la Plaza de Armas hacia 1549, que tenían como objetivo principal satisfacer las necesidades de la formación y educación del clero en el nuevo territorio conquistado del Imperio español. Posteriormente, el cabildo limeño enviaría a España a Fray Tomás de San Martín y al capitán Juan Jerónimo de Aliaga, quienes -en gran parte gracias a las gestiones del primero- consiguen la orden de fundación de la universidad por parte del emperador Carlos I de España y V del Sacro Imperio Romano Germánico y la reina Juana I de Castilla, hija de los reyes católicos, mediante la Real Cédula expedida el 12 de mayo de 1551 en Valladolid; de ese modo se efectuó oficialmente la fundación de la **Real Universidad de la Ciudad de los Reyes**, también mencionada como **Real Universidad de Lima**." (...) La Universidad de Lima, ahora oficialmente nombrada "Universidad de San Marcos" [letra negrita añadida] **UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS**, [en línea], Disponible en <[http://es.wikipedia.org/wiki/Universidad\\_Nacional\\_Mayor\\_de\\_San\\_Marcos](http://es.wikipedia.org/wiki/Universidad_Nacional_Mayor_de_San_Marcos)> [consulta: 25 Diciembre 2009, 04h52.]. RUBIO, David: *La Universidad de San Marcos de Lima durante la colonización española: (datos para su historia)*. Madrid: Imp. Juan Bravo, 1933. 259 p.

<sup>683</sup> **Sobre la Universidad de Ingolstadt:** "la **Universidad de Ingolstadt** fue fundada en 1472 por Luis El Rico, duque de Baviera en el momento, y su primer canciller fue el obispo de Eichstätt. Consistía de cinco facultades: Humanidades, Ciencias, teología, derecho y medicina, todos los cuales figuraban en el *Hoheschule* (*high school*). La Universidad de Viena fue el modelo de la universidad, y su principal objetivo era la propagación de la fe cristiana. La universidad cerró sus puertas en mayo de 1800, por orden del príncipe elector Maximiliano IV (más tarde Maximiliano I, rey de Baviera)." [letra negrita añadida] **UNIVERSIDAD DE INGOSTADT**, [en línea], Disponible en <[http://es.wikipedia.org/wiki/Universidad\\_de\\_Ingolstadt](http://es.wikipedia.org/wiki/Universidad_de_Ingolstadt)> [consulta: 05 Enero 2010, 09h02.]

<sup>684</sup> **Sobre la Université Catholique de Louvain (www.uclouvain.be):** "La **Universidad Católica de Lovaina (UCL)** fue fundada en lo que hoy día es Bélgica en el año 1425, siendo una de las universidades más antiguas del mundo. Su historia es inseparable de la de Europa. Personalidades como Erasmo, Jansenio, Vesalio, Désiré Féli cien-François-Joseph Mercier y Gerardo Mercator trabajaron o enseñaron en ella. Georges Lemaître enunció en esta institución su teoría de la expansión del universo, conocida como Big Bang." **UNIVERSIDAD DE LOUVAIN**, [en línea], Disponible en <[http://es.wikipedia.org/wiki/Universidad\\_Cat%C3%B3lica\\_de\\_Louvain](http://es.wikipedia.org/wiki/Universidad_Cat%C3%B3lica_de_Louvain)> [consulta: 05 Febrero 2010, 11h01.]

de Platón, el Liceo de Aristóteles y, aún, los Jardines de Epicuro. Respecto al Derecho, suele integrarse a los estudios generales (*studium generale*) compaginándose con la Teología y la Medicina, las cuales significaban niveles superiores de educación. Poseía como contenido, aquél, el estudio sobre el “*Corpus Juris Civilis*” de los romanos y el derecho canónico<sup>685</sup>, que compaginados, resultarán el tabla cosmopolita a servicio del «estatuto» y «quehacer» jurídicos, pues que “el estudio del Corpus, además de explicaciones literales o glosas, fue un mero ejercicio académico, pero pronto las Escuelas comenzaron a tener noticias del mundo real del Medioevo, del mismo modo que este mundo real empezó a tener noticias de ellas y el razonamiento y las categorías neo-romanas se aplicaron incluso a instituciones feudales, aunque el sistema feudal fuera insoñable en el mundo de Ulpiano y de Modestino. El Derecho romano comenzó a influir en los tribunales, primero en los eclesiásticos y después en los seculares, y de esta manera afectó en general a toda la fábrica social.”<sup>686</sup>

Por detrás de todo este proceso de positivación e institucionalización, la naturaleza del hombre y de la sociedad cementa el Derecho Natural, como contenido de la cosa justa, aunque se apele por otros principios axiomáticos para analizarlo y construirlo como teoría.

Por consecuencia, el argumento principal es que el estatuto jurídico no está encerrado en la altura y tamaño del ordenamiento jurídico, sino que expresa la materialización del recorrido de ideas respecto el tránsito iusnaturalista y iuspositivista que, seguramente, está más allá del universo jurídico, sin embargo, el discurso moderno encierra la historia del Derecho Natural como Filosofía del Derecho, sin más.

Desde luego, la especialidad de la condición iusnaturalismo y iuspositivismo no está encarcelada en la disciplina o doctrina sobre la enseñanza del Derecho

---

<sup>685</sup> “(...) el derecho canónico — lejos de ser la disciplina de un colectivo sacerdotal apartado, en un mundo histórico como el medieval donde el cielo y la tierra se tocan, lo sacro y lo profano se funden, el ciudadano y el fiel se conjunta en una unidad perfecta — **representa la dimensión del entero ordenamiento jurídico, y de esta manera brinda una gran aportación a su peculiar rostro jurídico de conjunto.** No podemos iludir una pregunta acerca de las razones de esta elección para el derecho y debemos intentar proporcionar una respuesta satisfactoria: si no hay que minimizar la exigencia de proveerse de un instrumento precioso de poder y de control, **la razón principal**, es, a nuestro juicio, de tipo antropológico, y se funda en el papel esencial de la sociedad sagrada — de la comunidad/ Iglesia estructurada jerárquicamente — para alcanzar la salvación eterna, en la necesaria inserción del fiel dentro de la estructura, en la consecuente necesidad de mecanismos jurídicos ineliminables para la ordenación del tejido comunitario.” [letra negrita añadida] GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 37-38

<sup>686</sup> CAEBEGENM, R. C. van: Pasado y futuro del derecho europeo: dos milenios de unidad y diversidad. Trad. Luis Díez-Picazo. Madrid: Thomson Civitas Ediciones, 2003. p. 28

Natural, sus baremos y patrones. Todo lo contrario. El acercamiento se da en términos sociales, políticos y morales respecto la síntesis de unívoco proyecto en torno de hombre y humanidad. Si la ciencia jurídica ha tomado la fuerza de determinar los límites y posibilidades de lo jurídico porque se ha puesto como proyecto de hombre y humanidad hacia el orden y progreso de cada uno, a través de la sociedad. De ahí el tramo ciencia hacia doctrina y cátedra y viceversa.<sup>687</sup>

Por ende, el problema de la Filosofía del Derecho, sobre la perspectiva de su autonomía y autenticidad, o sólo bajo el problema de su fallo de dar sentido único a lo jurídico es un problema de orden ontológico: el trato de la nueva ontología moderna y su consecuencia historiográfica, así que el obrar de los iusfilósofos contemporáneos, “ontológico, deontológico y técnico” es insuficiente. La condición es que se afronta la relación entre filosofía y derecho y no nada más la Filosofía del Derecho. O sea, el desafío no es enfrentar una rama del pensamiento iusfilosófico, — la Filosofía del Derecho —, sino que discutir la dimensión del pensamiento sobre hombre y humanidad en torno a lo jurídico: revisión y reforma.

Si es posible la búsqueda por el sentido ontológico del derecho hoy se debe a la concreción de esos hechos en torno al estatuto iusfilosófico, es decir, no sólo una mera ciencia teórica, sino que una trama de saber sobre el hombre y la humanidad desde lo jurídico que se revela también doctrina científica y cátedra académica. En otras, palabras, la ciencia jurídica sólo es posible desde que la filosofía, como naturaleza divina, si aporta iluminar el derecho, como naturaleza humana, así que el motivo del encuentro «naturaleza humana» (Cristo) y «naturaleza divina» (Dios) es la expresión de la máxima mística llamada humanidad («espíritu santo»): iusnaturalismo y iuspositivismo es la concreción de esta mística<sup>688</sup>, sin embargo,

---

<sup>687</sup> “Responder a la exigencia de vigorizar el elemento científico será comenzar los estudios jurídicos en general no por ninguna manifestación meramente histórica del Derecho, sino por los elementos completos de la ciencia del Derecho. Un rudimento y conato de esta exigencia racional se halla apuntado hoy en los llamados “prolegómenos”, pero esto no basta; muy por el contrario, se hace preciso que los tales elementos se den con una amplitud extensiva grande, en tanto que ellos constituyen la única clave científica de que ha disponer luego el alumno para la recta comprensión de los estudios positivos. Mas para que la indicación resulte plenamente satisfecha *no es suficiente este sentido científico de iniciación en la carrera, servido por una Cátedra de Principios de Derecho natural, como la primera asignatura, sino que es preciso que ese culto del Derecho racional se sostenga en todas las esferas parciales del Derecho, sin menoscabo por ello de la integridad histórica del mismo y de sus problemas de aplicación; fuera de cuyo proceso docente se quebranta la unidad especulativa y práctica que trata de reconstruirse, para lo cual el estudio debe hacerse críticamente, exponiendo al frente de cada tratado, en todas las asignaturas, sus principios fundamentales y comparando el hecho con el ideal, base de toda rectificación, mejoramiento y reforma.*” SÁNCHEZ ROMÁN, F: Proyecto sobre reforma de los estudios de la Facultad de Derecho. En: Revista General de Legislación y Jurisprudencia, LXIII (1883), p. 352

<sup>688</sup> “La mutabilidad del Derecho natural es una de las partes más interesantes y luminosas de la filosofía jurídica suareciana. Suárez no aborda este tema movido por el conflicto entre Razón e Historia, entre Ideas o Valores absolutos y realidad empírica. Llega a él a través de las discusiones teológicas sobre los posibles casos de

desgraciadamente, han sido reducidos en retóricas sobre lo justo y la Justicia, por el discurso secular moderno y sus consecuencias. En fin de cuentas, el Derecho Natural no es una aportación de exclusividad secular moderna, tampoco los discursos de cohesión nombrados iusnaturalismo y iuspositivismo.

Unos comentarios sobre el tema son pertinentes. Vale decir que, en la actualidad, no es gratuito el rescate de autores como Francisco Suárez<sup>689</sup> y Francisco de Vitoria<sup>690</sup>, Fernando Vázquez de Menchaca<sup>691</sup> y Joaquín Marín Y Mendoza.<sup>692</sup> Lo

---

dispensa del Derecho natural, ya por autoridad humana — el Pontífice —, ya por Dios, como se narra en los casos bíblicos de Abrahán y Oseas. Para nosotros, **el principal interés de la construcción suareciana radica en reconocer al Derecho natural cierta flexibilidad y variabilidad compatible con su unidad e inmutabilidad. Nace ello de que la escuela iusnaturalista racionalista de los siglos XVII y XVIII convirtió al Derecho natural en un verdadero código completo y detallado vigente en todos los tiempos y países. Con esta exageración contribuyó al descrédito del Derecho natural y de la doctrina iusnaturalista.**” [letra negrita añadida] CAAMAÑO MARTÍNEZ, J: La mutabilidad del derecho natural en Suárez. Actas del Congreso Internacional de Filosofía. Barcelona, 1948, Tomo III, p. 63-65.

<sup>689</sup> Francisco Suárez era profesor de la Universidad de Coimbra. Antes de instalarse en Coimbra, bajo invitación de Filipe II, ha impartido cátedras en Segovia, Valladolid, Salamanca, Roma e Alcalá. “La teología sobrenatural y divina se apoya es cierto, en las luces de Dios y en los principios revelados; pero como se completa con el discurso y el raciocinio humano, también se ayuda de las verdades que conocemos con la luz de la razón, y se sirve de ellas como de auxiliares e instrumentos para perfeccionar sus discursos y aclarar las verdades divinas.” SUÁREZ, Francisco: Introducción a la Metafísica: (1a. de las "Disputationes Metaphysicae"). Trad. J. Adúriz. Madrid: Austral, 1966. p. 15. “A nadie debe sorprender que un teólogo se dedique a escribir de leyes. El alto rango que la teología posee y que le viene de Aquel que constituye su muy elevado objeto, disipa cualquier motivo de sorpresa.... **Toda función legisladora, lo mismo que toda paternidad, proceden de Dios y... en último término de El debemos derivar la autoridad de todas las leyes.** Por tanto, al menos bajo este aspecto, el estudio de las leyes corresponde con toda razón a la teología, pues al tener por objeto suyo la consideración de Dios como legislador universal inmediato o virtualmente, según expresión de los filósofos, es preciso que aquella ciencia sagrada trata de todas las leyes... **Aspiramos a una filosofía auténtica, no ficticia. De ello resulta que la jurisprudencia civil no es otra cosa que una aplicación extensiva de la filosofía moral en orden a la dirección y gobierno de la conducta cívica de los ciudadanos.** Por tanto, para que pueda tener algo de verdadera ciencia, es preciso que se una o subordine a la filosofía. Sin embargo, todo esto enfoque de las leyes no trasciende el orden meramente natural... La teología, a su vez, se ocupa de todo esto con una visión aún más alta; estudia el propio derecho natural como base del orden sobrenatural, y a través de él alcanza plena firmeza (...).” [letra negrita añadida] SUÁREZ, Francisco: Tractatus de legibus ac Deo legislatore. vol. 1. Trad. Luciano Pereña. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco Vitoria, 1971. p. 1-6. “**El hecho extraordinario es que la obra de Francisco Suárez contiene todas las ideas principales de política que se encuentran en la de Locke, y que luego reaparecen, más o menos, forzadas por las circunstancias y expresadas con menos claridad, en la Declaración de los Derechos del Hombre... No se encuentra en la obra de Suárez un proyecto detallado de articulación de los poderes del Estado, como en la de Locke. Su tema es la ley, no el gobierno, Pero los principios de la política son muchas veces coincidentes en las dos obras; y cuando no, la discrepancia señalaría más bien una ventaja al lado de Suárez, una mayor “modernidad” en su pensamiento, lo que vale tanto en este caso como decir una mayor universalidad. La doctrina de Locke es una teoría del Estado británico moderno; la de Suárez contiene una teoría del Estado sin más.**” [letra negrita añadida] NICOL, Eduardo: La vocación humana. México: Fondo de Cultura Económica, 1953. p. 227-235. Sobre SUÁREZ, véase THEOTONIO, Vicente; PRIETO, Fernando: Los derechos humanos: una reflexión interdisciplinaria. Seminario. Córdoba: ETEA, 1995. 183 p. También, SUÁREZ, Francisco: Disputaciones metafísicas. 7 v. Trad. Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Madrid: Gredos, 1960. Aun SUÁREZ, Francisco: Conselhos e pareceres. 3 v. Coimbra: Universidade, 1948-1952.

<sup>690</sup> En la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca, Francisco de Vitoria (1486-1546) impartió el comento de las leyes naturales y civis tomistas desde el punto de vista de la Justicia y del derecho, así que



que pasa es que la concepción de derechos humanos, desde los derechos

---

aborda problemas concretos de convivencia entre hombres, que ha conllevado a sus *relecciones* teológicas. Desde ahí los principios tradicionales del tomismo sirven de apoyo para la realidad internacional, lo que propaga hacia la nueva realidad internacional, bajo el concierto de una doctrina de paz. Mientras tanto, sus ideas se extienden en diversas Universidades, como Coímbra, a través de Martinho de Ledesma y, en Évora, a través de Luís de Molina. El fundamento jurídico de todo sus trabajos resulta afirmar que el Derecho internacional no comprende sólo normas positivas respecto el derecho de gentes, sino que el derecho natural de la humanidad. Luego, todos los filósofos salmantinos acuden a este argumento para fundar la idea de paz. "(...) El reparto de las cosas no pudo hacerse por derecho humano. En efecto, todos los hombres por derecho natural son iguales, y ninguno es príncipe o superior por derecho natural con respecto a los otros. Luego ninguno pudo establecer semejante distribución. Si hubiera existido alguno que por naturaleza fuera príncipe, pudiera haberla éste llevado a cabo. ... Si todos son iguales, el mejor modo de establecer el reparto es el mutuo acuerdo (*ex consensum omnium*).” VITORIA, Francisco: *De Justitia. Comentarios II-IIae (1526-1529)*. Tomo I. Madrid: [S.n.], 1934. p. 64, q. 57, a.1. “Para Francisco de Vitoria, **la comunidad internacional resulta de la sociabilidad natural del hombre que se extiende a la universalidad del género humano, y de ahí la doble dimensión en que concibió al *ius gentium*: como Derecho universal de la humanidad, a la manera romana, y como Derecho de los pueblos organizados en comunidades políticas independientes en sus relaciones recíprocas**. En esta última acepción, Vitoria definió el Derecho de gentes como aquel que la razón natural establece entre gentes. La relevancia de la definición propuesta por Vitoria estriba en cuando conscientemente cambió la palabra *hombres* por el término *gentes* (‘el que la razón natural establece entre todas las gentes’ en lugar de ‘entre todos los hombres’, como había dicho Gayo y habían repetido los postglosadores), transformó *el ius gentium* en *ius inter gentium*... De este modo, lo que tradicionalmente había sido entendido como el ordenamiento comercial común a Roma y a los otros pueblos relacionados con ella, acabó centrándose en la guerra y la paz, esto es, en las relaciones entre los reinos independientes que surgen a la caída del Imperio. Sobre esta doble base de la afirmación de la comunidad internacional y de una clara delimitación del Derecho de gentes, la Escuela Española llevó a cabo las siguientes aportaciones: — la afirmación de un derecho de gentes positivo nacido de costumbres y acuerdos internacionales; — el principio de la libertad de los mares; — una teoría de la colonización, con la fundamental aportación de Vitoria y la disputa entre Las Casas, representante del iusnaturalismo igualitario... y Gines de Sepúlveda, quien renovó la tesis aristotélica de la desigualdad entre los pueblos... — una teoría de la guerra justa; — y, finalmente, una teoría del poder político. Vitoria y los neoclásicos españoles, en definitiva, sustituyeron la concepción medieval del *Imperium mundi* por una noción nueva, la *societas gentium*, expresión de la unidad del género humano: *totus orbis, qui aliquo modo est una respublica*...” [letra negrita añadida] CARRILLO SAALCEDO, J.A.: Aportación de Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y el Derecho Internacional en América. Del pasado al futuro. En: Jornadas Iberoamericanas de la Asociación española de Profesores de Derecho Internacional y Relaciones Internacionales. Salamanca: [S.n.], 1993, p. 51 Sobre VICTORIA, véase GOTI ORDEÑANA, Juan: Del Tratado de Tordesillas a la doctrina de los Derechos Fundamentales en Francisco de Vitoria. Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, 1999. 435 p. También, HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón María: Derechos humanos en Francisco de Vitoria: antología. Salamanca: San Esteban, 1984. 234 p. Aun VITORIA, Francisco de: Los derechos humanos: antología. 2 ed. Salamanca: San Esteban, 2003. 262 p. VITORIA, Francisco de: Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1946. 167 p. VITORIA, Francisco de: La Justicia. Trad. Luis Frayle Delgado. Madrid: Tecnos, 2001. 105 p.

<sup>691</sup> “Vázquez... no tiene en cuenta la doctrina tomista acerca del fundamento formal de la obligación que impone la ley positiva humana, que es el Derecho natural, y se limita a considerar el contenido de la ley humana como único factor que puede guardar una cierta relación con el Derecho Natural y, por tanto, con la Moral, ya que el Derecho Natural en Vázquez, según la acepción del mismo que él emplea en esta caso, está compuesto por reglas morales. Esto es así porque para nuestro autor, el Derecho natural «cubre» o sanciona el contenido de la ley humana, pero no a la ley en sí misma.” CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco: Del derecho natural medieval al derecho natural moderno. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1977. p. 45. Véase, aún, SERRANO SERRANO, José María: Ideas políticas de Fernando Vázquez de Menchaca. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1976. p. 249-302.

<sup>692</sup> Véase MARÍN Y MENDONZA, Joaquín: Historia del derecho natural y de gentes. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 1999. 140 p.

naturales según el centro de la persona y de la dignidad humana, ha sido ilustrada por ellos, así que la noción de dignidad humana gana importancia desde problemas sociales y políticos reales, lo que es una portentosa anticipación al encuentro del personalismo y de la filosofía de la laicidad como estado de arte filosófico en el presente y, luego, influjo a la revisión de los discursos de secularización en torno al iusnaturalismo y iuspositivismo.

A pesar de las ideas de Hugo Grocio, René Descartes, Samuel Pufendorf, Tomás Hobbes y Leibniz,<sup>693</sup> la reflexión en torno a los derechos humanos, se solía reducir al seno racionalista, así que la primacía estaba en el estatuto iusfilosófico, lo que de hecho no se lo ocurrió en Francisco Suárez y Vitoria, pues que llevaban en cuenta una bases de problemas más empírica, aunque fundada en la recta razón bajo los justificantes.

De todas formas, racionalismo y empirismo son enfoques de perspectiva única y enlazada, así que no existe el purismo en estos casos, tanto que hay autores como Cristóbal De Anguiano Sedano, Tomás de Aquino Sánchez, Gaspar Hurtado, Juan De Lugo, los cuales siquiera se han interesado por la concepción del Derecho Natural ni por el Derecho de las gentes, tampoco por cuestiones universales del derecho<sup>694</sup>, aunque hiciesen parte de este gran movimiento.<sup>695</sup>

---

<sup>693</sup> Los demás autores son tratados en apartado propio, a continuación. Sobre Leibniz: "Leibniz fue un filósofo de primera fila, de pensamiento original, aunque uno de los más cercanos a la filosofía aristotélica, de la que, sin embargo, le separan aspectos básicos. Con él puede hablarse de una cierta vuelta a la metafísica, según una orientación que, en alguna medida, puede decirse tradicional. Por supuesto Leibniz admite el derecho natural, del que habla en distintas ocasiones, e incluso tiene una pequeña obra titulada *Elementos del derecho natural*, que recoge materiales dispersos. En consonancia con su pensamiento general, puede decirse que Leibniz se acerca un tanto a los planteamientos iusnaturalistas clásicos, pero esto, en todo caso, ha de referirse a los supuestos metafísicos. En Leibniz, para quien la Justicia es la caridad del sabio y también la virtud de hacer lo bueno, es patente la confusión entre moral y derecho. El derecho natural de Leibniz es sobre todo moral." HERVADA, Javier: *Historia de la ciencia del derecho natural*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 293. Aún, comenta Zarka, "Hay así, en Leibniz, una teoría sistemática del derecho natural, cuyo dominio está muy extendido y que se basa en última instancia en la idea de una Justicia divina universal respecto la cual la Justicia humana tan sólo es un caso particular. Por otra parte, Leibniz hace del amor la fuente de los tres grados del derecho natural. La definición leibniziana del amor dice: «Amar o estimar es complacerse en la felicidad de otro o, lo que viene a ser lo mismo, hacer de la felicidad de otro nuestras propia felicidad.» (*Codex iuris gentium diplomatus*, ed. Dutens, IV, p. 295)." ZARKA, Yves-Charles: *Filosofía y política en la época moderna*. Trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008. p. 194

<sup>694</sup> Respecto este movimiento sobre el derecho natural en torno la dignidad del hombre, en especial, SUARÉZ y VITORIA, véase HAMILTON, Bernice: *Political thought in sixteenth-century Spain : a stude of the political ideas of Vitoria, De Soto, Suárez, and Molina*. Oxford: Clarendon Press, 1963. 201 p. BRIÈRE, Yves de la: *Vitoria et Suarez contribution des théologiens au droit international moderne*. Paris: A. Pedone, 1939. 278 p.

<sup>695</sup> "Las reformas religiosas del siglo XVI sirvieron de muro de contención en las naciones europeas para impedir que penetraran en ellas ideologías extranjeras, o de otras confesiones." HERNÁNDEZ, R: Proyección internacionalista del «ius belli» de Victoria y Soto. En: HEREDIA SORIANO, Antonio: *Mundo hispánico-Nuevo Mundo: visión filosófica*. Actas del VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, Salamanca, del 28 de septiembre al 2 de octubre de 1992. p. 31

En tal caso, se da relieve que la terminología «Derechos Humanos» se trata de una elaboración renacentista, cuyo conocimiento se obtuvo en el periodo moderno, a través de *De vero iure naturali* de Fernando Vázquez de Menchaca, donde los derechos humanos se revelaban derechos innatos u originarios de una condición humana precivilizatoria, lo que daría apertura para la comprensión de tratarse de derechos prejurídicos y, luego, la confusión respecto a la identificación de «iusnaturalismo con Derecho Natural», desde un estadio de naturaleza y, en contraposición, de «iuspositivismo con derecho positivo», desde un estadio civil o contractual hacia la sociedad ilustrada.

Además, estas primeras semillas, conforme la revisión filosófica que se cose en este trabajo, en torno a la relación hombre y humanidad desde un proyecto civilizador de orden jurídico, se evidencia en la primera cátedra, dicha autónoma, de «Derecho Natural y das gentes», que fue creada por Carlos III en los Reales Estudios de San Isidro, en 1771, bajo la dirección de Joaquín Marín y Mendoza. De todas formas, la cátedra de Derecho Natural pone fecha en el siglo XVI, sin embargo está incluida en las cátedras de teología moral y enseñanzas de derecho eclesiástico y romano, así que no goza de la autonomía de esta, es decir, fundada en la recta razón.

A propósito, en los años de 1525-1526, Francisco de Vitoria, tan pronto que ha dado inicio a la cátedra de Prima en Salamanca, cambió el *Libro de las Sentencias*, de Pedro Lombardo, a lo sumo *de Teología de San Tomás de Aquino*, da paso a la «Escuela Castellana»<sup>696</sup> donde se recogía grande parte de la tradición jurídica de la ciencia canonística y romana.

En términos generales, llevándose en cuenta la dimensión filosófica tomasiana, — que, incluso es materia de recuperación para la comprensión de la relación filosofía y derecho en actualidad — Vitoria impartía el contenido de sus clases de Derecho Natural a través de problemas de la *moral tomasiana*, así que sometía los bloques reflexivos de la filosofía jurídica como doctrina universal: “el tratado de la ley en general y de sus formas (*Prima Secundae*, cuestiones 90-108) y el tratado de

---

<sup>696</sup> Fernández Largo ha distinguido tres periodos de la *Escuela Castellana*, bajo el aspecto temporal, a cerca del desarrollo del novedoso en el tratamiento de la moral y el Derecho y consecuente corporación académica, especialmente en la Universidad de Salamanca, a empezar por la enseñanza oral de Francisco de Vitoria, desde 1525 aunque el conocimiento de sus escritos fuera posterior, así como otras personalidades como Alfonso de Castro, Domingo de Soto, Diego de Covarrubias, Martín de Azpilcueta y Fernando Vázquez de Menchaca, el primero filósofo de derecho que ha sistematizado la asignatura. FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio Osura: La escuela española del derecho natural y sus doctrinas en filosofía jurídica. En: *Ciencia tomista*, T. 120, Salamanca, 392 (1993) p. 469.

la virtud cardinal de la Justicia (*Secunda Secundae*, cuestiones 57-79)... pronto los estudiosos de esa doctrina advirtieron que había una continuidad de ambos tratados, en razón de sus contenidos y de su metodología teórico-jurídica, y lo fueron separando del resto de las explicaciones y escritos, convirtiéndolos en un tratado autónomo que denominaron «Tratado de la Justicia y el Derecho» (*De Iustitia et Iure*), que después se convertirá en el título de muchas otras obras de los iusfilósofos de aquellas época.<sup>697</sup>

Más aún, respecto a la Filosofía del Derecho dicha portuguesa, también se ha elaborado en torno a las reflexiones académicas, sin embargo ha sido más purista, así que se ha edificado su autonomía en torno a las reflexiones filosóficas de profesores de Derecho, a medida que hubo una fuerte cisión entre los dichos filósofos que se dedicaban a la abogacía y los que se decantaban por la labor de cátedra con dedicación exclusiva.

Sobre la relación entre filosofía y derecho, se ha firmado la distinción a través del cual el trasfondo tomista se relaciona a la línea iusnaturalista y, luego, más tarde, en el periodo contemporáneo, como crítica al positivismo kelseniano, la línea iuspositivista se esmera sobre los fundamentos de la ciencia jurídica, a partir de una discusión iusfilosófica que, contraponiéndose al positivismo, implica la Filosofía del Derecho tanto su disciplina como su crítica, pues que el derecho es el objeto de esta e, incluso, es objeto cuyos límites y posibilidades se encierran en el orden jurídico, sin embargo no se confiese:<sup>698</sup> el contraste es que “la Filosofía del Derecho es, en efecto, reflexión filosófica sobre el Derecho, pero sobre el Derecho entendido en su ser histórico y concreto, como un fenómeno dentro de la vida de las comunidades humanas. Si el Derecho Natural era una “ciencia racional, cuyas proposiciones no proceden de la experiencia, sino que son deducidas de principios puros *a priori*”, la Filosofía del Derecho es aproximadamente todo lo contrario.”<sup>699</sup> — *¿pero la Filosofía del Derecho no tiene este derecho por objeto y crítica?*

En grado sumo, el modo como se concierta este fenómeno de compartir ideas en torno a la Filosofía del Derecho, desde el Derecho Natural o desde el derecho positivo, es lo que dibuja los primeros contrastes, — incluso como adversarios —,

---

<sup>697</sup> FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio Osura: La escuela española del derecho natural y sus doctrinas en filosofía jurídica. En: *Ciencia tomista*, T. 120, Salamanca, 392 (1993) pp. 470-471.

<sup>698</sup> BRAZ TEIXEIRA, António: *Sentido e valor do direito. Introdução à Filosofia jurídica*. 3 ed. Lisboa: INCM, 2006. p. 57

<sup>699</sup> GONZÁLEZ VICEN, Felipe: *Estudios de filosofía del derecho*. Tenerife: Universidad de la Laguna, 1979. p. 233

entre iusnaturalismo y iuspositivismo. Lo que pasa es que toda la discusión, por cuestiones políticas y sociales, venía de los objetos del Derecho positivo, a pesar de la reclamación de la experiencia.

Observable, luego, es que la autonomía o autenticidad de ella como estatuto o quehacer es materia secundaria. Los límites y posibilidades de crítica del sentido de derecho desde lo ético, lo científico, lo histórico, lo político y lo social exigen la orientación del ordenamiento jurídico. Por lo tanto, es inútil acudir a criticar estos derechos sin que esté portado de un argumento de conocimiento y metodología de autoridad tan fuerte como la suya, al punto de que este se lo pueda reconocer como igual y tomar en serio sus críticas.

No obstante, esto no ocurre, pues que la Filosofía del Derecho está colgado en tarea y misión en este Orden. La especulación lusfilosófica, entonces, es la extensión del uso de la razón práctica, así que no se contrapone a la racionalidad jurídica es sus consecuencias, sino que se la aporta, pues que su objeto práctico sólo se preforma a causa de la razón pura o teórica (*reine Vernunft*), oriunda del concierto secular moderno.

Desde luego, ha sido apenas evitable que la razón pura o teórica se encargase los filósofos catedráticos y luego la razón práctica o pragmática se encargase los juristas, los cuales aportaron conocimientos desde el punto de vista de la ciencia jurídica, como la Escuela histórica y la primacía del cultivo del derecho romano.

Al fin y al cabo, criticar la Filosofía del Derecho es criticar la Ciencia jurídica. Si Ciencia jurídica desde las aportaciones de Derecho Natural, como herencia del Derecho canónico<sup>700</sup>, la especulación es de orden teórica y racionalista. Si la ciencia jurídica desde las aportaciones de Derecho Natural, como evolución histórica y concreta, como herencia del Derecho romano, la especulación es de orden práctico y empirista.

---

<sup>700</sup> "(...) El derecho refleja los principios y normas religiosas, así que la normativa cuando se trata de hacer Justicia es la religiosa. Es propio de países provenientes de los antiguos imperios de Oriente. Islámico – oriundo del siglo VII, cuando el fundador del Islán, Mahoma, escribió el Corán, así que el conjunto de dogmas y preceptos sobre el derecho son extraídos de este libro, revelación de la palabra de Dios. Mixto – agrega dos sistemas positivistas distintos, en general, de acuerdo con el orden de hechos y actores a que se destina, así que su ámbito de aplicación no es sólo nacional. Este sistema fue fruto de los estudios de Kant, en el siglo XIX, que defendía una sociedad internacional para promoción de un sistema de Justicia internacional. Socialismo real – el derecho es un instrumento a través de lo cual se lleva al estado de igualdad y equidad en todos los aspectos, así que el ordenamiento es medio para la consecución de fines políticos. Es reciente, propio del siglo XX, y ha marcado presencia entre los países ex- socialistas como la Unión Soviética." ZWEIGERT, Konrad; KOTZ, Hein: Introducción al derecho comparado. 3 ed. Trad. César Hornero Méndez y Armando Romanos. México: University Press, 2002. p. 71-82

Por consecuencia, respecto a lo primero, se acerca Filosofía Jurídica y iusnaturalismo. En cuanto a lo segundo, se acerca Filosofía del Derecho y iuspositivismo. Este modo de llevar a cabo la reflexión iusfilosófica, no es una característica exclusivamente ibérica. En resumen, el Derecho Natural tiene la misma fuente: la razón doble. Pero sus fundamentos suelen ser bifrontes, las consecuencias de la razón doble, es decir, en torno al iusnaturalismo y iuspositivismo de acuerdo con la orientación política y científica que se emplee, desde el Derecho Natural o desde el Derecho positivo.<sup>701</sup>

Por consecuencia, una revisión seria de la literatura iusfilosófica se torna demasiado complicada, si se intenta superar los límites de la doctrina «Filosofía Jurídica» (nombramiento que se lleva a menudo) desde la ciencia jurídica, aunque gran parte de sus autores estén imbuidos de problemas relativos a la realidad jurídica.

De otra parte, la tradición iusfilosófica suele ser menos laica que la española, al menos en el sentido de tratar de problemas reales. El Derecho Natural y, luego, la filosofía jurídica portuguesa, cultivó sus fuentes en tratados canónicos, cuyas huellas determinan, hasta hoy, una determinada circularidad, rasgo ilustrado, entre lo social, lo político y lo jurídico.<sup>702</sup>

Esto demuestra que, — aunque los discursos filosóficos y políticos se readapten a los presentes designios —, los mitos y tradiciones en torno a lo jurídico son óbices

---

<sup>701</sup> La cátedra de derecho natural y su entendimiento iusfilosófico se conformó de acuerdo con la “Dedução Cronológica e Analítica” y el “Compêndio Histórico do estado da Universidade de Coimbra”<sup>701</sup>, a través de las concepciones en torno al derecho natural de Grocio y Pufendorf, así que la cuestión era ¿cómo una sociedad sometida al orden divino, desde el amor como conocimiento de la leyes naturales, se conduciría hacia la modernización ya sobresaliente? LOPES DE ALMEIDA, Manuel: Documentos da reforma pombalina. vol. 1. Coimbra: Universidade, 1937. p. 260.

<sup>702</sup> “Para Mário Bigotte Chorão, no direito natural cabem diversos sentidos, aliás simetricamente ao que ocorre nos analogados do Direito. Assim, desde logo, um sentido principal, o justo natural, ou seja, o que é justo ou devido em razão de um título (neste caso um título natural). Este Direito natural é o objecto da justiça, a própria coisa justa. Noutro sentido, epistemológico, se fala em Direito Natural como ciência, disciplina ou estudo do mesmo Direito natural. Mais complexos são dois outros sentidos, que têm, aliás, levantado desencontros doutrinários. Por uma lado, de forma sempre analógica, e como analogados secundários, pode dizer-se que são direito natural os direitos naturais, a que também se chama direitos originários, direitos humanos, ou, sobretudo no plano constitucional, direitos fundamentais. Para Bigotte Chorão, embora possa haver exagero na invocação e mau uso destes direitos eles são, plenamente, compatíveis com o Direito natural tout court, desde que bem interpretados. Finalmente, pode também pensar-se em Direito natural como as normas jurídicas naturais, o que pode prestar-se a confusão com a lei natural, que é moral, mas ainda caberá, decerto, no âmbito de uma concepção abrangente mas rigorosamente realista de Direito Natural. Aliás, assim o afirma o autor: “Numa fórmula compreensiva, pode dizer-se que o direito natural é a parte da rodeneção jurídica que se origina e fundamenta na natureza das coisas. Ele é elemento verdadeiramente integrante do direito real, e não, como muitas vezes se pretende, apenas um direito ideal ou um modelo ético-jurídico.” FERREIRA DA CUNHA, Paulo: Da filosofia jurídica contemporânea em Portugal. En: Revista Telemática de Filosofía del Derecho, n. 6, 2002-2003, p. 37-38.

apenas insuperables<sup>703</sup>, a causa de que son reverenciados como base del imaginario tradicional portugués, como el *sebastianismo*.<sup>704</sup>

Se ilustra, por lo tanto, el *Tratado de Derecho Natural* de Gonzaga, porque este refleja todas estas preocupaciones, es decir, contiene una expresión concreta del pensamiento iusfilosófico de su tiempo, en especial a través del principio teológico que es la base de sus reflexiones, especialmente en el capítulo "La existencia de Dios", en la que habla de la moderna teoría del Derecho Natural, la raíz de Hugo

---

<sup>703</sup> "São caminhos muito ricos e variados que, partindo inicialmente do diálogo crítico com o positivismo lógico, vão assimilando os dados e as preocupações da antropologia e do existencialismo, para também a estes superarem, numa espécie de personalismo pós-existencialista, e/ou internando-se nas regiões da retórica e da hermenêutica. Atentos à dimensão metodológica, à fenomenologia e a outras inspirações, acabarão por denotar, de uma forma ou de outra, simultaneamente a incomensurável distância mental a que acabou por ficar o "irmão inimigo" kelseniano, e o *eterno retorno* de uma dimensão axiológica. A qual volta a galope, como essa natureza (humana, das coisas ou do Direito), que é hoje, ao mesmo tempo, paraíso e paradigma perdidos. De que não podemos, pessoalmente, deixar de ter saudade... e continuar a procurar." FERREIRA DA CUNHA, Paulo: Da filosofia jurídica contemporânea em Portugal. En: *Revista Telemática de Filosofia del Derecho*, n. 6, 2002-2003, p. 38.

<sup>704</sup> "El sebastianismo fue un movimiento místico-secular que recorrió Portugal en la segunda mitad del siglo XVI como consecuencia de la muerte del rey Don Sebastián en la Batalla de Alcazarquivir, en 1578. Por falta de herederos, el trono portugués terminaría a la larga en las manos del rey Felipe II de la rama española de la casa de Habsburgo. Básicamente, el sebastianismo es un mesianismo adaptado a las condiciones lusas y más tarde nordestinas (en el noreste de Brasil). Se traduce en una inconformidad con la situación política vigente y una expectativa de salvación milagrosa, a través de la resurrección de un muerto ilustre. Poca gente había visto al cadáver del rey y menos aún lo habían reconocido. El pueblo, en su desesperación, precisaba creer en algo que le diera esperanza y, por otro lado, no aceptaba el hecho. Así se propagó la leyenda de que el rey se encontraba todavía vivo, sólo esperando el momento preciso para volver al trono y alejar el dominio extranjero. Su divulgador más popular fue el poeta Bandarra, que compuso incansables versos clamando por el retorno del *Deseado* (como era llamado Don Sebastián). Las *Trovas* son su obra emblemática del sebastianismo. Explotando la credulidad popular, varios oportunistas se presentaron como el rey oculto en un intento de obtener beneficios personales, entre ellos el conocido como "pastelero de Madrigal". El intelectual más reconocido que se adhirió al movimiento fue el Padre Vieira. Finalmente, en 1640, tras el exitoso movimiento para restaurar la independencia portuguesa liderado por los Braganza, el movimiento comenzó a quedar circunscrito al interior del Nordeste portugués, también con la creencia en la llegada de un "rei bon" (rey bueno). El poeta portugués Fernando Pessoa, en su libro *Mensagem*, admite una postura sebastianista, en busca de un patriotismo perdido. El libro fue compuesto tomando como motivo el pasado heroico de Portugal. Mitos similares al sebastianismo han sido recurrentes en diversas épocas y culturas. Más o menos por la misma época circuló la leyenda de El Encubierto en las Germanías valencianas, un hipotético nieto de los Reyes Católicos sublevado contra Carlos I, mito que circuló también entre los Comuneros castellanos y entre los catalanes en 1522 (en este caso con el nombre de *Bernabé El Encubierto*); este personaje murió en mayo de 1522. También hubo figuras que se hicieron pasar por los verdaderos zares en Rusia (como diversos "falsos Dimitri" en tiempos de Boris Godunov), o por el emperador Nerón en Roma tras su muerte o por el mismo Cristo. En el curso de la guerra civil de las Alpujarras El Encubierto vuelve a aparecer en la figura de Don Juan de Austria." **SEBASTIANISMO**, [en línea] Disponible en <<http://es.wikipedia.org/wiki/Sebastianismo> [consulta: 17 Noviembre 2009, 3h09]. Véase: BESSELAAR, José van den: *O sebastianismo : história sumária*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Ministério da Educação e Cultura, 1987. 195 p. AZEVEDO, J. Lúcio de: *A evolução do sebastianismo*. Lisboa: Presença, 1984. 157 p. MORGADO, Agostinho Rosário: *Do sebastianismo à Filosofia do mito*. Tesina. Universidad Pontificia de Salamanca, Departamento de Filosofía. Director: Profesor Doctor Francisco Rodríguez Pascola. España, Salamanca, 1975. 187 p.

Grocio<sup>705</sup>, Samuel Pufendorf<sup>706</sup> y Christian Thomasius<sup>707</sup> así que se influye en el aumento del regalismo del siglo XVIII en el imperio portugués a través del

---

<sup>705</sup> Hugo Grocio (1583-1645, neerlandés, filosofía del derecho del siglo XVII) es conocido como el "padre del derecho internacional", gracias a su trabajo "De jure belli ac pacis", que es la primera obra sistemática del derecho internacional, la cual reproduce y hace cumplir los preceptos que ya trabajó Francisco de Vitoria, en su tiempo, así que se le cita a menudo en el curso de la escritura. Véase, GÓMEZ ROBLEDO, António: Fundadores del derecho internacional: Vitoria, Gentili, Suárez, Grocio. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989. 180 p.

<sup>706</sup> Samuel Pufendorf (1632-1694, alemán) aporta el mérito de alejar derecho y moral, tal cual entabló la tradición escolástica. A ver, "(...) puis l'Homme a reçu du Ciel la faculté de produire de tels Etres, & qu'ils influent même sur toute de sa vie. Il feroit sans contredit bien digne de lui d'en connoître à fond la nature & l'origine. (...) Comme toutes les choses qui entrent dans la composition de l'Univers, ont certains principes essentiels & distinctifs, que le Créateur a sagement ménagés & distribués entr'elles : on remarque aussi dans chacune certaines propriétés particulières, qui résultent de la disposition de sa substance, & certaines opérations proportionnées au degré de force que Dieu lui a communiqué avec l'existence. C'est là ce qu'on appelle des *Etres Physiques ou Naturel* : car on entend para la Nature non seulement l'assemblage même de toutes les Choses créés, mais encore leurs modifications & leurs opérations particulières, qui produisent cette variété infinie de mouvemens dont nous voions que tous est agité dans le Monde." PUFENDORF, Samuel: Le droit de la nature et des gens. Tomo I. Trad. Jean Barbeyrac. Caen: Centre de philosophie politique et juridique, 1989. [Livre premier. Chapitre Premier. De l'origine des Etres Moraux, & de leurs différentes fortes en général, §.I.], p. 1-3

<sup>707</sup> Christian Thomas o Thomasius (1655-1728, alemán) aporta como base de razonamiento filosófico la crítica de una metafísica desplegada de utilidad práctica. La filosofía es un instrumento a través del cual el hombre está volcado al progreso y emancipación respecto a la construcción de su propia instancia moral y cívica, además de la tradición. Desde entonces, la experiencia es límite y posibilidad de conocimiento y, luego, al hombre se le debe elaborar su propia lectura inteligente del mundo. A saber, "(...) **procuré dictar una *Historia del Derecho Natural y del derecho divino positivo* de viva voz a mi auditorio privado, y al mismo tiempo emitir un juicio sobre los escritores del Derecho Natural. Pero como a causa de otras tareas no podía dotar a esa historia de un poco más de rigor metodológico y extensión con la diligencia y cuidado debidos, al menos iba reuniendo por escrito escrito tesis sucesivas brevísimas, por llevar un orden y para recordarlas, que ofrecieran argumentos para una discusión más detallada sobre algunas de ellas....** 1. La Filosofía, en su sentido lato, comprende la sabiduría en su totalidad. 2. Y bajo esta perspectiva se divide en tres clases: racional, natural y moral. 3. El Derecho Natural se refiere a la Filosofía moral. 4. Por aplicación de criterios académicos, la Filosofía se distinguió de la Medicina, la Jurisprudencia, y la Teología. La Filosofía se nutría con Aristóteles, la Medicina con Galeno, la Jurisprudencia, con Justiniano, la Teología, con las sentencias de Lombardo. 5. Sin embargo, no se le dio ninguna definición peculiar al Derecho Natural es más, incluso esta disciplina fue descuidada por los filósofos por razón de que Aristóteles no había escrito nada sobre ella. 6. También foi descuidada por los juristas, puesto que se consideraba un deshonor querer saber algo fuera del derecho justiniano. 7. Por tanto, los estudiosos cuyos dominios se habían de extender más, los teólogos escolásticos, se apoderaron de esta disciplina relegada. 8. De ahí la existencia de tantos volúmenes de los moralistas sobre la justicia y el derecho, como ejemplo, Molina, Lessio, Escobar, Diana, Durando de San Porciando, etc. 9. Pero también éstos, además de privarlo de su fundamento, queriendo deducir el Derecho Natural de las necesidades metafísicas y de las caricaturas con las que habían oscurecido el saber acerca de la esencia incomprensible de Dios, también confundieron de manera lamentable todos los derechos, los divinos, los humanos, los naturales, los positivos." [letra negrita añadida] THOMASIIUS, Christian: Historia más extensa del derecho natural. Trad. María Asunción Sánchez Manzano y Salvador Rus Rufino. Madrid: Tecnos, 1998. [letra negrita añadida] [PRIMERAS NOTAS INTRODUTORIAS DE LA HISTORIA DEL DERECHO NATURAL, 1-10], p. 4-5. Véase, también, THOMASIIUS, Christian: Fundamentos del derecho natural y de gentes. Trad. Salvador Rus Rufino María Asunción Sánchez Manzano. Madrid: Tecnos, 1994. 295 p.



compromiso filosófico y jurídico hacia la legitimidad de la secular central dependiente del Ministerio de Pombal.<sup>708</sup>

Dicho de otro modo, su proposición es ensayar la concordia entre ley natural y ley civil desde el precepto de lo justo y de la Justicia, los cuales sintetizan la idea en torno al Derecho Natural que, como fuente, engendra el derecho positivo. En realidad, el *Tratado* pone florescencia en el contexto político del pombalismo, así que su designio es mantener el funcionamiento de la sociedad conforme las leyes divinas, a través del personalismo del monarca. El *Tratado* de Gonzaga funda el sentido de iusnaturalismo y, luego apoya la cátedra de Filosofía Jurídica en él, bajo la recusa de la división entre divino y humano respecto el orden absoluta y otra hipotética de la existencia dicha natural del hombre. Todo el justificante es que el hombre debe perfeccionar lo que Dios no le ha regalado perfecto y, para esto, debe llevar en cuenta su innata recta razón, a lo mejor, “boa razão”<sup>709</sup>. Como Johann Heineccio, Gonzaga cree que la voluntad y libertad humana son los elementos e ingredientes que facilitan al hombre hacer todo que le conviene, desde los límites de su naturaleza, pues que del contrario, resulta su destrucción, así que el Derecho Natural se pone como el amor antes de la razón.<sup>710</sup>

---

<sup>708</sup> “El reinado de José I (1750-1777) fue el período ilustrado por excelencia de Portugal. En él se produjo, ante todo, el fortalecimiento de la monarquía. Tuvo dicho reinado la suerte de contar con un ministro como Pombal que se dedicó simplemente a quitar obstáculos que impidieran dicho fortalecimiento. Ello no significó por parte del rey, o por parte de Pombal, un cambio hacia una nueva realidad, hacia algo más liberal. Esteves Rereira escribe: «El príncipe que se dice ilustrado no es un liberal, un reformador filantrópico a quien le obcecan la Razón, el amor a los hombres o la sed de Justicia. Sin embargo, sin la corriente racionalista de fin del XVII y sin las complicidades «filosóficas» de la edad de las luces, es probable que el Despotismo Ilustrado no hubiera encontrado ni su doctrina, ni un estilo ni las formas indispensables a una irradiación secular». Ciertamente es que la figura de Pombal se benefició de la historiografía del siglo XIX al estar interesados los liberales y republicanos portugueses en presentar sus reformas como revolucionarias o pre-revolucionarias intentando dar a la nueva era un aire de continuidad. Todo ello contribuyó a formar una peculiar imagen del ministro por la cual éste habría sido un perfecto pre-liberal o puente entre el absolutismo y el liberalismo. Hay que volver a un razonamiento general; conceptos como razón o luces fueron la insignia de los monarcas europeos para aumentar la riqueza de sus territorios a fin de presentarse ante las demás monarquías de Europa en posición favorable. En la misma España, la consentida decadencia de la Mesta, el sometimiento de la Inquisición a la monarquía, el débil intento de ataque a los bienes de la Iglesia, la aplicación del regalismo, por ejemplo, no fueron medidas pre-liberales sino fórmulas de reforzamiento del poder. Por otra parte, para gobernar era preciso crear un ambiente de paz social; de ahí todos los esfuerzos de reformas que llamo secundarias, encaminadas a no crear descontentos: higiene, hospitales, mejoras de las vías públicas, etc.” SANTOLAYA HEREDERO, Laura: Sobre el Portugal ilustrado. En: *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, H.ª Moderna*. tomo V, 1992, p. 190.

<sup>709</sup> A Lei da Boa Razão, de 18-8-1769 fue promulgada por Marquês de Pombal y como medida principal prohibía la invocación del Derecho Canónico como la fuente de la “boa razão”, así que su nueva fuente sería el derecho de gentes, es decir, el producto del consenso universal. Véase: CALAZANS FALCON, Francisco José: *A Época Pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*. São Paulo: Ática, 1982. 532 p.

<sup>710</sup> DE HEINECCIO: *Elementos del derecho natural y de gentes*. Tomo I. Trad. D. J.A. OJEA. Madrid: Imprenta Que Fue de Fuentenebro, 1837. [CAPITULO I. De la naturaleza y constitución del derecho natural y de gentes, §1-3] p. 3-5

Por lo dicho, la cátedra de Derecho Natural en la Universidad de Coímbra, — como ícono y prólogo de exposición — es un rasgo de los presupuestos políticos pombalinos y, al mismo tiempo, el rasgo iusfilosófico en torno a los discursos iusnaturalistas e iuspositivistas que, a su vez, nacen bajo las mismas fuentes, pero con distintas funciones, así que la posibilidad de autonomía de la cátedra de Derecho Natural no se concreta. Y, tampoco, bajo la obra de los juristas, la autenticidad de la misma se concierta.

Por consecuencia, no es sorpresa el hecho de que toda la organización de la cátedra de Derecho Natural se justifica en «dar a los estudiantes de derecho lo que era de la naturaleza del hombre», o sea, un ejercicio de ilustración académico sobre estudios éticos. Los “Estatutos da Universidade de Coimbra”, por supuesto, se fundan en directrices historicistas, desde el despotismo esclarecido, así que es saliente el fundamento de la “boa razão” que, a su vez, es la fuente del Derecho Natural y, como inédito, también, fuente de exaltación del rigor metodológico propio a las ciencias naturales, las cuales sirven de sostenimiento a la concepción del Derecho Natural conformado al esfuerzo de sacralización hacia la razón iluminadora.<sup>711</sup>

Por lo dicho, iuspositivismo y iusnaturalismo son de la altura y tamaño del Derecho Natural complicado con el Derecho positivo y viceversa, lo que el estatuto y el quehacer de la Filosofía del Derecho prueba.<sup>712</sup> Sin embargo, no preceden

---

<sup>711</sup> El “Compendio Histórico do Estatuto da Universidade de Coimbra” e “Estatutos da Universidade de Coimbra”, ambos de 1772, son los textos fundamentales de la reforma pombalina, en especial sobre la organización de la enseñanza universitaria de cursos jurídicos. Los contenidos de la cátedra del Derecho Natural así se repartía: historia de las leyes y jurisprudencia natural, interpretación del derecho natural histórico desde los estoicos, romanos, curas, escolásticos. Grocio y Pufendorf eran las bases para el entendimiento del derecho público universal, derecho de gentes, nociones generales de ética. Heineccio, como manual de derecho natural desde su obra “Elementos de Filosofía Moral”, era muy utilizado.” El principio es que la naturaleza humana se tenga fuerte desde los caminos de la razón, tal cual el rigor intelectual y metodológico que conforma muchas interpretaciones en torno a la concepción del derecho natural “§4.: Não haverá sistema algum filosófico a que ele (professor) inteiramente subscreve na exploração e demonstração das leis naturais, antes pelo contrário, a Filosofia que ele deverá seguir será propriamente a eclética. §5: Não haverá autor que sirva de texto, excepção de Grócio e Pufendorf (...). Sim respeitará o professor a sua autoridade, como dos primeiros mestres desta disciplina, mas nem ela fixará o seu ascenso, nem porá grilhões aos seu discurso. §6: Como cidadão livre do império da razão, procurará o professor a verdade, a ordem, a dedução, o método e a demonstração, onde quer que a achar. §7: O código da humanidade será somente o autêntico dos preceitos que a natureza escreveu nos corações dos homens, será unicamente o que nesta jurisprudência tenha força e autoridade de lei.” Véase: PORTUGAL, Junta de Providência Literária: Compêndio histórico do estado da Universidade de Coimbra: 1771. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1972. 189 p.

<sup>712</sup> En líneas generales, **la relación entre iuspositivismo y iusnaturalismo se ponen en torno a funciones, como a continuación. “(...) la existencia del derecho natural... cumple con el derecho positivo cuatro funciones, que son las de fundamentarlo, orientarlo, enriquecerlo y limitarlo**, puesto que aquél es anterior y más perfecto que éste y por tanto puede cumplir sus funciones señaladas. 1. **Fundamentarlo**, que significa que el derecho natural es la base sobre la cual el derecho positivo es elaborado y dictado por la autoridad civil,

desde ahí, a pesar de se animan a causa de esta dinámica, propia de la Civilización lusofilosófica.

Para que quede muy claro, iuspositivismo y iusnaturalismo son discursos sobre el hombre y la humanidad, aunque lleven en cuenta el enlace del universo moral e histórico o universo natural y atemporal. Esta es la única certeza. La crítica es que, a lo largo de la historia, suelen acudir desde las tareas atribuidas por el discurso secular moderno y sus aportaciones historicistas como exégesis evolutiva<sup>713</sup> de la relación filosofía y derecho, desde el Derecho Natural, lo que facilita, también, una reflexión de carácter neopositivista.<sup>714</sup> Es decir, el rescate del Derecho Natural es

---

derivándolo por conclusión y determinación. 2. **Orientarlo**, que significa que el derecho natural, por ser el conjunto de normas de conducta social que de modo perfecto orientan al hombre a su perfección natural superior o máxima, puede y debe ser seguido por la autoridad civil para dictar el derecho positivo, que tiene por objetivo la perfección más alta posible que el hombre pueda conquistar en un lugar y tiempo determinados, esto es, de una cultura dada. 3. **Enriqueciendo**, que significa que el derecho natural, por ser el conjunto de normas de conducta social más completo y perfecto, por ser el dictado por Dios y promulgado en la misma naturaleza humana, el hombre que dicta el derecho positivo, puede y debe inspirarse en el derecho natural, tomándolo como modelo, para así mejorar y enriquecer al derecho dictado por él. 4. **Limitarlo**, que significa que el derecho natural, por contener todas las normas cualitativas que el hombre requiere para obtener su perfección en las relaciones sociales, puede enmarcar o limitar al derecho positivo, en el sentido de que aquellas conductas que no estén aceptadas por aquél, éste no las debe incorporar como normas suyas. A su vez **el derecho positivo cumple con el derecho natural cuatro funciones, que son las de manifestarlo, asegurarlo, cuantificarlo y exigirlo**. 1. **Manifestarlo**, que significa que al ser el derecho natural difícilmente conocido por la generalidad de los hombres, pues ello exige conocer al hombre — varón y mujer — en su esencia, tanto terciaria, la del ser humano, cuanto secundaria, la del varón y mujer que son, aquél y éstos los entes más desconocidos junto con Dios, en particular en nuestro tiempo, le permite y exige al derecho positivo, que idealmente debe ser dictado por hombres cultos, darlo a conocer de manera fácil por el hombre común, que por falta de vocación o tiempo no puede dedicarse al estudio del hombre y del derecho. 2. **Asegurarlo**, que significa que al ser el derecho natural, como lo decía, difícilmente conocido por el hombre común, puede por lo mismo mal interpretarlo, de tal modo que el derecho positivo cumple para con él la función de asegurarlo o hacerlo cierto para los que dudan, por el prestigio que tiene la autoridad civil. 3. **Cuantificarlo**, que significa que al no señalar el derecho natural cantidades — montos y plazos — le corresponde al derecho positivo determinarlas, para lo cual la autoridad que lo dicta debe actuar prudencialmente. 4. **Exigirlo**, que significa que al ser del derecho natural un conjunto de normas de conducta social que perfeccionan al hombre y a la sociedad, le corresponde al derecho positivo hacerlas obligatorias políticamente, esto es, facultando a la autoridad civil para exigir las o imponerlas obligatoriamente y no sólo moral o subjetivamente como ocurre con el derecho natural, pues así el derecho positivo es verdadero derecho y contribuye eficazmente al bien común, que es su principal y fundamental objetivo.” TAGLE MARTINEZ, Hugo: Ius naturalismo y ius positivismo. En: Revista de Ciencias Sociales. Positivismo jurídico y doctrinas del derecho natural. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, n. 41 (pp.15-24), Valparaíso: Universidad de Valparaíso, 1996, p. 22-24

<sup>713</sup> “Al igual que la naturaleza no se vuelve comprensible sin el auxilio de la finalidad, la existencia de la humanidad no cobra sentido sin la relevancia de su fin natural, y todas sus dudas relativas al valor empírico de la humanidad, en tanto que nunca se transformarán en una certidumbre científica, no autorizan al individuo a negar la realidad, moralmente necesaria, de un progreso no sólo material e intelectual (pues tal progreso es observable), sino moral; sin esta convicción, el ser finito, cayendo en la desesperación, cesaría de trabajar en pro del reino de los fines. La fe en un sentido de historia, en el progreso moral, es un deber. La moral, pues, conduce a la filosofía de la historia.” KANT, Immanuel: Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia. Trad. Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994. p. XV-XVI, “Estudio preliminar.”

<sup>714</sup> “(...) al modo neopositivista — que no cabe hablar de los hechos jurídicos (normas o comportamientos) desde un punto de vista ético y que el Derecho nada tendría que ver con la ética. Pero él admite, sin embargo... la

objetivo (jurisprudencial) y científico (laicidad), así que, aunque la fundación y el fundamento del Derecho Natural estén más allá del iuspositivismo o del ordenamiento jurídico, es la validez y la ejecutoriedad de la positivación jurídica que se le da fuente y soporte. El criterio de Justicia y de lo uso es lógico-formal, desde el una razón discusiva y dialógica a partir del ordenamiento jurídico. Epistemología está en la lógica y analítica del lenguaje del derecho.<sup>715</sup>

Por ende, si el hombre se le toca ser sujeto y persona, no es debido al punto de origen del marco cero de la razón que se le aporta involucrado en el ideal de Civilización. La revisión en torno a la filosofía y derecho no se mide por la altura y el tamaño de este concierto llamado «Derecho Natural o iusnaturalismo» ante «derecho positivo o iuspositivismo». No se debe dar continuidad a esta herencia y huella de sesgada perspectiva lusfilosófica, aunque estas huellas y estas herencias se arrastren con tal fuerza que cautiva todo el desarrollo actual sobre lo que se

---

validez y posibilidad de un discurso racional sobre los postulados éticos. El “paradigma” ético tendría, por tanto, que valer por igual... tanto para poder establecer la Justicia como la injusticia de la obediencia y la desobediencia. No se entiende bien que su alegato valga para fundar la desobediencia, pero no, en cambio para fundar la obediencia; salvo que todo se redujera al formalismo de señalar que la obligación es siempre ética, basándose en que a) cuando coinciden — ética y Derecho — no hace falta para nada, se diría, la obligación jurídica y b) cuando no coinciden no habría, desde luego, obligación de obedecer al Derecho.” DÍAZ, Elías: De la maldad estatal y la soberanía popular. Madrid: Debate, 1984. p. 79-80

<sup>715</sup> “(...) al verdadero uso del lenguaje que es figurar y clarificar y, entonces, comunicar las cosas y el entendimiento del mundo. En el trasfondo, se pone la filosofía como clarificación lógica de la expresión del pensamiento que se expresa: la condición de la posibilidad de pensar es el sentido. “El punto principal es la teoría de lo que puede expresarse por las preposiciones, esto es, el lenguaje (y lo que equivale a lo mismo, lo que puede ser «pensado»), y lo que no puede ser expresado por proposiciones, sino sólo mostrado; creo que este es el problema fundamental de la filosofía.” [WITTGENSTEIN, Ludwig: Cartas a Russell, Keynes y Moore. Trad. G. von Wright. Madrid: Taurus, 1979. p. 68]. En efecto, «filosofía» en cuanto representación lógica es sólo una herramienta de ilustración de la imagen del mundo que no se conduce necesariamente y totalmente por ella, puesto que hay una «mística» más allá de la representación que cada hombre es capaz de percibir e interactuar, aunque sin palabras y lógicas evidentes. La «mística» contemporánea es la persona como encarnación de Cristo. Además, en realidad, el hecho de «enunciar» no carga lo «todo», tampoco algún o ningún sentido o explicitación. Las posibilidades del sentido están más allá de todo precepto filosófico: filosofar es una condición del hombre desde que se ha comprendido «cosa humana» a partir de «humanidad», más que «suprahistórica», «humanidad y filosofía» es dónde se extrae el hombre ante «sí propio» o «sí mismo». El principio wittgensteiniano es demasiado lúcido respecto al quehacer filosófico, sobre todo en la medida que intenta sacar la ética de la razón y de la ciencia. El mundo de la razón doble, teórica y práctica o voluntad se la echa por tierra, lo que revigora el plan del conocimiento filosófico y sus compañeros reducidos a los fenómenos interpretativos: la conciencia es tanto fundadora respecto a la constitución física y material, como interesada a conocer y conocer según la producción, medio y fin del conocido, pero no del conocimiento. En otras palabras, el papel activo de conocer a través de la subjetividad y de los fenómenos que se dan en la práctica, desecha el fundamento del conocer que se pone, por supuesto, sin importancia. En verdad, la pregnancia del fenómeno mismo — lo «existente» —, desecha cualquier posibilidad de apartar lo comienzo o lo término sobre «sujeto y objeto», puesto que los límites son mediados tanto por quién conoce como por aquél que es conocido.

engendró antes y después de este efecto material y espiritual llamado modernidad, es preciso reconocer que, de hecho, de moderno, nada se lo aporta.<sup>716</sup>

Desde toda esta coyuntura, filosofía y derecho no se resume como el reto y, luego, sinónimo de sentido de derecho desde el origen de normas o fuentes del derecho, si naturales o positivas.<sup>717</sup>

Por evidente, la ruptura con esta perspectiva no se trata de surgir del cero. Todo lo contrario. Ahora hace falta que surja del moderno; y, en este caso, el moderno empieza por el esfuerzo de traer a la perspectiva «cuerpo-alma», lo más allá de sí misma. O sea, más que trascenderla desde el rogo por el cumplimiento de expectativas, hace falta rechazarla como petición de conocimiento primero, aunque esto no signifique echarla de la Tierra.

En fin, el sentido de derecho, desde la revisión ontológica, toma en serio el derecho tanto como problema como el derecho como ciencia. El derecho es ciencia en cuanto compendio de normas, así que es problema como valoración de la aplicación de la norma según el sistema jerárquico del ordenamiento jurídico y, luego, este sobre el problema de lo natural y de lo moral, a pesar de la retórica positivista pura: naturalismo jurídico.<sup>718</sup> Por consecuencia, hay un rechazo al

---

<sup>716</sup> “Cuando procuramos caracterizar los dos siglos que terminan debemos evaluarlos como un periodo de modernidad limitada. Si la modernidad es una representación de la sociedad como producto de su propia actividad, el periodo que se ha designado a sí mismo como “moderno” en efecto sólo le fue en parte.” TOURAINE, Alain: Crítica de la modernidad. Trad. Alberto Luis Bixio. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1992. p. 358

<sup>717</sup> “El problema de origen de las normas o de las “fuentes del derecho” es, ante todo, un problema eminentemente político por una parte y una cuestión de índole sociológica por otra. Es, ante todo, un problema político porque la determinación de dónde existe una fuente del derecho y el establecimiento de una jerarquía entre las diferentes “fuentes” entraña el especial reconocimiento de un ámbito de poder — poder de mandar y poder de hacerse obedecer —, que es obviamente un poder de naturaleza política. La discusión sobre la determinación y la jerarquía de las fuentes del derecho ha sido históricamente un problema de tensiones entre diferentes grupos sociales para alcanzar el poder político y monopolizarlo. Así, por ejemplo, durante la Edad Media, la lucha entre la ley y la costumbre es una lucha entre el poder real — el rey y la corte —, encarnado en la ley, y el poder de los señores feudales o de las ciudades, encarnado en sus costumbres. Si se quiere expresar de otra forma, es la lucha entre un poder central y unos poderes locales o periféricos. Del mismo modo, a partir de la Revolución Francesa, la lucha entre la ley y el costumbre representa la lucha de la burguesía liberal — defensa de la ley — y las fuerzas conservadoras y contrarrevolucionarias — defensoras de las antiguas costumbres —. Hay, además, un problema eminentemente sociológico, pues, de una o de otra manera, de lo que se trata en realidad es de luchas entre diferentes grupos sociales (grupos financieros o industriales, burócratas, sindicatos, etc.) por la hegemonía social o, al menos, por la protección de sus intereses.” DÍEZ-PICAZO Y PONCE DE LEÓN, Luis: Experiencias jurídicas y teoría del derecho. 3 ed. Barcelona: Ariel, 1993. p. 136

<sup>718</sup> “A partir de la segunda mitad del siglo XIX este panorama de fondo de la sensibilidad cultural y política, como los textos sociales, comienza a cambiar. En el primer plano, el formalismo epistemológico-kantiano — que tenía como punto de referencia las ciencias físico-matemáticas — comienza a ceder terreno al empirismo y experimentalismo, orientados por los progresos de las ciencias química y biológica. Observación empírica, experimentación y un nuevo tipo de explicación finalista (procedente sobre todo del darwinismo). El espectáculo de los organismos vivos, en constante evolución en su lucha por la supervivencia, es ahora la imagen

esencialismo. Y, mientras tanto, el riesgo de definiciones axiomáticas no alejan el causalismo, lo cual se conforma según «el saber por lo saber». En última instancia, el sistema jurídico moderno como la teoría de la subsunción (*Subsumtionnslehre*) y, anejo, el dogma de *la plenitud lógica de la ordenación jurídica* y la interpretación «objetivista». O, en sencillo, el Positivismo jurídico como expresión iusfilosófica del pensamiento y discurso secular moderno.<sup>719</sup> ■

---

estructurante del saber. En el plano del ambiente social y político se rompe, en esos años, la unanimidad del primer liberalismo. Los movimientos sociales se manifiestan vigorosamente en Alemania, en 1848, y en Francia, en 1870. El desarrollo del capitalismo plantea la «cuestión obrera». Comienza a imponerse la imagen de una sociedad atravesada por conflictos de intereses y grupos. Así, era natural que la serenidad olímpica de la pandectística — en su ideal de construir un derecho «separado de la sociedad» y sólo atento al rigor constructivo — comenzase a chocar con los espíritus más atentos al devenir de la sociedad y a las insistentes exigencias «de la vida». O sea, la vida comienza a dejar de caber en el discurso que los juristas hacían sobre ella. Esta falta de correspondencia entre el discurso y su contexto práctico, acompañaba por la ascensión de un nuevo modelo de discurso científico, crea las condiciones favorables para que se trasplanten al saber jurídico los modelos de trabajo que dominaban en las ciencias naturales. A esto se llamo «naturalismo jurídico».” HESPANHA, António Manuel: *Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio*. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 209-210

<sup>719</sup> “(...) la evolución de la dogmática jurídica contemporánea, es útil destacar los resultados más característicos... **a) la teoría de la subsunción (*Subsumtionnslehre*)**: según la cual la aplicación de la Justicia en casos concretos se aseguraría al subsumir los «hechos» al «derecho», en términos de raciocinio de tipo silogístico, en el que la premisa mayor era una principio de derecho y la premisa menor la situación de hecho a resolver (*Tatbestand*). La teoría de la subsunción — que tiene una versión legalista en la que la premisa mayor es la ley — tiende a reducir la actividad jurisprudencial a una labor estéril de aplicación automática de los principios jurídicos. Pero, por otro lado, desempeña un importante papel en la contención del arbitrio y del subjetivismo jurisprudencial. **b) El dogma de la plenitud lógica de la ordenación jurídica**. Aunque el conjunto de las normas legislativas no cubra todo el campo de lo jurídicamente regulable (es decir, aunque la ordenación legislativa tenga lagunas), la ordenación jurídica, concebida como sistema conceptual, ya vendría a cubrirlo. En realidad, la mayor parte de los conceptos y la posibilidad de obtener de ellos otros conceptos pro medio de operaciones lógicas lo hace elásticos. Elaborado el sistema y definidas sus reglas de transformación (su «gramática generativa»), se puede proyectar sobre cualquier caso jurídico imaginable mediante una jurisprudencia «creadora» o «constructiva». Así, el juez (que tampoco puede dejar de decidir con fundamento cuando no existe derecho aplicable) le es vedada, incluso ante la existencia de una laguna en la ley, la evaluación del caso concreto según criterios autónomos de valoración. En este caso, debe extender, por deducción y combinatoria conceptual, el sistema normativo de manera que cubra el caso *sub iudice*. **c) la interpretación «objetivista»**. La idea de que el derecho formaba un sistema coherente de conceptos, con un material legislativo empírico, hacia que el sentido decisivo de las normas jurídicas pareciera ser su sentido sistemático. Por eso, el significado de cualquier norma derivaba de su referencia al sistema normativo en que se integrara. Mientras el positivismo legalista proponía una interpretación de la ley de acuerdo con las intenciones de su legislador histórico, el positivismo conceptual propondrá recurrir a un legislador «razonable», es decir, un legislador que va integrando («rescribiendo», «reinterpretando») continuamente cada una de las normas en su contexto sistemático, de modo que el ordenamiento jurídico — constituido por una serie de normas contradictorias — conserva siempre su integridad y coherencia como sistema conceptual. El sentido de la norma deriva, así, de intenciones subjetivas (de su legislador histórico) pero también de los sentidos objetivos de su contexto.” HESPANHA, António Manuel: *Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio*. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 208-209

## TABLA IV

### FILOSOFÍA DEL DERECHO COMO REVISIÓN IUSNATURALISTA Y IUSPOSITIVISTA

<b>CLASES DE REVISIÓN</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▶ ESTATUTO: “Nueva Ontología”, Principio de Evolución (Principio Cristocéntrico o Teándrico)</li> <li>▶ QUEHACER (tamaño): “Epistemología Jurídica”, Principio cosmopolita (Principio Trinitario)</li> </ul>
<b>REAL FILOSOFÍA DEL DERECHO</b> («nueva ontología moderna»: versión propedéutica del hombre paradoja) <b>COSMOPOLITA</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▶ Universo del deber ser: autonomía. Fundación o estatuto: naturalismo. Universo de trascendencia es el derecho: lo moral por encima de lo natural. Universo del ser: autenticidad. Fundamento o quehacer: empirismo. Universo de immanencia es la filosofía.</li> <li>▶ Iuspositivismo es el discurso de fundación de la ley natural o Derecho Natural. <u>Tema de revisión</u>: pacto social o abandono del estado de naturaleza.</li> <li>▶ <u>Conclusión</u>: Filosofía del Derecho es iuspositivismo. 1. Fenómeno cosmopolita del hombre en torno su propia historia y moral. 2. Revisarla es desplegar los conceptos del recorrido del Derecho Positivo.</li> </ul>
<b>PRESUNTA FILOSOFÍA DEL DERECHO</b> (discurso secular moderno, versión tradicional) <b>EVOLUTIVA</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▶ Universo del ser: autonomía. Fundación: naturalismo: ciencia, cátedra y doctrina – universo de trascendencia es la filosofía. Universo del deber ser: autenticidad. Fundamentación: empirismo. Universo de immanencia es el derecho.</li> <li>▶ <b>Iusnaturalismo es discurso de fundación de la ley civil o derecho positivo, así que ello refleja Justicia.</b> Solución de revisión es construir la historia universal con arreglo a un plan de Naturaleza que tiene a la asociación ciudadana. <u>Tema de revisión</u>: estadio de naturaleza.</li> <li>▶ <b>Conclusión: Filosofía del Derecho es iusnaturalismo: 1. Fenómeno de evolución de la naturaleza humana. 2. Revisarla es desplegar los conceptos del recorrido del Derecho Natural.</b></li> </ul>
<b>REVISIÓN (ALTA) DE ESTATUTO</b> La Filosofía del Derecho desde el Derecho Natural (historicismo: evolutivo). <b>IUSNATURALISMO</b>	<p>Voluntad del hombre engendra los límites de la naturaleza o sobrenatural. Universo del ser: universo moral hacia lo natural. Proceso de trascendencia. Sujeto. Principio de Evolución. Idealismo o racionalismo.</p> <p>Revisar estatuto es revisar la trama ciencia, doctrina y cátedra.</p> <p>Filosofía del personalismo: proposición contemporánea.</p> <p>Nuevas fuentes, nueva fundación desde el Derecho Natural, como estadio histórico precivilizatorio. Influjo autonomía.</p>
<b>REVISIÓN (TAMAÑO) DE QUEHACER</b> La Filosofía del Derecho desde el Derecho positivo (historicismo: cosmopolita) <b>IUSPOSITIVISMO</b>	<p>Libertad del hombre engendra las posibilidades respecto lo natural.</p> <p>Universo del deber ser: universo natural hacia lo moral.</p> <p>Proceso de immanencia. Persona. Principio Cosmopolita. Empirismo.</p> <p>Revisar quehacer es revisar la trama del fenómeno jurídico:</p> <p>Instituciones, métodos, procedimientos, procesos, decisiones judiciales, aportaciones exegéticas y legislativas, etc.</p> <p>Filosofía de la laicidad: proposición contemporánea.</p> <p>Nuevos fundamentos, nueva fundamentación desde el Derecho positivo, como estadio histórico poscivilizatorio. Influjo autenticidad.</p>

<p><b>ESPECIES DE REVISIÓN</b></p>	<p>► <b>RESCATE DEL SENTIDO ONTOLÓGICO:</b> Filosofía del Derecho es crítica de la Ciencia Jurídica. Iusnaturalismo predomina: discurso crítico de Derecho Natural — <u>historia crítica</u>.</p> <p>► <b>RESCATE DEL SENTIDO DEONTOLÓGICO</b> Filosofía del Derecho es crítica de la Jurisprudencia. Iuspositivismo predomina: discurso legitimador de derecho positivo — <u>historia legitimadora</u>.</p> <p>► <b>RESCATE DEL SENTIDO TECNOLÓGICO</b> Filosofía del Derecho es crítica de los criterios de la experiencia jurídica. Ciencia Jurídica — <u>historia: producto socio-cultural</u>.</p>
<p><b>RESCATE DEL SENTIDO ONTOLÓGICO</b></p>	<p>Función metafísica y ontología de la Filosofía del Derecho: Método de revisión es normativo: búsqueda en el orden de la realidad del sentido de lo natural perdido. Iusnaturalismo es fuente de revisión desde la historia del Derecho Natural desde el punto evolutivo que es la ciencia jurídica. Función del derecho es formal: validez y legalidad.</p>
<p><b>RESCATE DEL SENTIDO DEONTOLÓGICO</b></p>	<p>Función epistemológica de la Filosofía del Derecho: Método de revisión es normativo. Iuspositivismo es fuente de revisión desde la historia del Derecho Natural desde el punto cosmopolita que es la jurisprudencia. Función del derecho no es formal: efectividad y legitimidad. Persona. Personalismo procedimental.</p>
<p><b>RESCATE DEL SENTIDO TECNOLÓGICO</b></p>	<p>Función metodológica de la Filosofía del Derecho: finalidad del derecho.</p> <p>► Bifronte: 1. <b>Problema teleológico.</b> La validez y legitimidad de las normas jurídicas no están en su fuerza y coherencia normativa, sino que en el manejo de los criterios metodológicos, desde el caso concreto. <b>Conclusión:</b> no hace falta que la revisión sea normativa en el método, sólo en la función o finalidad; o, 2. <b>Problema nihilismo jurídico absoluto, más allá de la coherencia estatuto y quehacer:</b> actitud de cuño más radical, la validez y legitimidad de las normas jurídicas no se preforman legítimas por la fuerza y coherencia del ordenamiento jurídico tampoco por el universo de aplicación de la norma. <b>El derecho no suele tener fundamento sino que una «textura abierta», así que si uno se lo emplea es por vía constructivista.</b> 2. No hace falta que la revisión sea normativa ni en el método ni en la función.</p>
<p><b>PRINCIPIO DE REVISIÓN CONTEMPORÁNEA</b></p>	<p>► El problema es que el sentido de Justicia y de lo justo supera cualquier concierto de iusnaturalismo o iuspositivismo. La Filosofía se desconcierta como estatuto, lo que se siente respecto a la incompetencia para preformar único sentido para el derecho, su objeto, luego, crisis de quehacer o nihilismo jurídico.</p>
<p><b>PRINCIPIO DE REVISIÓN PROPEDÉUTICA «filosofía del hombre paradoja»</b></p>	<p>► la Filosofía del Derecho no es estatuto tampoco quehacer, sino que un mecanismo de ajuste político y social, así que no puede ser tomada crisis, pues que no se concierta como síntesis entre ciencia y jurisprudencia iusfilosóficas. El discurso secular moderno en torno a lo jurídico no se la elaboró para ser estatuto y quehacer en torno a una finalidad predeterminada. Todo lo contrario. Derecho Natural, así como Derecho Positivo, no es sinónimo de iusnaturalismo tampoco iuspositivismo o una mezcla como el relativismo, entre uno y otro.</p>



### III. El historicismo de la «Filosofía Jurídica y Filosofía del Derecho»: principio de evolución y principio cosmopolita en torno al hombre y su humanidad.

Le pure description théorique, analytique, de ce qui est, devient féconde, enrichissante si aussi bien elle n'est pas description de n'importe quoi — non pas de n'importe quel fait — mais de la nature, de ce que la nature externe recèle en soi de valeur d'ordre de normalité. De ces modèles qu'offre la nature. Ce n'est pas notre esprit qui apporte l'ordre la beauté à la nature ; donc la description théorique n'est pas une perte de temps. Michel Villey<sup>720</sup>

El pretexto de la relación entre derecho y filosofía es la Justicia. Sin embargo, la Justicia es una noción construida por el hombre en torno a noción de naturaleza. Dicho de otro modo, la idea de Naturaleza — ontológica, epistemológica y pragmática — se ubica ideal de hombre, humanidad (lo natural) y, en constante correspondencia, ideal de sociedad y Estado (formación política) hacia la Civilización que, porque es cosmopolita también es histórica y, luego, es categoría de hombre y humanidad.

Por supuesto que el instrumento racional y empírico para la elaboración del concepto de naturaleza es obra de la razón doble.<sup>721</sup> La condición de la razón doble, como ya largamente ensayado, es el hecho de que su dimensión intelectual e intelectual existe y se desarrolla desde que su dimensión práctica y pragmática, de acuerdo y al mismo tiempo, con ella, se preforme.

---

<sup>720</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 20. Le onzième livre », p. 251

<sup>721</sup> Sobre el problema del idealismo metafísico o la razón doble, a continuación se aclara. “El **idealismo epistemológico** afirma la tesis, con relación a los límites de nuestro conocimiento, de que nuestras mentes no son capaces de conocer una realidad exterior a ellas. (...) **Idealismo inmanente**, que sostiene que nuestras mentes pueden adquirir el conocimiento solamente de sus propias experiencias; **Idealismo trascendental**, que sostiene que nuestras mentes pueden conocer sólo sus propias construcciones (...) La tesis de Berkeley, *esse=percipi*, es a veces formulada diciendo que los cuerpos existen solamente bajo la condición de que alguien los perciba, o incluso de que existen únicamente cuando son percibidos.(...) el **idealismo objetivo** considera el mundo conocido a través de la experiencia, tanto el material como el mental, y por tanto toda la realidad material y espiritual, como un correlato de una entidad denominada *espíritu*. **La posición opuesta al idealismo es llamada realismo metafísico**. Su tesis básica afirma que los cuerpos existen en el sentido literal. El realismo es una concepción natural a la que todos se adhieren sin necesidad de una reflexión epistemológica. Este **realismo natural**, cuando no está influido por ninguna reflexión acerca del conocimiento, es llamado *realismo ingenuo*. (...) Los realistas críticos piensan generalmente que la imagen del mundo que se da a nuestros sentidos no corresponde a la realidad. En el mundo material real no existen colores, sonidos, olores, tales como nuestros sentidos los presentan. Los colores, sonidos, olores, etc., que percibimos son reacciones subjetivas de nuestra organización psicofísica a ciertos estímulos del mundo exterior.” [letra negrita añadida] AJDUKIEWICZ, Kazimierz: Introducción a la filosofía: epistemología y metafísica. Trad. Alina Dlugobaska. Madrid: Ediciones Cátedra, 1986. p. 98-99: 101; 105; 112

En consecuencia, el precepto naturaleza nunca se lo puede admitir desde un aspecto primero, sin embargo es lógico tomárselo en serio desde un aspecto originario, donde el origen es el hombre en torno a la búsqueda de su humanidad, así que esta afirmación se valga para todo los tiempos humanos en esta Tierra.

Desde entonces, la construcción de la naturaleza respecto lo jurídico admite doble acepción conforme el discurso secular moderno en torno a lo jurídico: bajo el compromiso prudencial, así que en vista de la crisis y el sentido del derecho; o, de carácter erudito, bajo el compromiso científico y, luego, erudito. Respecto a la primera acepción, como Filosofía del Derecho o Filosofía Jurídica se trata de construir el precepto de que el justo y la Justicia es lo que esté de acuerdo con lo natural.<sup>722</sup>

Sobre el tema, lo natural significa, luego, lo que es eterno, no necesariamente inmutable por sí, porque así se ha consagrado desde el punto de vista de lo natural o desde el punto de vista de lo moral. Si se concentra en lo natural, se toca al iusnaturalismo. Si se concentra en lo moral, se toca al iuspositivismo, lo que ya ha sido demasiado distendido en este trabajo.

Por esta articulación es que la historia del Derecho Natural como iusnaturalismo se mueve por el terreno del principio evolucionista. Y, sobre el iuspositivismo, se mueve por el terreno del principio cosmopolita. Sin embargo, sobre los trabajos de «Derecho Natural» y sus corrientes bautizadas «iusnaturalistas» es cierto que lejos están de la homogeneidad, aunque se las encaje, de forma general, según el «corte racionalista» (derecho rígido y ahistórico)<sup>723</sup> y de «corte realista o axiológico» (derecho y moral).<sup>724</sup>

---

<sup>722</sup> "De Descartes a Kant, de éste a Hegel o a Heidegger, o bien a Husserl o a Wittgenstein, la filosofía se ha visto en la necesidad imperiosa de despejar esta cuestiones: 1) Especificar un criterio primero de verdad que, con todas sus variantes, es siempre el ego cogito sum cartesiano. El recorrido metódico consiste, entonces, en confrontar el vasto mundo empírico con esa pauta. 2) Constituir, por tanto, ese ««sujeto»» que actúa como pauta interna desde la cual puede confrontarse y verificarse la experiencia, en lugar específico y determinado desde el cual puede trazarse un camino, un recorrido. Dicho lugar es, por tanto, punto de partida metódico: comienzo del filosofar metódicamente orientado. 3) Abrir, de este modo, un recorrido dentro del cual pueden especificarse diferentes etapas. En ellas el ««sujeto»» va enriqueciendo su experiencia de forma gradual y entrelazada. De Hegel a Wittgenstein, de Kant a Heidegger, ese recorrido metódico puede concebirse como escala o escalera que nos conduce al ««saber absoluto»» o que nos permite ««ver correctamente»» (o bien nos abre la pregunta fundamental, ontológica; o a la triple ««idea-problema»» que constituye el principal negocio de la razón). 4) Determinar al final de la andadura metódica ... la frontera de todo cuanto puede ser experimentado. No es posible, hoy por hoy, librarse de esta sujeción al método." TRÍAS, Eugenio: Los límites del mundo. Barcelona: Editorial Ariel, 1985. p. 27

<sup>723</sup> El "factor histórico desaparece con el iusnaturalismo racionalista. Al igual que el universo tiene unas leyes físicas perpetuas, universales e inmutables, ajenas al cambio histórico, la sociedad humana tiene también — para la mentalidad racionalista — un conjunto de leyes racionales, unas leyes de la naturaleza, fijas, inmutables, ajenas al tiempo y a la historia. La universalidad y la inmutabilidad adquirirán así una fijeza y una rigidez hasta

En vista del «corte racionalista» se intenta engendrar un estatuto filosófico sobre la idea de naturaleza en el universo jurídico de acuerdo con deducciones desde el precepto fijo sobre lo natural. En el corte realista, el énfasis está en el quehacer jurídico, así que las circunstancias históricas en que se aplican las reflexiones, además de la cultura en la cual estas se involucran, son esenciales bajo el método que es «dialéctico». Esta se apoya en los influjos teóricos de Aristóteles y Tomás de Aquino,<sup>725</sup> respecto al Derecho natural como derecho mutable e histórico.<sup>726</sup>

---

entonces desconocidas. Cuando la razón humana descubra esas leyes racionales y queden plasmadas en códigos, se habrá descubierto, de una vez para siempre, el derecho que perpetuamente regulará racionalmente la vida de los pueblos.” HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 258-259

<sup>724</sup> “El Derecho está lleno de fraseología tomada a préstamo de la Moral, y por la simple fuerza del lenguaje nos invita continuamente a pasar de un dominio al otro sin percibirlo, invitación que no sabremos resistir a menos que tengamos permanentemente en cuenta la línea fronteriza entre ambos campos. El Derecho nos habla de facultades, deberes, malicia, intención, negligencia, etc., y nada es más fácil o, pudiera decirse más común en el razonamiento jurídico que tomar estas palabras en su sentido moral, en algún momento del discurso, para así caer en el terreno de la falacia. Por ejemplo, cuando hablamos de los derechos del hombre en sentido moral, nos referimos a la máxima interferencia con la libertad individual que estimamos conforme con nuestra conciencia o con nuestros ideales cualesquiera que ellos sean. Sin embargo, es innegable que en el pasado, y aun probablemente hoy en día, muchas leyes que repugnan a la opinión más esclarecida de su época, o que por lo menos rebasan los límites que más de una conciencia impondría a la interferencia mencionada, han sido y son observadas y ejecutadas. Es por tanto manifiesto que la presuposición de que los derechos del hombre en sentido moral se identifican con los derechos individuales en el sentido de la Constitución y de las leyes, no puede derivar más que confusión de pensamientos. Sin duda podrían proponerse casos simples y marginales de leyes imaginables que el órgano legislativo no osaría sancionar, aun en ausencia de prohibiciones constitucionales escritas, porque la comunidad no lo toleraría sin rebelarse; y esto parecería dar asidero a la proposición de que el Derecho, en caso de no ser una parte de la Moral, está, al menos, limitado por ésta. Pero esta limitación al poder no coincide en su extensión con ningún sistema de Moral. En su mayor parte entra perfectamente en los lineamientos de cualquier sistema de Moral, y en algunos casos puede llegar a extenderse más allá de los mismos, por razones derivadas de los hábitos de un pueblo determinado en un momento dado. En una oportunidad oí decir al extinto profesor Agassiz que una población alemana se rebelaría si el precio de un vaso de cerveza fuese aumentado en dos centavos. En tal caso una ley sería letra muerta, no por mala, sino por resultar de imposible vigencia. Nadie negará la posibilidad de vigencia de leyes malas, pero difícilmente haya general coincidencia en señalar cuáles leyes son malas.” HOLMES, Oliver Wendell: La senda del derecho. Trad. Eduardo A. Russo. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1975. p. 20

<sup>725</sup> “(...) la iusfilosofía tomista se incluye dentro de su filosofía práctica... Tomás de Aquino es heredero de una tradición que, naciendo de Platón y Aristóteles, pasa por el estoicismo, los juristas romanos, San Agustín y la filosofía del Medievo. Esta situación, propia de un tiempo en que la originalidad no era un valor directamente buscado por los filósofos, da una riqueza de perspectivas a sus escritos que corre paralela a las múltiples facetas que tiene la realidad, si bien plantea no pocos problemas de interpretación. ... Tomás de Aquino establece una distinción entre ley y derecho, lo que le permite mantener una concepción realista de este último. Junto a este nonnormativismo, estaría el papel central que este autor le asignaría a la razón práctica y a la prudencia, que lo coloca mucho más cerca de las reflexiones de nuestros contemporáneos que de los sistemas deductivistas de la modernidad. Por otro parte, el modo en que al interior de este pensamiento se plantea la cuestión del derecho natural es tal que no incurriría en la falacia “ser/deber ser” y en la llamada falacia naturalista y, además, sería un planteamiento consciente de las dificultades epistemológicas que envuelve la cuestión.” GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín: Razón práctica y derecho natural. (El iusnaturalismo de Tomás de Aquino). Valparaíso: Edeval, 1993. p. 34

<sup>726</sup> “Tomás de Aquino, superando a su maestro Aristóteles, realiza relevantes contribuciones a la sistemática de la Justicia; entre ellos podemos sólo enumerar los siguientes: a) la realización de una serie de precisiones acerca de la Justicia como virtud, fundadas en su muy afinada sistematización de la temática de las virtudes en

De modo general, la principal crítica es la falta de rigor y carácter científico, por supuesto, bajo la óptica de la ciencia tradicional, de método deductivo, pues que no se ostenta la pretensión, como lo racional, de elaborarse un sistema normativo de carácter puro, abstracto y, lógico, ideal como alternativa al positivista o el «orden jurídico vigente». El argumento es que la Filosofía del Derecho o Filosofía Jurídica será tanto la síntesis de ambas las tareas, como para el iusnaturalismo, el discurso crítico del derecho positivo a través de la historia del Derecho Natural, desde el punto de vista evolucionista y, a su vez, para el iuspositivismo, el discurso legitimador del derecho positivo a través de la historia del Derecho Natural, desde el punto de vista cosmopolita. Luego, la primera acepción significa la función y fundamento de estos discursos ante el fenómeno jurídico de acuerdo con el historicismo moderno secular. Si Filosofía del Derecho es la síntesis de ambos los discursos, resulte que es en este universo que se explana respecto a la cuestión de su autenticidad, es decir, autonomía de principios, elementos y criterios para cumplir su función práctica ante el ordenamiento jurídico, por así decirlo, función

---

general; b) el perfeccionamiento del carácter virtuoso de la Justicia a raíz de su vinculación formal con la caridad, y c) la dilucidación precisa de la politicidad de lo justo y del derecho, aclarando un punto en el que Aristóteles resultaba especialmente oscuro. Pero no obstante estas omisiones, y sólo sobre la base de los desarrollos realizados hasta ahora, es posible establecer algunas conclusiones acerca de las principales aportaciones de TOMÁS DE AQUINO a la constitución de una filosofía completa y coherente de la Justicia, aun cuando sus contribuciones permanezcan siempre en los marcos del modelo aristotélico; estas pueden ser sintetizadas en las siguientes: a) el haber establecido de modo explícito, preciso y fundado la universalidad de los primeros principios de Justicia natural, cuestión que en el Estagirita no había sido desarrollada convenientemente y que planteaba, por lo tanto, numerosas dificultades a los intérpretes; b) la explicitación de la “naturalidad” de lo justo natural, dejando en claro el sentido y necesidad de la remisión a la naturaleza del hombre y de las cosas humanas para el conocimiento de los contenidos objetivos de los principios de Justicia; c) el establecimiento y fundamentación de las relaciones entre lo justo o derecho natural y lo justo o derecho positivo, desarrollando de modo canónico la doctrina de la armónica subordinación de lo justo legislado a lo justo por naturaleza; d) la fundamentación de toda la eticidad, en especial de lo justo por naturaleza, de modo absoluto y trascendente, alcanzando así una fuerza deóntica proporcional a la exigencias que el derecho plantea a la libertad humana; e) la determinación precisa del derecho o *ius* como objeto de la virtud Justicia y, como tal, como una cierta acción humana adecuada a la norma e “igual” a los títulos de otro; f) la formulación del concepto de bien común, de valor central para toda la filosofía práctica y en especial para el establecimiento de un criterio objetivo aplicable a los méritos en el ámbito de la Justicia; y g) la determinación de varias otras precisiones de no menor importancia para la filosofía del derecho que, junto con las ya apuntadas, convierten a la sistemática tomista en un punto de referencia inexcusable para cualquier abordaje riguroso e integral de la eterna problemática de la Justicia. Pero si quisiéramos concretar un aspecto central en el que la filosofía tomista de la Justicia supera decisivamente los límites del paradigma aristotélico y se presenta como una contribución única en el marco del pensamiento occidental, no caben dudas de que habremos de referirnos a la inserción, en la cima de toda la sistemática de la Justicia, de la ley eterna. Esta coronación de toda la normatividad y una absolutidad que faltaban en las construcciones anteriores y que volverán a faltar en la medida en que la necesaria referencia fundante a una medida absoluta y trascendente desaparezca paulatinamente del horizonte humano. Finalmente, cuando la Ilustración corte definitivamente con todos los fundamentos conocidos de la objetividad ética, la tradición, la realidad y la Revelación, reaparecerá nuevamente el grave problema de encontrar un fundamento suficiente, es decir, universal y definitivo, a la ley jurídica y a la normatividad moral.” MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 197-198

epistemológica: coherencia entre iusnaturalismo y iuspositivismo y función metodológica: que la razón y la racionalidad de lo jurídico tengan concordia, es decir, preservar el sentido de derecho es su objeto.

A la raíz de la segunda acepción, se trata del entendimiento científico erudito — sin el compromiso de la efectividad de los sentidos del derecho — en torno el encuentro filosofía y derecho aún bajo el punto de vista de la Justicia y de lo justo. La Filosofía es el reino de la naturaleza, en caso de lo natural, plano de la trascendencia, donde la voluntad de la conciencia del hombre especula a sí mismo y a su entorno. El Derecho es el reino ético, en caso de lo moral, plano de la immanencia, donde la libertad de la acción del hombre concreta a sí mismo y su entorno según su albedrío.

En esta instancia, el iusnaturalismo se funda en el reino de la Filosofía. Por lo tanto, su objeto es lo jurídico desde la perspectiva de ser, es decir, de las cosas que permanecen constantes por detrás de los cambios aparentes.

Desde esta mirada, el iusnaturalismo se encargará de aclarar las causas y elementos que hacen de la Filosofía Jurídica, en el caso, una ciencia llena de autonomía. Así que desde las aportaciones «mecanicista, biológica y sociologista», estas herramientas del «naturalismo jurídico»<sup>727</sup>, conforme la revisión iuscontemporánea, el iusnaturalismo es discurso iusfilosófico sobre el sentido de la Justicia como enlace natural de hombre y orgánico de sociedad, así que el hombre no se la puede prescindir, bajo el riesgo de destruirse.

En cuanto al otro plano, se funda el iuspositivismo que, a su encargo, es discurso iusfilosófico sobre el sentido de lo justo como enlace moral de hombre y humanidad en torno la sociedad hacia la Civilización que trasciende su propia condición de fundarse desde el marco cero de la razón, sin la prueba sobre la

---

<sup>727</sup> “El naturalismo jurídico trata el derecho como un hecho social, reduce la importancia de sus normas — es decir, los momentos en que procura actuar sobre la realidad social, justamente como factor estructurante, dinámico — y procura explicarlo a partir de la realidad psicológica subyacente o de la realidad social envolvente, de acuerdo con los modelos de explicación utilizados en las ciencias de la naturaleza. Estos modelos puede ser básicamente, el **modelo mecanicista** en que el derecho aparece como la consecuencia de causas eficientes de naturaleza psicológica [impulsos vitales, sentimientos jurídicos (*Rechtsgeföhle*), características física o psíquicas], y el **modelo biológico** en que el derecho se explica a partir de una «lógica de la vida» dominada por intereses y finalidades. Este último fue mucho más eficaz en el dominio del pensamiento jurídico, estando subyacente en la mayor parte de las escuelas... Uno y otro tienen en común las ideas conductoras de que el derecho es, irreductiblemente, un hecho social y de que no puede ser estudiado si no es desde la perspectiva de sus relaciones — de variable dependiente (**sociologismo mecanicista**) o de función (**sociologismo funcionalista o finalista**) — con la sociedad en la que se inscribe.” [letra negrita añadida] HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 210

existencia o ausencia de Dios, es decir, el hombre flota respecto los orígenes y fines de su acción.

A este respecto, el iusnaturalismo y el iuspositivismo son expresiones sobre lo justo, así que la Filosofía del Derecho es la síntesis entre ambos, luego cabe aquí la especulación sobre su autonomía. Es decir, autonomía de principios, elementos y criterios para cumplir su función teórica ante el ordenamiento jurídico, para así decirlo, función metafísica: coherencia entre designio y destino y función ontológica: coherencia entre altura y tamaño.

Sin embargo el objeto de la Filosofía del Derecho o Filosofía Jurídica es mantener la concordia en torno a la coherencia del sentido de derecho, lo que pasa es que el universo de la teoría jurídica y el universo de la práctica jurídica se los tiene, ya en discurso, apartados, bajo la perspectiva sesgada cuerpo-alma, como ya extendida a lo largo.<sup>728</sup>

---

<sup>728</sup> **Metafísica y Filosofía sufren una relación de continuidad desde la comprensión del «hombre paradoja tradicional», independiente de sus consecuencias epistemológicas respecto a la razón crítica: la filosofía no se elabora sin la definición de la primera, aunque por detrás esa última es que la preforma la primera, más que, en el contexto contemporáneo se haga nuevas adaptaciones conformadas con las referencias presentes, es decir, «hombre por persona» y «crisis por duda».** Si la filosofía contemporánea se asume heredera de su antecesora no es para repetir los éxitos de un «proyecto» filosófico «a la contemporánea». El fundamento de la revisión del discurso de la secularización dicho moderno, sin embargo se respalda desde ese intento, francamente, a él no se reduce. Si se opta por la continuación es porque no se puede plantear cualquier metafísica que no se tenga atrapada desde la concepción del «hombre paradoja tradicional». Si petición metafísica está atrapada a la petición de doctrina, respecto a esta revisión, el reto de hacer de la filosofía «proyecto» es elemental, todavía. Doctrina, se comprende en esta instancia, «filosofía dogmática»<sup>728</sup> revisada. La revisión contemporánea especula las consecuencias del discurso de la secularización dicho «moderna», justamente para reformar la «filosofía dogmática», cuyos intentos pasan por las corrientes del «racionalismo crítico» y el «naturalismo».<sup>728</sup> En cuanto a la actitud escéptica contemporánea, confeccionada tanto por las aportaciones de la «filosofía dogmática» cuanto la «filosofía crítica», porque intenta adaptar la razón conforme los paragones de la crisis. Es decir, se parte de la crisis para sostener la imposibilidad del conocimiento filosófico tal cual «filosofía crítica», sin embargo se busca esta como designio, en cuanto se intenta manejar su objeto, «la dogmática», conforme las corrientes mencionadas. La legitimidad de esta tesis no es tocada. O sea, el carácter de la presunta duda que exige la reforma de la razón según la crisis manifiesta una clase de «escepticismo», en verdad, actitud escéptica que, porque busca aún por el «estatuto filosófico», es más pueril que dogmático, en el sentido de fomentar una revolución filosófica propia de esta época. La razón tal cual kantiana, aun que reformada no es el ingrediente adecuado para las peticiones filosóficas de ese instante. En otras palabras, la actitud cética tira “el niño con el agua del baño”, en verdad, una «dogmatización más pragmática», es insuficiente. Las instancias de conducción del conocimiento no abarcan nuevos planes de técnicas y saberes que demanden soluciones distintas de las tradicionales y, luego, se arrebatada la razón contradictoria. Al mismo tiempo que es expediente hacia el amparo del hombre, bajo el punto de vista «antropológico», es impediendo constante de desamparo respecto el punto de vista «filosófico», de entre muchas causas porque el «uso puro», teórico y «uso práctico», pragmático de la razón, tanto «público» como «privado», además de las reformas y adaptaciones que el recorrido contemporáneo divinamente enseña, amplían «la paradoja del hombre». Especialmente porque no se conviene tratar «el hombre paradoja tradicional» ante esa adaptación “normativista” sobre la razón. En fin, las acciones y los pensamientos caminan en sentidos «no-contrarios», sino que «paralelos». Desde esa «tesis sacramento» es legítima, aún más que adecuado, el empinamiento de la «Filosofía de hoy», también, desde el esfuerzo por evidenciar lo cuánto es equivocado, primero, la interpretación del quehacer filosófico contemporáneo acerca de la interpretación dicha «moderna» del discurso de secularización que pertenece a ella. Segundo, aún sobre sus retos equivocados. No es posible la revisión de la

Lo que pasa es que se queda apenas superar la crisis del derecho tanto por la teoría cuanto por la práctica, a causa de que la altura de la teoría que es la ciencia jurídica, como el tamaño de la práctica y pragmática jurídicas no admiten otra relación, aunque ficticia o no, que no sea el concepto o precepto en torno de la Justicia, como cosa moral o cosa natural, distinción que, al fin y al cabo, es de poca importancia.

En dirección contraria, la crítica de la propedéutica de este trabajo ahí se pone. Entonces, la relación entre filosofía y derecho, desde el punto de vista prudencial, debe ser mediada por otros factores de apoyo y justificación ético-moral, social y cultural. La proposición, pues, es que la Justicia no se quede como absoluta síntesis de este encuentro que siquiera se lo puede tomar apartado entre sí: filosofía ante el derecho no es Filosofía del Derecho.

Desde este argumento, la historia del hombre, si se conduce bajo muchas parejas, en caso la más saliente, «voluntad *versus* libertad», no debe condicionar toda la historicidad del hombre teórico-práctica, pues que el marco cero de la razón doble no concentra el misterio del mundo y de la vida en el sentido unívoco de Civilización ilustrada, además de la prueba de Dios. Por consecuencia, finalidades evolutivas y cosmopolitas deben ser buscadas, pero no como principio de conocimiento y acción.

A estas alturas, la Justicia o lo justo son preceptos eruditos que, a través del discurso moderno secular, son trasladados como conceptos éticos y, luego, preformados en lo jurídico, lo que no es novedoso, si se lleva en cuenta la doctrina de Aristóteles<sup>729</sup>. Ocurre que la fundación de la Justicia y de lo justo no se encajan a

---

filosofía moderna a través del balance de la propia retórica de la secularización que, a su suerte, es instrumento confeccionado por ella misma, respecto el proyecto de «ilustración» que se quería conquistar. **El sabor de vanguardia del quehacer filosófico contemporáneo no se hace posible por la promesa de tornarse «joya» (estatuto filosófico contemporáneo), pues que ya está condenado «diamante bruto» (interpretación de la secularización desde la versión de este, en puño y letra dicha «moderna»).** No hay un proyecto histórico de hombre que está inacabado. No es que la cuestión es equivocada. No resulta coherente la propia interrogante a partir de estos contenidos.

<sup>729</sup> “La justicia política es de dos clases una natural y otra legal; la natural es la que tiene la misma validez en todas partes, y no depende de su aceptación o no; la legal es aquella que originalmente carece de importancia que sea de una forma u otra, mas, una vez establecida, no es indiferente...Ahora bien, hay quienes piensan que todas las normas legales son de este tipo, porque lo que es por naturaleza es inmutable y tiene la misma validez en todas partes, como sucede con el fuego, que arde entre nosotros igual que entre los Persas, mientras que ven que los preceptos legales están sujetos a cambio. Pero no es cierto que sea así, sino sólo en un cierto sentido. Es probable que entre los dioses no suceda así en modo alguno, mientras que entre nosotros existe algo por naturaleza, aunque todo es susceptible de cambio; no obstante, mantenemos la distinción entre lo que es por naturaleza y lo que no es por naturaleza. Entre las cosas que son susceptibles de ser de otra manera, es fácil ver cuáles son por naturaleza, y cuáles las que no lo son, sino que se fundan en la ley y la convención, teniendo en cuenta que unas y otras están igualmente sujetas a cambio. La misma distinción podrá aplicarse

los fundamentos de la Justicia y de lo justo bajo la experiencia jurídica, así que se toma el sentido de derecho, como aportación natural e histórica, crisis y, por supuesto, de carácter epistemológico y relacional.

Sin embargo, el nihilismo no es efecto de la construcción de mundo y de vida seculares modernos, sino que causa, luego, iusnaturalismo o iuspositivismo, a pesar de contenido o estructura o misión, son discursos de textura abierta, pero no a causa de la insuficiencia de certezas de una realidad compleja y efímera, sino a causa de su concierto, aislado como erudito o, aun, concordes como prudencial, no fueron creados para estar en absoluta concordia: la razón doble y el saber relevo no están para facilitar el acoplamiento entre alma-cuerpo.

Del contrario el hombre tendría la prueba de Dios, tal vez sí mismo, así que sería indispensable tomarse paradoja ante sí y su propia humanidad. El nihilismo jurídico no se conserva crisis, tampoco el iusnaturalismo o iuspositivismo.

A la postre, si hay una crisis es de carácter ontológico, así que el nihilismo jurídico se debe a «la nada» moderna. Para así decirlo, si se acude a su discurso bajo este punto de vista, el universo del ser no está en la Filosofía, sino que en el Derecho y, luego, el universo del deber ser está en el campo teórico y especulativo.

Desde ahí se evidencia la primera proposición sobre la reforma, es decir, se trata de investigar las consecuencias del reconocimiento de la inversión iusfilosófica moderna, así que hace falta que se lleve en cuenta que la nada no es aborrecible. Todo lo contrario. En realidad, es el embrión del mundo y vida del hombre ante su humanidad, cuya fecundación pasa por la distinción de las tajantes finalidades de hombre y humanidad desde la perspectiva iusfilosófica especulativa que, sin duda, proyecta un reino de deber ser que, además de no realizarse siquiera por ficción,

---

también a las demás cuestiones, porque la mano derecha es por naturaleza más fuerte, lo cual no impide que todos podamos llegar a ser ambidextros. **Las normas de justicia que se basan en la convención y la utilidad son semejantes a las medidas:** es evidente que las medidas para el vino y el trigo no son iguales en todas partes, sino que, donde se compra al por mayor, son mayores, y, donde se vende al por menor, son menores. De un modo semejante, **las normas de justicia que no se fundan en la naturaleza, sino en las convenciones humanas, tampoco son iguales en todas partes,** dado que las formas de gobierno tampoco lo son, aunque sólo una es en sentido estricto la mejor por naturaleza. **Cada una de las normas que atañen a la justicia y la ley se hallan en la misma relación que lo universal con los casos particulares, porque las acciones que se llevan a cabo son muchas, pero cada una de las normas es una, porque posee un carácter general. Existe una diferencia entre la acción injusta y la injusticia y entre la acción justa y la justicia, porque una cosa es injusta por la naturaleza o por la norma y, cuando se realiza, se convierte en una acción injusta, pero, antes de realizarse, aún no es una acción injusta, sino solamente una cosa injusta.** Lo mismo sucede también con la acción justa, cuya denominación en sentido general es *dikaioprágēma*, mientras que el término *dikaiōma* se aplica a la corrección de la acción injusta. Mas sobre cada uno de estos aspectos particulares.” [letra negrita añadida] ARISTÓTELES: *Ética nicomaquea*. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Ediciones Clásicas, 2007. [Libro V, Cap. 7, 1134b-20/ 1135<sup>a</sup>-15], p. 351-354



oscurece el pensamiento iusfilosófico que, en caso, se ha cerrado en Filosofía del Derecho o Filosofía Jurídica. En suma, la tradición jurídica, de una manera general, apunta para que la Filosofía del Derecho es la filosofía que se aplica al derecho, donde este es su objeto. Su papel, a partir de este objeto, es entender el saber del derecho, definir el ser del derecho y descubrir y describir su obrar.

A continuación, hechas esas consideraciones iniciales, a causa de la ordenación pedagógica, el discurso iusnaturalista y iuspositivista asume las siguientes conformaciones, de acuerdo con la lectura de la propedéutica del hombre paradoja y, luego, de acuerdo con el traspaso ontológico de la nada secular moderna.

Desde este marco, sobre el sentido cosmopolita<sup>730</sup>, iusnaturalismo y iuspositivismo son discursos teleológicos respecto a mantener la función metafísica de la Filosofía del Derecho, es decir, la coherencia entre destino y designio del proyecto humanista secular moderno, desde la Justicia y del justo. Primero, el iusnaturalismo como discurso metajurídico ético-moral y cultural sobre los valores tradicionales de justicia. Segundo, el iuspositivismo como discurso ético-jurídico y cultural sobre la perspectiva de lo justo.

Respecto al sentido evolucionista, el iusnaturalismo y el iuspositivismo son discursos teleológicos respecto a mantener la función ontológica y metodológica de la Filosofía del Derecho. Tercero, el iusnaturalismo como discurso crítico metajurídico ético-moral y cultural sobre los criterios fundadores de la ciencia jurídica, así que el objeto es la autonomía de la Filosofía Jurídica, desde lo natural,

---

<sup>730</sup> De todas formas, vale decir que si se toca «Derecho Natural», como iusnaturalismo y iuspositivismo, se debe a los contornos de positivismo delineados por la «Iglesia católica» en especial bajo el sentido cosmopolita, o sea, el derecho canónico. Los enunciados iusfilosóficos no son merma religiosa, sino que bien expresan el cristianismo como «valor, perspectiva y expectativa» en torno lo jurídico, desde lo natural y lo moral firmado por el derecho romano, en especial, el «factor de unificación» como modelo de ciencia jurídica desde la «armonización» de los órdenes morales, pues que el modelo histórico-jurídico romano, es decir, la expansión de Roma y el incremento de nuevos conquistados, no significaba la imposición coactiva del ordenamiento romano, excepto para casos de conflicto entre leyes romanas y las alienígenas donde imperaba las primeras, es sabido que los conquistados mantenían su ordenamiento jurídico original, sin embargo sufrían, poco a poco, el influjo del derecho romano: “en el Estado romano es importante dar relevancia a una institución que ha subido al rango de *fundamentum rei publicae*, intenta limitar al demás ciudadanos, y limita las situaciones de hecho sobre las cosas — contacto físico, uso, disfrute — a circunstancias jurídicamente irrelevantes. Puede haber contactos físicos, usos y disfrutes de la cosa por parte de sujetos no propietarios, pero éstos no tendrán relieve jurídico ni mermarán los poderes plenos del propietario. En esta cultura nace la oposición entre *dominium* y *detentio*, entre propiedad y detención, entre el pleno poder sobre la cosa previsto y tutelado por el derecho y la simple relación factual, el simple mantener la cosa; y nace la esterilización jurídica de toda detención. En esta cultura antropocéntrica la atención es para con el titular formal (que a lo mejor nunca ha pisado sus propias posesiones) y no con los que, con vario título, tienen familiaridad con la tierra (por ejemplo, un aparecer que tiene con el propietario una relación de alquiler y al que se considera como simple detentor.)” GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 35-36

es decir, la encarnación de la «evolución de la *physis*» como validez y legalidad del ordenamiento jurídico.

Y, por último, el iuspositivismo como discurso legitimador sobre los criterios de fundamentación de la jurisprudencia, así que el objeto es la autenticidad de la Filosofía del Derecho, desde la moralidad (moral positivada) o lo moral, es decir, la encarnación de la «evolución del sentido de *nomos*» como legitimidad y efectividad de la aplicación jurídica del ordenamiento jurídico.<sup>731</sup> ■

---

<sup>731</sup> “La philosophie ou le droit ne sont que des techniques auxiliaires pour l’organisation de la vie temporelle comme l’agriculture ou la menuiserie. Ils ne comptent pas directement en vue du salut. C’est pourquoi l’Evangile joue à un tout autre niveau, et c’est à tout autre chose qu’il nous convie, une tout autre mission qu’il nous donne. Il y a ce seul lien que l’Evangile nous dit d’agir moralement.” VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 23. Le seizième livre », p. 337

## TABLA V. IUSNATURALISMO Y IUSPOSITIVISMO

según la revisión iusfilosófica de la filosofía del hombre paradoja.



## CUADRO II.

### Entendimiento iusnaturalismo y iuspositivismo según el historicismo secular moderno: revisión filosofía del hombre paradoja.

HISTORICISMO EVOLUCIONISTA	HISTORICISMO COSMOPOLITA
<p><b>Iusnaturalismo</b> Discurso crítico ético-moral y cultural sobre los criterios fundadores de la ciencia jurídica. Filosofía Jurídica: Función metafísica Revisión Ontológica: autonomía</p>	<p><b>Iusnaturalismo</b> Discurso metajurídico ético-moral y cultural sobre los valores tradicionales de Justicia. Filosofía jurídica: Función ontológica Revisión Ontológica y Tecnológica: validez y legalidad</p>
<p><b>Iuspositivismo</b> Discurso legitimador sobre los criterios de fundamentación de la jurisprudencia. Filosofía Jurídica: Función metafísica Revisión Deontológica: autenticidad</p>	<p><b>Iuspositivismo</b> Discurso ético-jurídico y cultural sobre la perspectiva de lo justo. Revisión Deontológica y Tecnológica: legitimidad y efectividad.</p>

Al principio, uno de los errores de la revisión iuscontemporánea es introducir la revisión tecnológica, sobre el nihilismo jurídico y teleológica, sometida al problema de comunicación de «método, procedimientos y procesos» de aplicación jurídica<sup>732</sup>, desde el rescate al modo cosmopolita iuspositivista o iusnaturalista, como ya puesto antes.

<sup>732</sup> El ejemplo más evidente del tratamiento de la filosofía como «problema de comunicación» es la teoría filosófica habermasiana: **“La visión habermasiana de la racionalidad permite que podamos comprender dónde está la enfermedad fundamental de la racionalidad en esta sociedad moderna. No afecta a toda la razón, sino a una dimensión de la razón: la no comunicativa, es decir, la estratégica instrumental o funcional.** El diagnóstico se comprende considerando el predominio de un tipo de acciones teleológicas e industrial ha logrado un desarrollo y un gran éxito en nuestra sociedad occidental y aun mundial. Este tipo de acciones no comunicativas han quedado institucionalizadas en enormes conglomerados llamados sistemas, que usan medios no comunicativos, como el dinero o el poder, para transmitir y guiar las acciones en la sociedad. Subsistemas tan importantes en nuestra sociedad moderna como el de la producción tecnoEconómica o la administración burocrática del Estado moderno, son los ejemplos tipo elegidos por Habermas para su diagnóstico. Estos subsistemas que vehiculan el uso masivo de acciones no comunicativas, es decir el uso teleológico, estratégico o puramente descriptivo de estados de cosas, impulsan un torrente de racionalidad teleológica, estratégica y epistémica que inunda todos los ámbitos de la vida social. Nada parece escaparse a esta racionalidad. El final es comprensible: **a) objetivamente se da una colonización generalizada de este tipo de racionalidad funcional por todos los rincones de la vida social y personal; b) subjetivamente, en las conciencias de las personas sólo parece que exista esta concepción de racionalidad: racional es lo que acomoda a las pautas dictadas desde la racionalidad.”** Así que la falta de «acomodación» es la propia situación de «crisis», en caso, la filosófica sobre todo.” [letra negrita añadida] MARDONES, José M.: El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión. Barcelona: Anthropos, 1998. p. 165

A los efectos de este modo, la crítica es que el problema de comunicación entre la ciencia y jurisprudencia, no puede solucionarse encarcelado en el reino de la experiencia jurídica, pues que la metodología jurídica, considerándose la especialidad del discurso secular moderno en torno a lo jurídico, no está en el sitio cosmopolita y, luego, tampoco es un problema solitario epistemológico.

La revisión de la metodología jurídica, — conforme el último «Diagrama-Sinopsis» —, es problema de revisión de la historia del Derecho Natural en torno al concepto de Justicia y del justo, así que se pone la revisión según este modo, en el reino epistemológico, bajo el sentido de concordia entre estatuto y quehacer. La proposición, entonces, es que la revisión entre filosofía y derecho empecé por este cambio, es decir, el fallo metodológico no está en el plano epistemológico, sino que en el ontológico (bajo el juicio de la propedéutica, en caso), así que la revisión parte del encuentro entre filosofía y derecho desde el concepto de naturaleza y sus efectos de unidad, en esta instancia, la Justicia y lo justo.■

#### IV. Iusnaturalismo evolucionista:

derecho es historia de la *physis*.<sup>733</sup>

Filosofía Jurídica es Teoría sobre la Justicia.<sup>734</sup>

Problema de autonomía: derecho de naturaleza.

La philosophie du droit est vraiment inutile ; elle se sait telle, quand c'est celle du droit naturel. Inutile, si la vérité n'était pas elle-même un bien, et peut-être le premier des biens, et même seule apte à nous donner la définition des biens, condition donc indispensable à toute rationalisation de la poursuite des autres biens. Michel Villey<sup>735</sup>

Desde el punto de vista de la *physis*, el iusnaturalismo acude a la noción del desarrollo del sentido de naturaleza para conformar las funciones del derecho.

El axioma de esta especulación científica es que el misterio de vida de la vida del hombre, una aportación idealista y racional, puede ser trasladada para el misterio del mundo y su práctica cotidiana, así que cuánto más ajustado la concordia entre las cosas humanas y los fenómenos que se acude como cosas sobrenaturales, el hombre mucho más puede progresar el sentido de naturaleza como ciencia, método

---

<sup>733</sup> “En el lenguaje filosófico, las palabras «natural» y «naturaleza» se han utilizado y se utilizan en sentidos diversos, a veces muy relacionados y difíciles de distinguir; no son, pues, palabras *univocas*. «Pocos términos habrá en el léxico filosófico — escribe Fernández-Galiano — más cargados de significaciones distintas que la palabra *naturaleza*, debido a las múltiples interpretaciones que del concepto se han dado a lo largo de la historia de pensamiento». De ahí derivan, sin duda, dificultades y problemas: pero, sin negar esto, no parece menos cierto que algunos autores han exagerado la dificultad, ni han faltado quienes hayan pretendido ver ahí una razón para poner en duda la posibilidad misma del derecho natural. (...) Las palabras «natural» y «naturaleza», tanto en el lenguaje vulgar como en el filósofo, se usan con una multiplicidad de sentidos; y así se han detectado hasta una veintena de significados o de modalidades de algunos de ellos. Esta multiplicidad de significados, pese a su interés científico general, tiene escaso relieve en la cuestión que nos ocupa. Muchos de esos significados no tienen relación con el derecho; otros lo tienen marginal o incidental (interpretación de algún texto de los autores antiguos; aclaración de algún aspecto secundario del derecho natural, etc.). Sólo interesan aquellos significados — pocos — que se han aplicado al derecho; estos significados los veremos a continuación.” HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 26-27

<sup>734</sup> “**Una norma puede ser justa sin ser válida.** Para dar un ejemplo clásico, los teóricos del derecho natural formulaban en sus tratados un sistema de normas sacadas de principios jurídicos universales. Quien formulaba estas normas, las consideraba justas porque las concebía coherentes con principios universales de Justicia. Pero estas normas, mientras quedaran solamente escritas en un tratado de derecho natural, no eran válidas. Adquirían validez sólo en la medida en que fueran recepcionadas en un sistema de derecho positivo. El derecho natural puede ser considerado el derecho justo por excelencia, pero por el solo hecho de ser justo no es también válido. (...) **El problema de la Justicia da lugar a todas aquellas investigaciones que tratan de precisar los valores supremos hacia los cuales tiende el derecho; en otras palabras, los fines sociales cuyo instrumento de realización más adecuado son los ordenamientos jurídicos, con su complejo de reglas y de instituciones. De aquí nace la filosofía del derecho como Teoría de la Justicia.**” [letra negrita añadida] BOBBIO, Norberto: Teoría general del derecho. Trad. Eduardo Roza Acuña. Madrid: Debate, 1993. p. 36-38

<sup>735</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 24. Le seizième livre », p. 337

y prudencia. Sobre la ciencia, respecto al entendimiento de sí mismo. El método, respecto al desarrollo de medios que firmen los preceptos de esta ciencia que se revela manejable. Y, por supuesto, prudencia, que se pueda, entonces, reproducir esta ciencia y método desde valores y perspectivas morales, sociales y culturales, cuya función del derecho es tanto vigilar para que no se descaminen, cuanto, al mismo tiempo, fomentarlas bajo nuevos arreglos relacionales hacia el cumplimiento del proyecto que se aporta deseable que, en caso, es el proyecto humanista moderno secular: proyecto de Civilización e historia sobre hombre y humanidad.

En términos jurídicos, la simplificación para todo ese proceso respecto lo cual el derecho refleja la síntesis entre el orden de la naturaleza, desde lo moral, y, por consecuencia, el orden de lo moral, desde lo natural, en tránsito constante, es el sentido de Justicia.

A lo que parecer, iusnaturalismo es la descripción de los orígenes y desarrollo de la concepción de naturaleza<sup>736</sup>, pero «naturaleza» según el modo estatuto secular moderno. Según Hans Welzel, él “se inclina a afirmar que el Derecho Natural ha planteado al espíritu humano un cometido aunque este ha tratado de resolver en milenios, no está constituido todavía, ni mucho menos, “(...) por una suma confusa de voces que se contradicen o intentan apagarse las unas a las otras, sino que desarrollan, en una polémica objetiva, las posibilidades de solución ya dadas en el tema... La historia del Derecho Natural constituye... una continuidad de pensamiento íntimamente conexa, en la que cada generación recibe y desenvuelve como cometido la problemática planteada por generaciones anteriores (...).”<sup>737</sup>

Dicho de modo análogo, a pesar de los contenidos proforma, según los cuales se crea conexiones entre naturaleza, — lo natural y, al final, lo moral —, lo cierto es que se ha puesto imposible deducir de la naturaleza del hombre, el deber ser del derecho. Este hecho, entonces, impide la «argumentación circular naturalista». O sea, la condición según la cual el hombre está designado y destinado a cumplir la sociabilidad de su naturaleza a través del orden moral y, luego, jurídico, desde luego, es reprochado por él. Lo que ocurre es que la configuración proteica de la

---

<sup>736</sup> Véase COLLINGWOOD, Robin George: Idea de la naturaleza. Trad. Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1950. 211 p.

<sup>737</sup> WELZEL, Hans: Introducción a la filosofía del derecho: derecho natural y Justicia material. 2 ed. Trad. Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar, D. L., 1974. p. X-XI.

naturaleza no es unívoca, así que a cada tiempo se sitúa de acuerdo con las concepciones que se tiene acerca del iusnaturalismo y iuspositivismo.<sup>738</sup>

A simple vista, la Filosofía Jurídica se confunde con la Teoría de la Justicia. La revisión sobre la autonomía de la Filosofía Jurídica es discurso crítico ético-moral y cultural sobre los criterios fundadores de la ciencia jurídica: tripartida en fenomenología de la Justicia (revisión epistemológica), investigación analítica de la Justicia (revisión ontológica) o comprensión analítica de los juicios de valor (revisión técnica).<sup>739</sup>

A su vez, la Filosofía Jurídica asume función metafísica, así que el derecho es fundado por la Justicia: esta es el recorrido sobre el desarrollo de la historia de la naturaleza como *physis*. Desde la razón doble, ella se ha hecho lo natural como designio antropológico de hombre, respecto a progresar su género humano, desde el sujeto-hombre. Y, también, destino antropológico de humanidad, respecto a evolucionar el género humano desde el orden social que, máxime en libertad, ambiciona la Civilización humana cosmopolita e histórica como definición de hombre y humanidad. Y, mientras tanto, ésta también asume la revisión ontológica sobre la fundación del derecho, lo que es revisión de su autonomía o «ciencia, doctrina y cátedra». Para así decirlo, el Derecho Natural se torna derecho de la naturaleza, descripción de *physis*, así que la Justicia se torna concepto o ideal lógico-deductivo.<sup>740</sup>

---

<sup>738</sup> CERREZO MIR, José; Hans Welzel. En: DOMINGO, Rafael: Juristas universales. Juristas del siglo XX. Kelsen a Rawls. Vol. IV. Barcelona: Marcial Pons, 2004. p. 453

<sup>739</sup> “El vigor antilegalista de las décadas siguientes a la II Guerra Mundial no es una simple consecuencia de movimientos de naturaleza filosófica en el dominio del derecho. El trágico contexto político (o incluso social) de los totalitarismos contemporáneos y del conjunto de catástrofe por ellos causadas — dictaduras feroces, genocidios, guerra — tuvo un enorme impacto sobre la conciencia jurídica y obligó a replantearse la función del derecho como garante de valores de civilización. (...) Al final de la guerra, se generó, por tanto, un movimiento espontáneo de recuperación de los fundamentos del derecho a partir de valores suprapositivos, incuestionables para el legislador. Los grandes juicios de los criminales de guerra (Nuremberg y Tokio) ya presuponían la existencia de un derecho suprapositivo, ante el cual pudiesen ser consideradas criminales acciones permitidas por los ordenamientos jurídicos a la sombra de los cuales tales acciones habían sido practicadas. Pero la *Ley Fundamental* (1949) de la República Federal Alemana estipulaba expresamente, en sus §§ 20, II/III, la vinculación del legislador al derecho, habiendo sido entendido, tanto por la doctrina como por la jurisprudencia, que ese derecho no era tanto el derecho positivo (lo que sería trivial y compatible con una visión estrictamente positivista), sino un derecho no escrito depositado en la conciencia colectiva. Ni la Constitución escaparía a esta vinculación. Como se constató en una decisión (de 1953) del Tribunal Constitucional de la República Federal Alemana «el derecho constitucional no consiste sólo en las propuestas aisladas de la Constitución escrita, sino también en ciertas propuestas fundamentales e ideas conductoras, entre sí internamente coherentes, que se imponen a ella.” HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 242

<sup>740</sup> “(...) la dificultad radicaba en fundamentar filosóficamente este nuevo derecho natural... las críticas al formalismo de la anterior filosofía del derecho, de raíz kantiana, que se agotaba en una exigencia de libertad individual. Sustituir esto — que permitía que, en nombre de las voluntades individuales dominantes, de la



Vale comentar que los orígenes de la *physis* significa el tratado sobre el sentido de entendimiento de la naturaleza desde la razón doble. A principio, la «naturaleza» es especulación sobre lo subyacente por detrás de las cosas corpóreas en torno del hombre y, luego, “la *physis* era... una necesidad natural inherente a cada cosa o sustancia separada, no hay una ley de interacción entre ellas. Con cada cosa moviéndose al dictado de su propia *physis*, los conflictos entre ellas serán fortuitos si bien causados por la necesidad. Mediante «azar» se quería indicar «una causa no manifiesta a la razón humana», tal y como Aristóteles lo expresó después (...) la formación de un cosmos es, en efecto, el resultado fortuito y sin finalidad concreta de un choque entre sustancias materiales, cada una de las cuales se mueve determinada por su propio impulso interno.”<sup>741</sup>

La historia de la *physis* es la historia sobre el sentido del mundo y de la vida del hombre, desde la creencia de que, además del mundo de la experiencia, había preceptos de cosas que tenían unas regularidades al punto que se pudiese expresar a través de un orden constante, cuyo sentido de eternidad se consagraría por el razonamiento lógico y deductivo que, a su turno, sería objeto de enseñanza y ciencia objetivada. Esta objetivación de este orden científico ha permitido que el hombre al diario, se lo pudiera acoplar como fundación y, más tarde fundamento, de sus actos y hechos. Por así decirlo, la historia de la *physis* es el nacimiento de lo natural.

A tenor de este acuerdo, el hombre es el protagonista de todo este proceso, a la vez que cuestiona su existencia y su entorno. Y, en efecto, luego se recela del argumento del discurso secular moderno sobre el expediente de que sólo con la Modernidad el sentido de naturaleza se ha perfeccionado subjetividad humana, es decir, naturaleza humana.

Más aún, como consecuencia que el desarrollo de la *physis* se hace desde la perspectiva «organicista» hacia «mecanicista», la cual ha perdurado hasta la edad

---

voluntad de las mayorías, se impusiese cualquier sistema de valores — por una referencia axiológica con contenido material era difícil, pues la cultura europea — con excepción de las corrientes ligadas al cristianismo, principalmente al catolicismo — había dejado de creer en sistemas religiosos o filosóficos de validez general. Y, con eso, había dejado de reconocer principios jurídicos de valor absoluto y universal. De ahí que **el nuevo derecho natural tomase una de las siguientes orientaciones. Una de ellas fue considerar que, en los términos de una teoría evolucionista y progresista de la historia (inspirada en Hegel), dábanse adquisiciones ético-jurídicas irreversibles, ligadas, principalmente, a una progresiva revelación de la dignidad humana. Estas adquisiciones no podrían ser cuestionadas por la ley positiva, constituyendo sus medida de legitimidad.**” [letra negrita añadida] HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 243

<sup>741</sup> CHAMBERS GUTHRIE, William Keith: Historia de la filosofía griega. v. II. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 1993. p. 330

moderna, cuando se convirtió «historicista», perspectiva consagrada en la Modernidad. Se trata de un argumento equivocado. Para así decirlo, El sentido de *physis* está más allá de las finalidades antropológicas y las funciones lógico-científicas, así que sólo una percepción más allá de la perspectiva «cuerpo-alma» podría ponerla en el sitio adecuado.

A modo semejante, la historia de la *physis*, como concierto de lo natural, significa la versión sobre el misterio del mundo y del sentido de la vida del hombre. Entonces, desde el instante que se ha enterado que la prueba de Dios no se lo importa para conllevar la existencia y desarrollo de su mundo, así que el hombre y humanidad se hacen categorías históricas hacia el objeto de Civilización historia y cosmopolita – discurso secular moderno.

Innegable es que, desde el instante que se ha enterado que es la eterna cuestión sobre el hombre y su humanidad, la *physis* es una interrogación de textura abierta para la vida y especulación del hombre sobre sí mismo. El reconocimiento de su condición paradoja como sentido de vida y de mundo: hombre ante su humanidad y, por obvio, no hombre ante Dios, a pesar de su prueba – propedéutica.

Por consiguiente, derecho y *physis* son acepciones puramente ontológicas, así que siempre se las mira desde lo “subjetivo”, aunque la finalidad no sea crear categorías de hombre y humanidad y, luego, extenderlas cosmopolitas.<sup>742</sup>

Dicho de otro modo, derecho y *physis*, desde lo subjetivo, gracias a la razón doble, es estatuto, así que el problema de autonomía se conforma en torno al derecho de naturaleza.<sup>743</sup>

---

<sup>742</sup> «Llamo al mundo, en la medida en que se ajuste a todas las leyes morales... *mundo moral*. Este mundo es simplemente pensado como un mundo inteligible, puesto que se hace abstracción... de todas las condiciones (o fines) e incluso de todos los obstáculos de la moralidad. En esta medida, por lo tanto, es una mera idea, pero una idea práctica, que realmente puede y debe ejercer su influencia sobre el mundo sensible, a fin de adecuar este todo lo posible a la idea. La idea de un mundo moral tiene, por lo tanto, realidad objetiva; no como si se relacionara con un objeto de aprehensión inteligible... sino por su relación con el mundo sensible, considerado solamente como un objeto de la razón pura en su uso práctico y un **Corpus mysticum de seres racionales en sí**, en tanto en cuanto su libre arbitrio mantiene, bajo el imperio de las leyes morales, tanto consigo misma como con cualquier otra libertad una unidad universal y sistemática... lo que **está en juego es una idea, no una substancia**. Homo noumenon — el concepto axiológico de especie apropiado a la humanidad — cumple en Kant la función de una objetivación ideal (por emplear esta expresión moderna).” [letra negrita añadida] HELLER, Ágnes: Crítica de la Ilustración: las antinomias morales de la razón. Trad. Gustau Muñoz y José Ignacio López Soria. Barcelona: Ediciones Península, 1984. p. 26-27

<sup>743</sup> “El campo de las ciencias morales había prevalecido durante largo tiempo sin contestación la opinión de Aristóteles, según el cual en el conocimiento de lo justo y de lo injusto no es posible alcanzar la misma certeza a la que llega el conocimiento matemático, siendo preciso conformarse con un conocimiento probable... Es de sobra conocido el peso de esta opinión tuvo en el estudio del derecho. Durante siglos la educación del juristas se realizaba a través de la enseñanza de la tópica, esto es, de los lugares comunes de los que podían obtenerse

A mayor abundamiento, todo en la Tierra está sujeto a una ley eterna de evolución. Por lo tanto, el Derecho Natural es derecho de naturaleza, prescripción de *physis*: pretensión sobre lo justo o teoría sobre lo justo desde la «naturaleza de las cosas».<sup>744</sup> En efecto, el concepto evolucionista de historia comprende la Filosofía Jurídica como Derecho Natural, lo cual ha sido concertado a través de la evolución de la *physis*, a través de la razón doble. De un lado, la Filosofía jurídica, entonces, es la síntesis de la Justicia y de lo justo. Y, de otra parte, la Filosofía jurídica es Derecho de la Naturaleza como historia y derecho de naturaleza como fundación científica.

Desde entonces, el orden eterno de la ley natural se conforma por la búsqueda de la regularidad y sencillez por detrás del complejo y confuso mundo aparente del hombre que es el sentido de Justicia. En efecto, si el mundo es ordenado o tiene cierta regularidad desde la razón doble, el motivo de lo justo está en las cosas por sí mismas, de modo que el responsable por la «ordenación» de las cosas mismas es el hombre a través de la «ley», desde el punto de vista moral (Derecho de la naturaleza), como desde el punto de vista natural, donde el derecho de naturaleza toca

---

argumentos a favor o en contra de una opinión, mediante la dialéctica o arte de la discusión y la retórica o arte de la persuasión, es decir, a través de disciplinas que permanecen en la esfera de la lógica de lo probable y no deben ser confundidas con la lógica propiamente dicha que analiza y prescribe las reglas de los razonamientos demostrativos... Para la "Nova methodus", por el contrario, la misión del jurista no es ya la *interpretatio*, sino la *demonstratio*. Si la interpretación ha sido el método tradicional de la jurisprudencia, el método de la nueva ciencia del derecho será, a imitación de las ciencias más adelantadas, la demostración... La novedad del derecho natural no se comprende si no es por contraposición al estado en que se encontraba el estudio del derecho con anterioridad a ese giro teórico, si no se pone un mínimo de atención, como se decía hace poco, en todo lo que niega. Al proponer la reducción de la ciencia del derecho a ciencia demostrativa, los iusnaturalistas sostienen... que la misión del jurista no es la de interpretar reglas ya dadas, que como tales no pueden por menos de resentirse de las condiciones históricas en las que fueron emitidas, sino la mucho más noble de descubrir las reglas universales de la conducta a través del estudio de la naturaleza del hombre, a semejanza de lo que hace el estudioso de la naturaleza que por fin ha dejado de leer a Aristóteles y se ha puesto a escudriñar el cielo. Para el iusnaturalista, la fuente del derecho no es el *Corpus iuris*, sino la "naturaleza de las cosas." BOBBIO, Norberto: Estudios de historia de la Filosofía. De Hobbes a Gramsci. Trad. J. C. Bayón. Madrid: Debate, 1985. p. 80-83

<sup>744</sup> "Otra orientación consistió en apelar a los dictados de la conciencia jurídica de cada cual: operando en situaciones concretas, no podía dejar de dictar una solución justa. O dicho de otra manera, esta orientación apelaba a los valores que las propias situaciones de la vida incorporaban. El derecho derivaría, así, de **la propia «naturaleza de las cosas»**, que tanto se resistiría a las intenciones normativas «artificiales» (*contra natura*) del legislador, como sería capaz de sugerir, positivamente, soluciones jurídicas adecuadas («ajustadas», *gerechttige*, «justas», *richtige*). Las «cosas» se transformaban, de este modo, en una fuente del derecho, de la cual emanaría un «derecho natural concreto». En todo caso, estas cosas a las que se refiere esta corriente no son las realidades sociales empíricas observables según las reglas de la sociología descriptiva. **Abarcan también una dimensión no empírica: apelan a una cierta ordenación, a una idea rectora, a una «lógica» interna, a una expectativa determinada cuando se desempeñan ciertos papeles por parte de los agentes implicados. Es todo esto lo que da a estas «cosas» una dimensión *normativa* y las transforma en elementos de ordenación (y no tan sólo de mera reproducción del orden existente).**" [letra negrita añadida] HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 243-244

*logos*: en esta instancia, principio racional y deductivo que a través del lenguaje se convierte símbolos, los cuales median las tramas sociales y, luego, compaginan el universo particularmente humano como especialmente moral.

Por consecuencia, la Filosofía Jurídica es, por supuesto, el objeto antropológico e histórico sobre este recorrido que, según el discurso secular moderno desde lo jurídico, toca como marco la evolución de la concepción «organicista» — la sociedad como un gran organismo, réplica y reflejo de un cosmos, donde el orden y el bien son eternos y constantes — hasta el marco de «mecanicista» — la sociedad como el funcionamiento de este conjunto de seres (lo natural); y, en efecto, como el movimiento de las cosas por sí mismas, desde el interior fuerzas que implican causalidades, como lo jurídico (lo moral), condicionado por las vicisitudes del proyecto de hombre y humanidad.

A la raíz de esta perspectiva que torna evidente el sentido de progreso del hombre y de su humanidad, desde lo histórico como narrativa evolutiva, las edades antigua y medieval se expresan de forma orgánica, así que la concepción del conocimiento humano y sus variedades estaban condicionados por una visión de naturaleza que era la proveniente del romano, del griego y, hecha la conjunción con otras variaciones axiológicas y culturales, del cristianismo.<sup>745</sup> No obstante, a partir del renacimiento<sup>746</sup>, la «causa-efecto» da sus primeras chispas, lo que es consagrado con la secularización moderna, a través de la historia de la filosofía dicha «natural» o la *physis* bajo el sentido lógico-científico.

Al parecer, sobre todo en el siglo XVII, Galileo y Newton presentan la revolución científica que, de manera contundente, es recusada por las universidades.<sup>747</sup> Desde

---

<sup>745</sup> A propósito, el pensamiento jurídico brasileño es resultado de este acopio de herencias, así que ofrece algunas tendencias, respecto el embate «iusnaturalismo y iuspositivismo», a pesar de que la conformación a partir del «orden o ordenamiento jurídico», así que las tertulias iusfilosóficas gravitan en torno al Derecho Natural, este acoplado de acuerdo con la adaptación de las corrientes franco-alemanes, bajo el fuerte «culturalismo o dialecticismo» iusfilosófico, que es el trasfondo del pluralismo jurídico en Brasil de finales del siglo XX. Cf. REALE, Miguel: Fundamentos del derecho. Trad. Julio O. Chiappini. Buenos Aires: Depalma, 1976. 265 p. Y, REALE, Miguel: Teoría tridimensional del derecho: preliminares históricos y sistemáticos. Trad. Juan Antonio Sardina-Páramo. Santiago de Compostela: Pareces, 1974. 166 p.

<sup>746</sup> “La palabra “Renacimiento” guarda un equívoco, pues parecería como que la cultura helénica y romana hubiera renacido, lo cual fue sólo parcialmente verdadero. Entre el Renacimiento y la cultura clásica de Grecia y Roma hubo similitudes pero también grandes diferencias. Precisamente Maquiavelo va a reflejarlas – no siempre de un modo consciente – en sus análisis y propuestas políticas. Sin embargo, es un hecho que la nueva concepción del mundo no tuvo más remedio que volver sus ojos a la antigüedad para apoyarse en ella ideológicamente, pero en realidad produjo algo distinto.” MAQUIAVELO, Nicolás: El Príncipe. Discurso sobre Tito Livio. Trad. Jorge Hernández Pría. Quito: Libresa, 2005. [Prólogo], p. 21

<sup>747</sup> Excepción ha sido la Universidad de Leiden (1575), ubicada en Holanda, Países Bajos. AJO GONZÁLEZ DE RAPARIEGOS Y SÁINZ DE ZÚÑIGA, Cándido María: Historia de las universidades hispánicas: orígenes y

este hecho, resulta un número grande de sociedades científicas, encajadas en academias, jardines botánicos, laboratorios y museos, que se fijan luego como el centro adonde se reparten investigaciones y enseñanza sobre la filosofía natural. Más allá de los rincones europeos importante influencia es la Escuela de Recife.<sup>748</sup>

De todas formas, “a partir de la revolución copernicana y galileana, se produce un cambio de modelo epistemológico fundamental. Si todo sistema conceptual sobre el mundo, incluido el científico, alberga en cada época una determinada ontología, un conjunto de premisas o supuestos, las más de las veces implícitos y no cuestionables para sus contemporáneos, con los cuales es posible un determinado acercamiento y acotación a lo que llamamos realidad, un primer supuesto básico del que parte la nueva ciencia seguía siendo la vieja creencia, heredada de los griegos, en un orden inteligible de la Naturaleza. Un orden que había sido imaginado como *cosmos*, conservado en sus líneas básicas a través de la Edad Media, aun cuando a lo natural se superpusiera el orden sobrenatural, y enriquecido y dotado de exuberancia en el Renacimiento. Pero ahora ese orden inteligible de la Naturaleza deja de concebirse en términos del esquema “mundo como cosmos” para transformarse en el de “mundo como máquina” y esa destrucción galileana del cosmos se convierte en la peripecia capital de la historia del conocimiento del Occidente.

Así parece que la nueva ciencia galileana entenderá el mundo como una maquinaeria con sus propias leyes y se preguntara no ya por cuál puede ser el mecanismo que impulse sus partes, sino cómo se produce la interrelación de las mismas. De una visión finalista, jerárquica y cualitativa de la ordenación del universo se pasa a una visión homogénea y cuantitativa. La Naturaleza va a ser

---

desarrollos desde su aparición a nuestros días. v.10. Ávila: Centro de Estudios E investigación “Alonso de Madrigal”, 1977. 71 p.

<sup>748</sup> La “Escuela de Recife”, liderada por Tobías Barreto, se ha puesto en contra el positivismo jurídico del siglo XX, además de coser desde ahí críticas al influjo francés respecto al monismo jurídico oriundo de una historiografía fruto de la razón que, además de la parcela de «naturaleza» que contemplaba, no era esta suficiente para conformar el pensamiento iusnaturalista más allá de las cuestiones civiles y políticas en torno al orden estatal y social. Curiosamente, o no, muchos de sus argumentos se elaborarían según el estatuto kantiano, así que suelen ser conocidos estos como neokantianos. Neokantiano porque todo el esfuerzo reflexivo estaba en torno al hecho de la cultura. A través de ella, como dimensión de actuación típicamente del hombre y su humanidad, es que las leyes y la moralidad conllevan la naturaleza del hombre conformada a la humanidad, es decir, ambas son inventos del orden cultural resignadas, por lo tanto, a propósitos particulares desde el interior de este seno. De ahí el surgimiento de la fundación del ordenamiento jurídico más allá de la validez iuspositivista. El fundamento del derecho se atrapa pues, al estudio cuidado de cada formación cultural, así que la lucha entre «iuspositivismo y iusnaturalismo» se intermediaban, ahora, por el establecimiento del «culturalismo jurídico». DOURADO DE GUSMÃO, Paulo: El pensamiento jurídico contemporáneo. Trad. Dr. Leopoldo M. Tahier. Buenos Aires: Librería Jurídica, 1953. 153 p. Y, REALE, Miguel: Filosofía del derecho. Introducción filosófica general. Trad. Ángel Herreros Sánchez. Madrid: Pirámide, 1979. 253 p.

vista como un sistema que se explica por un conjunto de funciones en interacción, donde cada cuerpo viene definido por el lugar que ocupa en tal sistema. Se investiga, por tanto, no el «qué» de tal mecanismo, sino el “cómo”. Y ese «cómo» se establece por una serie de relaciones matemáticas entre las funciones, las leyes que dan cuenta de tales funciones en interacción son leyes de carácter matemático.

Por lo tanto, el método resolutivo-compositivo galileano, — desde que integra en un mecanismo dialéctico los conceptos puros matemáticos y la contratación empírica —, transformará la razón y la experiencia respecto al esquema conceptual tradicional. Dando libre espacio al universo, Galileo deja tras la idea de un mundo corruptible y finito para sentar las bases de su infinitud o, al menos, de su “indefinición”. Cielos y tierra se homogeneízan; el mundo al dejar de tener el acabamiento de un *cosmos*, se pierde en lo ilimitado y deja de tener centro alguno ni lugares privilegiados; la naturaleza se convierte en un espacio geométrico donde los movimientos se reducen a simples desplazamientos de puntos isótropos.”<sup>749</sup>

El hilo conductor de la evolución, de organicista para el mecánico, con el advenimiento de la secularización moderna, toma más un paso de evolución: el «historicista». Desde luego, a causa del traspaso moderno, las cosas corpóreas están por encima de todo, así que a tope se va la fuerza científica e institución política y social sobre fundar y fundamentar toda esta versión desde el concepto de naturaleza humana.

Bajo este aspecto, se aporta un efecto científico y otro antropológico. Respecto a lo científico, la historia de la *physis* es la historia de la naturaleza humana, así que es desde ahí que se acude hombre y humanidad desde la acepción historicista, es decir, se tornan categorías históricas. Respecto a lo antropológico, la historia de la *physis* es la historia de la expansión de la categorías hombre y humanidad desde el proyecto humanista cuyo trasfondo es trascender a sí mismas como categorías históricas, así que el sentido de historicismo conlleva a la acepción de Civilización, de modo que el universo del hombre, si es compartido con unas cuantas clases de otros seres vivos, lo que pasa estos, inanimados o no, están en función del proyecto de Civilización, donde el hombre es protagonista, como subraya tanto Kant<sup>750</sup>, respecto a lo científico, como traduce Darwin.<sup>751</sup>

---

<sup>749</sup> CAMPS, Victoria: Historia de la ética. vol. II. Trad. Roberto Juan Walton. Barcelona: Crítica, 1987. p. 26-27

<sup>750</sup> “HISTORIA DE LA RAZÓN PURA. Este título figura aquí únicamente para designar un lugar que queda en el sistema y que tendrá que ser llenado en el futuro. Me limito a pasar, desde un punto de vista meramente trascendental, esto es, partiendo de la naturaleza de la razón pura... Es muy curioso observar que, aunque, naturalmente, no pueda ser de otro modo, se comenzara en la edad infantil de la filosofía por donde nosotros

Por evidente, desde lo científico, es que se dibuja el sentido de Justicia. Y, a su vez, desde lo antropológico, es que se dibuja el sentido de lo justo. El entrecruce entre lo científico y lo antropológico es el estatuto de la Filosofía jurídica, desde el punto de vista de que se pretenda dar nuevos fundamentos al derecho, desde la noción de Derecho Natural.

Como broche de oro, esta clase de revisión afronta el propio desconcierto entre lo científico y lo natural. En efecto, la filosofía, como la dimensión de lo científico y,

---

preferiríamos terminar ahora, a saber, por el estudio del conocimiento de Dios y de la esperanza o incluso de la índole de otro mundo... la teología y la moral fueran los dos resortes, o mejor dicho, los dos puntos de referencia de todas las investigaciones abstractas a las que después se ha dedicado siempre la razón humana. Sin embargo, fue en realidad la primera la que, poco a poco, fue llevando la razón meramente especulativa a ocuparse de lo que más tarde sería tan conocido con el nombre de metafísica.” KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL MÉTODO, Capítulo IV, “Historia de la razón pura”, A 852/ B 880 – A 853- B 881], p. 659

<sup>751</sup> “El hecho evolutivo está caracterizado por tres procesos diferentes: la diferenciación temporal de las especies, su diversificación espacial y la adaptación que éstas muestran al medio que habitan. Cosa muy distinta es la interpretación que se les otorgue, y en ello difieren unas teorías de otras. La neodarwinista propone un mecanismo único – selección natural – que opera esencialmente a nivel de individuos y al que se atribuye la adaptación en su práctica totalidad, así como los cambios espacio-temporales que son consecuencia de ella. Esto equivale a decir que la hipótesis neodarwinista se asienta sobre tres conceptos fundamentales: variabilidad genética, adaptación y selección. (...) La idea evolutiva que supone que la naturaleza de un sistema es intrínsecamente inestable y está sometida a perpetua alteración, penetra en la ciencia a lo largo de la primera mitad del siglo XIX. Esta noción debe entenderse en el contexto de la Europa del momento, influida por dos revoluciones de signo muy diferente pero que contribuyen ambas a quebrantar el fijismo tradicional: la económica, fruto de la industrialización incipiente, y la social, consecuencia de las bases sentadas por la Revolución francesa. La biología fue la última de las ciencias positivas en aceptar plenamente un evolucionismo que, desde mediados del siglo XVIII, formaba ya parte de su pensamiento de una forma más o menos explícita, y lo hace como consecuencia de la conmoción provocada por la publicación de *El Origen de las Especies* en 1859.... **El postulado darwinista choca frontalmente con la concepción tradicional de designio, que no podía admitir la atribución de la armonía y belleza de los seres vivientes al crudo azar, representando por la producción ciega de variabilidad genética por mutación, seguida de la eliminación implacable de aquellas variantes menos favorecidas por acción de la selección natural. Así transcurre poco menos de un siglo hasta la incorporación plena del principio selectivo al pensamiento biológico, que ocurrió en los años 1940-50 con la llamada «Síntesis Moderna».** ... Freud proclamó con frase altisonante que al igual que Copérnico había desplazado a la Tierra del centro del universo, Darwin había despojado al hombre de su supremacía, reduciéndolo a un animal más. Lo que podríamos llamar la «cuestión de mono» fue y es, con mucho, la idea evolucionista que más ha calado en la mente popular, sin duda como señalaba Unamuno, porque «tiende a quebrantar nuestra creencia de que el hombre es un animal de excepción, creado expreso para ser eternizado» (*Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 1913) (...) Hoy, sin más pruebas en contra que entonces a favor, el prototipo ideal propuesto por algunos sectores radicales les rechaza estar condicionado por lastre evolutivo alguno. A la frase de Dobzhansky «nada tiene sentido en biología si no es a la luz de la evolución», otro eminente evolucionista (R. C. Lewontin) opone «nada en la evolución humana tiene sentido si no es a la luz de la historia». Paradójicamente, este último juicio no puede ser más semejante al de Ortega: «El hombre es un animal que lleva dentro historia, que lleva dentro toda la historia. No cabe definición del hombre menos «darwinista»» (*Una Interpretación de la Historia Universal*, 1948-49). **Lo curioso del caso está en que el neodarwinismo no proporciona puntos de apoyo a ninguna de estas opiniones.** No deja de ser significativo el que una forma de oponerse dentro del campo estrictamente científico, sea declararse partidario de teorías evolucionistas de corte saltacionista. Las razones pueden ser bastante claras, en cuanto se pretendería así introducir una discontinuidad radical entre el hombre y el resto de los seres vivos, no ya como resultado de una intervención sobrenatural sino como producto de una insostenible revolución genética.” [letra negrita añadida] LÓPEZ- FANJUL DE ARGÜELLES, Carlos; TORO, Miguel Ángel Ibañez: Polémicas del evolucionismo. Madrid: Eudema, 1987. p. 31-37

entonces, derecho como la dimensión del antropológico con el objeto de delinear el autónomo, no presentan huellas bien marcadas. Excepto que la relación entre los dos sólo puede ser tomada desde el punto de vista problemático, como la crisis de la noción de Justicia como criterio de ordenación de la ciencia jurídica. O, aún, como crisis de la noción de lo justo, ésta la toma de definición científica de los preceptos subjetivos y objetivos de normas jurídicas, más allá del influjo que éstas revisiones provocan en los propios caminos de revisión, así como en la formación y finalidad del ordenamiento jurídico ante los problemas que se lo desafían.

La Filosofía Jurídica no está fundada en el sentido de autonomía, como una filosofía natural. El justificante es que ésta define a sí misma, mientras que se arregle a las circunstancias del caso y del sitio que se refiere. Resumiendo, la Filosofía del Derecho puede ser tanto saber cómo conocimiento o ciencia. En suma, su iluminación, complicación, explicación o aclaración se queda al coste de lo concreto, aunque éste no sea oriundo del universo jurisprudencial.

Sucede, entonces, que la relación filosofía y derecho se funda a partir de problemas, así que la precariedad es una constante del encuentro de estos saberes. Precariedad no en el sentido de débil (nihilismo: epistemológico), sino que en el sentido de fortaleza (nihilismo: ontológico): la filosofía y el derecho se acoplan desde hombre y humanidad, sin embargo, a pesar de borradores de designios y destinos. Basta abandonar la verborragia: no hace falta que la historia de la filosofía padezca evolutiva hacia la unidad, tampoco que el derecho comparta de este mal «natural».<sup>752</sup>

Consecuentemente, la Justicia como condición natural de filosofía y derecho es ficcional, sin embargo sea fruto de una construcción perpleja y genial. Y, luego, lo justo, como condición moral de esta Justicia, se torna igualmente insuficiente para el criterio de ordenación de las normas jurídicas, a pesar de la fundación de la

---

<sup>752</sup> “El **consensualismo** — que, a la postre, naturaliza el sentido común — es típico de una época en que la masificación de la cultura y de la información — tanto extensivamente, al universalizar la comunicación, como intensivamente, al incrementar el impacto de los medios de comunicación de masas sobre los individuos — reduce drásticamente las disensiones, al crear una cultura de base, expresada por el sentido común, suficientemente fuerte como para servir de apoyo a duras técnicas disciplinarias como el derecho. Aunque los consensos cultiven un relativismo de base, negándose a afirmar el carácter absolutamente racional o natural de sus opciones normativas, naturalizan (o racionalizan) por lo menos la idea de que «ese debe vivir consensuadamente». Ciertas corrientes que se pueden agrupar bajo esta etiqueta han tenido un mayor impacto en la teoría de la legitimación política y jurídica. Es el caso de Jürgen **HABERMAS** y de John **RAWLS**. Otras, por consiguiente, se han inscrito en un plano más próximo a las preocupaciones del jurista, el de la aplicación del derecho o de la resolución de diferencias jurídicas. Es el caso de la **tópica jurídica** o **teoría de la argumentación**.” [letra negrita añadida] HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 244-245



Justicia como condición primera del ordenamiento, bajo la legitimación del derecho positivo, por ejemplo.<sup>753</sup>

Por fin, el marco de origen científico de la autonomía no puede engendrar crisis, pues que siquiera existe. La historia del derecho de naturaleza como fundación de la ciencia jurídica es ficción, así que la fundamentación de la relación entre las normas jurídicas, desde el precepto de unidad del ordenamiento jurídico, por igual, es mito. La revisión sería no pasa por este camino del Derecho Natural como historia de hombre y humanidad en torno a la petición del derecho de la naturaleza (lo natural) por el derecho de naturaleza (lo moral). Bajo la misma condición, el verdadero marco de origen hoy, por una “nueva ontología”, se plantea escapar del encanto de la historiografía que mientras es demasiado bella, es muy engañosa.■

---

<sup>753</sup> Resulta una costumbre, desde un análisis más extendido, que filosofía tiene estatuto y quehacer desde un trasfondo ontológico que, de entre todos los saberes, se trata de la ontología, en caso la moderna, “la *estructura* de la filosofía, entendida como conocimiento coherente de la universalidad del ser considerado en tanto ser, ha de tener lugar alrededor de la ontología, cual la misma terminología refiere. El primado de la ontología no se reduce a la filosofía primera, porque las filosofías segundas — y entre ellas, la Filosofía del Derecho — moldéense sobre el modelo de esta filosofía, cabeza y madre de la totalidad de los saberes. Entre los aspectos modales del ser que dan origen a disciplinas subordinadas se cuenta la Filosofía de la Naturaleza, la Ética, la Filosofía de la Cultura, la Filosofía Social, todas ellas con reflejos evidentes en la Filosofía del Derecho. El por todo ello que, al construir el esquema del contenido específico de la Filosofía del Derecho, reflejase en su temática particular el esquema del contenido de la filosofía general. Todas las ramas desgranadas en filosofías segundas son espejo fiel de la filosofía general y otorgan preeminencia señera a la ontología so pena de perder el ritmo de sus andares respectivos. La Filosofía del Derecho no es una excepción y en encadenamiento de sus partes puede percibirse la misma trama. En suma, que la Filosofía del Derecho refleja en sus parcelas acotadas de especialidades idéntico tenor que el que preside el orden de la filosofía general. A ello debe precisamente el ser Filosofía *del Derecho*, en contraste con las ramas científicas que son el Derecho civil y el Derecho administrativo. La peculiar superioridad de la Filosofía del Derecho en relación con las ciencias del Derecho dimana del empeño en proceder filosóficamente, en hacer suyos en lo jurídicos los problemas y las soluciones que existen en la filosofía general. Es que la Filosofía del Derecho que nos replantea a cada instante sus propias fundamentos filosóficos, esto es, la razón de su Justicia dentro de una convivencia libre.” NAVARRETE, José F. Lorca: Fundamentos filosóficos del derecho. Madrid: Ediciones Pirámide, 1982. p. 14-15

## V. Iuspositivismo evolucionista:

derecho es historia de *nomos*.

Filosofía del Derecho es historia del derecho positivo.

Problema de autenticidad: «monismo hacia pluralismo jurídico».<sup>754</sup>

Car le discours est l'image de la stabilité, du repos, de la fin obtenue. Mais il n'est qu'une étape. Il a lui aussi sa cause finale, il a un sens, il est tension vers une vérité vers laquelle nous nous efforçons, et quand cette fin lui est enlevée, il perd sa substance et il n'est plus que le principe d'un univers mort. Qu'on ne se repose pas dans les mots. Michel Villey<sup>755</sup>

Como se demuestra, el iuspositivismo evolucionista es el rasgo antropológico del iusnaturalismo evolucionista, a medida que se funda desde lo moral oriundo de lo natural, desde la razonamiento de la *physis*, respecto a lo científico y a lo antropológico.

Por consecuencia, si la posición científica del iusnaturalismo evolucionista es lo que permite la conformación de lo antropológico, el iuspositivismo es el traspaso de este natural para lo moral como moralidad a lo largo del tiempo y, luego, paradigma antropológico para la ciencia jurídica que, en resumen, es el nomos como monismo (el sentido del derecho está en lo natural), dualismo (el sentido de derecho está compartido entre lo natural y lo moral) y pluralismo jurídico (el sentido de derecho está en las relaciones entre lo natural y lo moral), desde la relación del Derecho Natural ante el Derecho positivo.<sup>756</sup>

---

<sup>754</sup> (...) las sociedades humanas representada en la Historia, **el fenómeno de la normatividad** se presenta de manera igualmente impresionante y cada vez más merecedor de nuestras reflexiones. **La Historia puede ser imaginadas como un gran torrente encauzado**: el cauce está determinado por normas de conducta, religiosas, morales, jurídicas, sociales, que han contenido la corriente de las pasiones, de los intereses, de los instintos dentro de ciertos límites, y que **han permitido la formación de aquella sociedad estable, con sus instituciones y ordenamientos, que llamamos «civilización»**. Indudablemente hay un punto de vista normativo en el estudio y en la comprensión de la historia humana: es el punto de vista según el cual las civilizaciones se caracterizan por los ordenamientos de reglas dentro de los cuales las civilizaciones de la historia humana: **es el punto de vista según el cual las civilizaciones se caracterizan por los ordenamientos y reglas dentro de los cuales se desarrolla el comportamiento humano que la hace. La Historia se nos presenta como un conjunto de ordenamientos normativos que se suceden, se sobreponen, se contraponen y se integran.** [letra negrita añadida] BOBBIO, Norberto: Teoría general del derecho. Trad. Eduardo Roza Acuña. Madrid: Debate, 1993. p. 16

<sup>755</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 24. Le seizième livre», p. 337

<sup>756</sup> "No nació con el posmodernismo la idea de que, en una determinada sociedad — y, por extensión, en la sociedad mundial — existen diversos derechos tanto en relación a las normas concretas, como en cuanto a sus principios orientadores y a sus imaginarios subyacentes. De alguna forma, esta idea es compartida, como hemos visto, por la Escuela Histórica y por las diversas instituciones. También, la antropología cultural — que, de acuerdo con una forma de interpretación clásica, investiga las culturas «diferentes» — al estudiar, desde principios del siglo XX, los derechos de las culturas no europeas, comprobó la existencia de conceptos y de

Importante argumentar que, a causa que no se lleva en cuenta el fenómeno de la nueva ontología moderna y sus influjos en el discurso histórico secular moderno, no se apartan los principios evolucionista y cosmopolita.

Desde luego, se confunde problemas iusfilosóficos de textura especulativa (evolutiva) con los de tenor práctico. El Derecho Natural es fuente de revisión de la situación filosofía y derecho, sin embargo, más que perfilar definiciones por grados históricos, hace falta enmarcar las intenciones de perspectivas del uso de cada sentido, en esta caso, los efectos de la razón doble sobre el texto y contexto de cada opción iusnaturalista o iuspositivista, pues que ambas se posicionan tanto bajo el principio de evolución cuanto el principio cosmopolita.

Con razón, la revisión a través del dualismo *physis versus nomos* no merece acogida en el campo cosmopolita, como se suele argumentar, pues que, considerándose la condición paradoja de la razón doble, está solo puede ser tratada en el ámbito de la evolución, como una cuestión metafísica en torno a la

---

contenidos muy variados en el dominio del derecho. Su época dorada coincidió con el auge del colonialismo europeo, en el periodo de entreguerras, cuando las potencias coloniales (sobre todo Inglaterra y Francia) habían tenido la necesidad de fomentar estudios sobre las tradiciones jurídicas y políticas de los pueblos autóctonos para organizar mejor su dominación. De hecho, uno de los modelos de administración entonces en boga (sobre todo en las colonias inglesas y holandesas) era el del autogobierno (*self rule*), que implicaba que en las colonias, los indígenas se regulasen por sus instituciones y por su derecho, bajo una cierta supervisión de la potencia colonial. Durante los años sesenta, los movimientos de emancipación de las colonias se proponían como objetivo su transformación en Estados, concebidos e institucionalmente diseñados según el modelo de las potencias colonizadoras. Fue la época en que en el Este (por influencia de Marx) y en el Oeste (por influencia de Weber), dominaban concepciones según las cuales las formas políticas tenían una evolución lineal y el Estado representaba el derecho general y abstracto, legislado o codificado; y la Justicia oficial, el momento más avanzado de esta evolución. Por ello interesaba establecer por todas partes estas formas más modernas de organización política y jurídica («teoría de modernización»). Pero, de hecho, la teoría de la modernización representaba una drástica reducción de la complejidad y variedad de los procesos de evolución y copiaba, en la «modernidad» que proponía, formas a las que había conducido la particular evolución política y jurídica europea. Esta teoría acabó por fomentar, de nuevo, la conciencia del pluralismo político y jurídico. De hecho, en la práctica, los fracasos de la estrategia de la modernización han sido clamorosos. En el dominio de la economía, la transposición de los modelos de organización y de desarrollo económico dominantes en Europa (capitalista o socialista), más allá de haber supuesto, en general, un progresivo y relativo empobrecimiento del «tercer mundo», siempre tuvo que enfrentarse a una resistencia tenaz de las formas «irracionales» y «premodernas» de cálculo y organización de las economías tradicionales. (...) en el **plano jurídico**, el estudio de los resultados, entre cómicos y trágicos, a que ha llevado el afán de implantación, fuera de Europa, del modelo legalista ha sido ya evaluado. Y los expertos más responsables son conscientes de que la transferencia de las técnicas jurídicas del área europea hacia áreas culturales diferentes suscita problemas socioculturales (e incluso técnico-jurídicos) muy completos, debiendo ser precedida de un atento estudio de las culturas jurídicas de los países destinatarios y de los efectos perversos (uno de los cuales puede ser, pura o simplemente, la «falta de efecto» de la exportación de los modelos jurídicos occidentales, tanto en el plano de la normativa (legalismo), como en el de la resolución de los conflictos (Justicia oficial). Los actuales fundamentalismos de ciertas culturas no europeas — durante décadas sometidas a procesos intensivos de «modernización» — prueban los resultados (no imaginados y mucho menos deseados) de haber perdido de vista la especificidad, la alteridad y la resistencia de los modelos culturales propios de cada sociedad. Y no debe extrañarnos que la propia Europa revise los particularismos culturales y políticos regionales. Con esto, el tema del pluralismo de las formas políticas y jurídicas cobró nuevas fuerzas.” [letra negrita añadida] HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 256-258

fundación y el fundamento del sentido de la relación filosofía y derecho, así que la crisis del derecho resentida en la dimensión cosmopolita, no puede ser tratada a partir de este enfoque, además de ser un fallo de rigor intelectual, se trata de una visión sesgada sobre las funciones del derecho, tanto como ciencia jurídica como jurisprudencia.

Sin duda, las consecuencias son evidentes. Primero, la Justicia y lo justo dan sentido entre filosofía y derecho bajo el punto de vista evolutivo, pero cosmopolita es ficción. Segundo, la revisión de la crisis del derecho como metodología nunca podría ser pensada desde la pugna *physis versus nomos*.

Por lo dicho, de un lado, la autonomía y la autenticidad del derecho no se las puede tratar bajo una revisión “epistemológica jurídica”, a causa que son instancias de operación y tarea distintas entre sí. Validez y eficacia, símbolo de legalidad, no se concreta a causa de la historia de la *physis* o la garantía de Justicia como discurso crítico del Derecho Positivo, desde sus preceptos declarados fundamentales.<sup>757</sup>

Y, por otro lado, tampoco la legitimidad y la efectividad de la aplicación jurídica se debe a la historia del *nomos* como discurso legitimador del Derecho Positivo.

Desde el principio, ésta es la razón según la cual se argumenta que la revisión tecnológica sólo es adecuada si se lleva en cuenta las condiciones de discordia y concordia desde el principio evolucionista y el principio cosmopolita. Así que el marco cero de la razón doble sería prontamente cuestionado, incluso como logro primero de esta clase de revisión.

Sin embargo, la revisión tecnológica se involucra en el campo cosmopolita, así que sus objetivos son embusteros y sus resultados vacíos: superar la razón doble

---

<sup>757</sup> “Desde que el hombre reflexiona sobre sus relaciones recíprocas, desde que la «Sociedad» como tal se ha hecho problema — y este problema es más viejo que cualquier otro objeto de conocimiento, incluso que el denominado “Naturaleza” — no ha cesado de preocupar la cuestión de un *ordenamiento justo* de las relaciones humanas. Y a pesar de que esa cuestión ha ocupado, como apenas ninguna otra, tanto nuestro pensamiento como nuestros sentimientos y voluntad hasta lo más profundo; a pesar de que se han afanado por ella las mejores cabezas, los corazones más apasionados, los puños más fuertes; a pesar de que toda la Historia, toda la historia de sufrimientos de la Humanidad, puede ser interpretada como un intento único, siempre renovado bajo los más horribles y sangrientos sacrificios, por dar respuesta a esta cuestión, permanece hoy para nosotros tan falta de ella como en el instante en que por primera vez relampagueó en un alma humana, la del primer hombre, este terrible secreto de la Justicia. Es ciertamente raro e inquietante y tiene que producir un efecto descarozando, el resultado de la comparación entre los grandes progresos de la Ciencia de la Naturaleza — mucho más joven — con esa falta de resultados de la *Teoría de la Sociedad*.” KELSEN, Hans: La idea de derecho natural y otros trabajos. Trad. Francisco Ayala. Buenos Aires: Losada, 1946. p. 15

no significa mezclar sus perspectivas y, luego, sacar conclusiones sin correlaciones causales.<sup>758</sup>

De todas formas, merece la pena aclarar que filosofía contemporánea, — que se ha desarrollado en el siglo XX, según la interpretación secularizada, — se empeña a huir tanto de las enseñanzas de Hegel respecto a construir un sistema filosófico en que todo pudiera quedarse encajado y recogido. Y, también, plantea que su método escape de la relación «sujeto-objeto» kantiana, la cual ha sido mitigada por el espíritu y la historia, donde, en verdad, se trata de su medio de realización como reflejo de la actividad teórica y práctica humana, aunque con nuevos nombramientos y conceptos.

Desde este intento, la filosofía contemporánea no refuta integralmente a Marx, en especial porque intenta dar sentido a su existencia a través del hombre múltiple que este esboza. Para ilustrar, Marx<sup>759</sup>, el gran ícono del contemporáneo respecto a la idea de hombre múltiple, configura la lectura del hombre desde el trabajo que transforma el mundo material y, luego, se lo eleva a la «dignidad», lo que resulta construir, por sus propias manos, la «Civilización». Es decir, todas las ramas de la vida del hombre, sobre todo la psíquica, se imponen mediadas por el universo de las relaciones de trabajo y sus vicisitudes propias, como las relaciones de producción de cosas, además de los anhelos de necesidades y deseos confeccionados a partir.

Desde esta consideración, la historia pasa a ser el escenario en el cual el hombre se realiza y se compromete con toda la plenitud. Así que la orientación de la humanidad hacia el porvenir se pone evidenciada. Y, desde luego, se

---

<sup>758</sup> “Los que quieren investigar con éxito han de comenzar por plantear bien las dificultades, pues el éxito posterior consiste en la solución de las dudas anteriores, y no es posible saltar, si se desconoce la atadura. Pero la dificultad del pensamiento puede de manifiesto la atadura en relación con el objeto; pues, en la medida en que se siente la dificultad, le ocurre algo así como a los que está atados; en ningún de los dos casos, efectivamente, es posible seguir adelante. Por eso es preciso considerar bien todas las dificultades, (...) porque los que investigan sin plantear bien antes las dificultades, son semejantes a los que desconocen a donde se debe ir, y, además, ni siquiera conocen si alguna vez han encontrado o no lo buscado; pues el fin no es manifiesto. Además, es evidente que está en mejores condiciones de juzgar el que ha oído, como si fuesen partes litigantes, todos los argumentos opuestos.”<sup>758</sup> ARISTÓTELES: *Metafísica de Aristóteles*. 2 ed. Trad. Trilingüe (greco-latino-española) Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998. [*Metaphysicorum liber III*, 1 «995<sup>a</sup>-25/995<sup>b</sup>»], p.98-99

<sup>759</sup> “El indudable Renacimiento de Hegel... Prueba de ello podría obtenerse con sólo mirar la producción filosófica reciente del mundo anglosajón... Charles Taylor... por muy muerto que esté el sistema hegeliano — cosa que pocos ponen hoy en duda —, aún hay algo que aprender de su *método*. La necesaria reconsideración del problema de las *totalidades* o la recuperación en curso, si se prefiere, de un determinado enfoque holístico... legado de Hegel pueda haber de actualmente válido y de la presencia positiva de este legado en Marx... igualmente notable y llamativo en el mundo anglosajón, del interés por el propio Marx.” MUÑOZ, Jacob: *Lecturas de la filosofía contemporánea*. Barcelona: Editorial Ariel, 1984. p. 120

promociona una especie de humanismo radical del hombre, es decir, el hombre se simplifica desde el embate de sus relaciones y descontentos. El gran nudo de esta construcción marxista es que se predetermina la muerte del pasado mientras se suprime la novedad del devenir: si la libertad es un hecho dialéctico<sup>760</sup>, es decir, una causa histórica que sólo se la comprende desde atrapada a la «necesidad», luego se amplía a causa de que el hombre es absorbido por todo ese proceso que, tiene por fin, su *deshumanización*.<sup>761</sup>

Sin duda que, el hombre, desde entonces, se reduce. Si el impulso de la vida es «hombre *versus* humanidad y viceversa», el «engranaje» del saber y conocer se queda igualmente domado, sobre todo porque la existencia es innegablemente la presencia actual de lo «pasado». El análisis del hombre y del entorno, teorizados por Marx, hacen surgir un hombre retórico según la exigencia de un hombre «historiográfico»: su historia desvela su «ontología» (dónde se ubican las regiones del ser y los regímenes del devenir) y, quizá, a hondo la «metafísica» que la informa por detrás. Tanto que Marx no niega la creación, la inmortalidad y la trascendencia, además de que se las encaja desde la conciencia.<sup>762</sup>

En el trasfondo de esa teoría, se conserva la idea de dignidad humana, como última resistencia de espíritu de hombre o humanidad suprahistórica. Así que el hombre individual no se reduce a la materia tampoco se siembra «elemento

---

<sup>760</sup> A pesar de las distinciones, a empezar de contexto entre la dialéctica socrática y marxista, es conveniente tomársela en su aspecto revolucionario y/o retórico. Así que, el comentario de Nietzsche, hace reflexionarla, a saber, "Sólo se recurre a la dialéctica cuando no se dispone de ningún otro medio. Ya se sabe que suscita desconfianza, que es poco persuasiva. No hay nada más fácil de disipar que el efecto producido por un dialéctico. Esto lo puede comprobar todo el que asista a una asamblea donde se discuta públicamente algo. La dialéctica sólo puede ser un recurso forzado, en manos de quienes ya no tienen otras armas. Han de *hacer valer por la fuerza* sus derechos; de lo contrario no recurrirían a ella. Por eso fueron dialécticos los judíos, como también lo fue el zorro de las fábulas... ¿Y Sócrates?, ¿lo fue también? (7) ¿Es la ironía socrática una manifestación de rebeldía de resentimiento plebeyo? ¿Sacia, en su calidad de oprimido, su propia ferocidad mediante las cuchilladas del silogismo? ¿Se venga de los aristócratas a los que fascina? El dialéctico tiene en sus manos un instrumento implacable; con él puede ejercer la tiranía; al que vence le deja en entredicho, porque obliga a su adversario a tener que probar que no es un idiota; enfurece a los demás, y a la vez les niega toda ayuda. El dialéctico reduce el intelecto de su adversario a la impotencia. ¿Será la dialéctica una forma de venganza? NIETZSCHE, Friedrich. El ocaso de los ídolos: como se filosofa a martillazos. 3 ed. Trad. Francisco Javier Carretero Moreno. Madrid: Ediciones Buma, 1985. p. 49

<sup>761</sup> "(...) Marx resulta historicista: la vida social no es más que la lucha del valor de uso y del valor de cambio, de las fuerzas de producción contra las relaciones sociales de producción." TOURAINE, Alain: Crítica de la modernidad. Trad. Mauro Armíño. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1993. p. 142

<sup>762</sup> "De este modo se unen unos a otros los grandes temas marxistas: leyes del desarrollo histórico y determinismo tecnológico y económicos; contradicción entre esta historia natural de la humanidad y la dominación de clase; crítica de la conciencia como efecto de la dominación burguesa; ausencia de actores de clase y, como resultado de todos estos temas, papel motor de los intelectuales revolucionarios armados con la ciencia de la historia." TOURAINE, Alain: Crítica de la modernidad. Trad. Mauro Armíño. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1993. p. 142

evolutivo o fisiológico», sino que se convierte «indefinido o definido» según la situación existencial que lo hace pensamiento y conducta tal cual. «Límite y circunstancia» es lo que ha aportado algunas filosofías proclives al estudio del hombre y su humanidad, a partir del universo moral fragmentado e hostil, así que, *¿el influjo de la teoría marxista, respecto a la «deshumanización del hombre» es suficiente para una postura atea?*

De todos modos, a pesar de los justificantes ante lo pragmático, el impulso de la lucha de lo secular y lo sagrado sigue intocable. A propósito, la «fenomenología existencial» surgió como reacción en contra la unilateralidad del racionalismo y el empirismo, según la existencia como «ser-no-mundo con el otro» y a través de un «cuerpo» que se contacta con otros cuerpos, animados o inanimados: «mérito del planteamiento ontológico es haber elaborado radicalmente el insuperable entrelazamiento de los elementos naturaleza e historia.»<sup>763</sup> El empeño no es más buscar el hombre abstracción puro y encasillarlo en el mundo existencial, ya que esto se refiere a la propia «pérdida» del hombre, además de su función en cuanto «humanizador en humanidad». El intento es captar el hombre en el mundo con los demás y relacionándose con ellos.

En dirección contraria, es necesario purificar ese proyecto de la idea de una totalidad abarcadora, y necesario también criticar partiendo de la realidad la separación entre posibilidad y realidad, mientras que hasta ahora ambas cosas estaban separadas.<sup>764</sup> En resumen, la revisión iuscontemporánea, bajo enfoque del problema de la crisis del derecho en todas instancias, suele cortejar que el Derecho Natural, si se lo plantea desde el campo de la filosofía, se lo hace a causa de que es él la concepción de naturaleza, la cual se entera de cada época histórica.

De ahí en adelante, el Derecho Natural es *physis*. Luego el iusnaturalismo es el discurso que osa criticar los fundamentos del concepto de naturaleza, tal cual absorbido por el ordenamiento jurídico, de modo que la Filosofía Jurídica se convierte en la primacía de la crítica filosófica aplicada al derecho positivo.

En cuanto al derecho positivo es *nomos* y, entonces, el iuspositivismo es el discurso que legitima el sentido de Derecho Natural (derechos humanos o derechos

---

<sup>763</sup> ADORNO, Theodor W.: Actualidad de la filosofía. Trad. José Luis Arantegui Tamayo. Barcelona: Paidós, 1991. p. 117

<sup>764</sup> ADORNO, Theodor W.: Actualidad de la filosofía. Trad. José Luis Arantegui Tamayo. Barcelona: Paidós, 1991. p. 117

fundamentales) que el derecho positivo, a través del ordenamiento jurídico, perfila y garantiza. Sin embargo, desde este dualismo, ¿qué es *physis* y *nomos*?

En otras palabras, cabe al discurso secular moderno, a través de su historiografía, decir el concepto de naturaleza y, desde similitudes, arreglarlos a los periodos históricos, cuyo discurso termina en el nombramiento de la Filosofía del Derecho.

Por consecuencia, desde **los antiguos**, el concepto de naturaleza es cosmogónico y cosmológico, tras Sócrates el concepto, poquito a poco, se cambia antropológico, sin embargo se tenga el sujeto hundido en la perspectiva organicista — **¿el derecho crea el hombre o el hombre crea el derecho?**

A partir de **los medievales**, se objetiva el concepto de naturaleza, así que se lo plantea desde el sentido de Dios, mundo sagrado, y hombre, mundo profano, y, luego, se dibuja las primeras líneas de causalidad moderna, es decir, se da paso a la objetivación de *ius naturale* (la manifestación de la *lex aeterna* en el hombre) e *ius positum* — **¿qué hombre crea el derecho?**

Enseguida, desde **los renacentistas**, el concepto de naturaleza se concentra en el sentido de dignidad del hombre, así que se empieza a objetivar la noción de sujeto<sup>765</sup> y, luego la noción de naturaleza humana — **¿por qué el hombre crea el derecho?**

Y, en última aclaración, desde **los modernos**, la ciencia, saber y conocimiento entre *physis* y *nomos*, aislados o relacionados, se perfecciona con la Filosofía del Derecho, así que iusnaturalismo y iuspositivismo se cuentan desde la contraposición entre *razón* (*physis*) y *coacción* (*nomos*): **¿cómo el hombre crea el derecho?**

---

<sup>765</sup> “No reduzcamos nunca la modernidad al nacimiento del sujeto. Sería la forma más segura de destruirlo, de transformarlo en su contrario, el Sí mismo, es decir, el actor tal como ya sólo es definido por las expectativas de los demás y controlado por reglas institucionales... El declive de los garantes metasociales de la acción social no conduce al triunfo del utilitarismo y del pensamiento funcionalista sino, por el contrario, a la aparición de un ser humano creador, que ya no se adapta a una naturaleza creada por Dios, que se busca y se encuentra a través de su capacidad de invención, de construcción, y también a través de su voluntad de resistencia a la lógica de los objetos técnicos, de los instrumentos de poder y de la integración social.... **La secularización no es la destrucción del sujeto, sino su humanización. No es sólo el desencantamiento del mundo, esta también reencantamiento del hombre y pone una distancia creciente entre los diversos aspectos de él mismo, su individualidad, su capacidad de ser sujeto, su Ego y se Sí mismo que construyen desde fuera los papeles sociales. El paso a modernidad no es el paso de la subjetividad a la objetividad de la acción centrada sobre sí mismo a la acción impersonal, técnica o burocrática; conduce por el contrario de la adaptación al mundo a la construcción de mundos nuevos, de la razón que descubre las ideas eternas a la acción que, al racionalizar el mundo, libera el sujeto y lo recompone.**” [letra negrita añadida] TOURAINE, Alain: *Crítica de la modernidad*. Trad. Mauro Armíño. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1993. p. 294-295



Indudable es que la clave de bóveda del discurso secular moderno, luego, se torna evidente así considerada. Es decir, el recorrido del Derecho Natural opera en la dimensión evolutiva que, a su vez, se perfecciona desde la eclosión de la Filosofía del Derecho, la cual no sólo pasa a operar en el dimensión cosmopolita, sino que ensaya la narrativa que justifica por qué antes no se operaba bajo esta concepción. En resumen, no se había confeccionado la noción de subjetividad por el progreso de la naturaleza humana, tampoco la noción de científicidad por la evolución del género humano, pues que todo el esfuerzo científico y metodológico, admitía como instrumento una clase de razón que no era autónoma en el sentido de que precedía de la experiencia para existir como posibilidad de conocimiento y saber.

Como ya mencionado, la razón doble no es causa de la Modernidad, sino que efecto, el novedoso es la creación de la nada tal cual.

No obstante, todo pretexto filosófico contemporáneo está para la razón doble, así que el Derecho Natural es teoría tanto sobre el iusnaturalismo como sobre el iuspositivismo. Y, en este caso, desde la fuente común natural-histórica de la razón doble.

Así que se impide concluir que, si hay un hilo conductor en torno a la historia, es el hilo conductor del fenómeno Filosofía del Derecho que, por supuesto, está lejos de fijar los elementos que comparten filosofía y derecho. Y, aún, también es insuficiente para decir si ellos son materia científica o mermo manejo prudencial.

Por ende, a causa de la versión secular moderna en torno a lo jurídico, respecto a la historia del Derecho Natural, no se puede cuestionar tampoco contestar *¿qué es Filosofía del Derecho?* Si se lleva en cuenta los criterios de autonomía y autenticidad desde su estatuto y quehacer.

Por esta razón es que, como denota Gregorio Robles, “la naturaleza común de la teoría del Derecho Natural y la Filosofía del Derecho no está, sin embargo, en la respuesta, sino en la pregunta, esto es, en los temas que tratan de resolver”:<sup>766</sup> cada etapa de la historia conlleva a una idea de «derecho y filosofía», a partir de caracteres y orientaciones que dictan la «concepción filosófica» sobresaliente, es decir, la «naturaleza» como fuente de filosofía y derecho, así que no es posible nada elaborar afuera el fenómeno «Filosofía del Derecho» que no pase por el iusnaturalismo como crítica del derecho positivo: Filosofía Jurídica; o, por el iuspositivismo como legitimador del derecho positivo: Filosofía del Derecho.

---

<sup>766</sup> ROBLES, Gregorio: Epistemología y derecho. Madrid: Ediciones Pirámide, 1982. 201 p.

De todos modos, lo importante es la crisis del derecho en términos de efectividad y legitimidad, a pesar de cómo se involucra la tradicional ciencia jurídica que, en jaque, suele abrirse, al menos como tema de conocimiento, para nuevos contenidos, en especial bajo la acritud del pluralismo jurídico.<sup>767</sup> Mientras tanto, cueste lo que cueste la iusfilosofía contemporánea asume la Filosofía del Derecho como el gran dilema en torno al sentido de lo jurídico y, a su vez, se contenta en extraer su causa existencial pues, desde la siguiente cuestión *¿a qué sirve la Filosofía del Derecho?* ■

---

<sup>767</sup> “El **primero** es el de no reconocer al Estado la capacidad de definir criterios de Justicia y de establecer, de forma absoluta y sin apelación, los contenidos del derecho. Esta orientación no es más que una actualización de un tema siempre presente en la historia del derecho europeo: el de la **existencia de un derecho natural, no disponible para los poderes políticos y, por eso, superior a ellos**. Pero ganó un nuevo vigor en una época en que los intentos de regulación del Estado se habían extendido más que nunca, habiendo alcanzado, como los totalitarismos del siglo XX (nazismo, fascismo, estalinismo), el propósito de regular «totalmente» la vida. En este momento, la preocupación por establecer límites — formales (es decir, reservas de libertad) o materiales (es decir, principios normativos no derogables) — a la actividad del Estado se vuelve mucho más imperiosa. Aunque se puedan relacionar con este sentido del antilegalismo orientaciones filosóficas-metodológicas muy variadas... **el derecho natural laico, que insiste en la existencia de un orden de valores (sea cual fuera su origen) que se impone al legislador estatal, y el iusnaturalismo cristiano, el cual recalca (también) los límites materiales de la creación estatal del derecho. El otro sentido...** consiste en destacar el carácter artificial (y, eventualmente, parcial y oblicuo) de la regulación estatal mediante la regulación forzosa y natural de la propia vida... **el derecho estatal siempre quedaría condenado a observar principios externos a la Justicia**, en este caso no trascendentes, sino inmanentes a las propias relaciones sociales. En este tópico habían confluído las **corrientes sociológicas e institucionalistas** ... y algunas **corrientes críticas**. El **tercer sentido...** es el de polemizar sobre la adecuación de la técnica disciplinaria legalista y estatatalista a la regulación de la vida social, insistiendo en la pluralidad, tanto de las instituciones sociales a regular, como de las instituciones sociales de regulación.” [letra negrita añadida] HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 241

**VI. Iusnaturalismo cosmopolita: el saber de *nomos* —  
dogmatismo, escepticismo y relativismo.  
Filosofía del Derecho es Teoría general del derecho.<sup>768</sup>**

Et pour ces juristes, qui ne voudraient surtout pas sortir de l'opinion, leur philosophie juridique consiste à se dire tels qu'ils sont eux-mêmes, complaisamment, se donnant spectacle à eux-mêmes et aux autres de cette opinion qu'ils font leur. Outre qu'inutile, le spectacle n'esta pas de première qualité. Il fait éclater l'éclectisme, la structure contradictoire de leurs principes fondamentaux. Le contrat garde pour essence la volonté, individuelle, mais on tempère par le jeu d'un principe contraire les conséquences inacceptables de cette thèse traditionnelle. Pragmatiquement on se contente de ce compromis. Ce n'est là que dire de l'opium qu'il a virtus dormitiva.

Michel Villey<sup>769</sup>

Dada la situación, el iusnaturalismo desde el punto de vista cosmopolita, — es decir, desde la perspectiva «alma» de la elaboración de mundo ético-moral<sup>770</sup> del hombre —, está al servicio de la política de construcción y aplicación de las normas jurídicas.

Desde este propósito, él también se pone al servicio del ordenamiento jurídico como saber crítico del derecho positivo. Y, luego, se conforma como la constante revisión del discurso metajurídico desde la revisión ontológica, respecto a las fuentes del derecho positivo. Mientras tanto, a medida que se le importa forjar los criterios a través de los cuales los efectos de estas fuentes aporten la legalidad de ese ordenamiento, aún se pone a la disposición de la revisión tecnológica, desde el interior de la ciencia jurídica.

---

<sup>768</sup> Sobre el tema, para Bobbio, la Teoría general del derecho no es Filosofía del derecho, sino ciencia del derecho, así que la fenomenología de la Justicia cae dentro del ámbito de la sociología, ya que de lo que se trata es de describir y explicar sociológicamente los diferentes criterios de Justicia realmente existentes. Por consecuencia, la Teoría general del derecho y la fenomenología de la Justicia no están dentro del ámbito de la Filosofía del derecho. El problema es que trata la Filosofía del Derecho desde una noción neopositivista y, luego, toma se la toma desde el sentido de unidad del ordenamiento jurídico, donde el derecho positivo es tanto su objeto cuanto su fundación y fundamento. Véase: BOBBIO, Norberto: Teoría de la ciencia jurídica. Trad. Luigi Bagolini y G. Ricci. Torino: Giappichelli, 1950. 365 p. Y, BOBBIO, Norberto: Teoría general del derecho. Trad. Eduardo Roza Acuña. Madrid : Debate, 1993. 280 p.

<sup>769</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 56. Le neuvième livre », p. 209

<sup>770</sup> "(...) Se ha abierto un nuevo panorama del cosmos ante el hombre y se impone una renovación del saber general que está de acuerdo con la estructura de la naturaleza y también con la esencia del Cristianismo. "La escritura divina... es doble: una es la naturaleza, y otra es la Biblia..., de donde resulta que así como la filosofía deriva del primer código, conviene saber si no hemos errado también en el primero y debe procederse a la enmienda por aquellos que han recibido la caridad de la verdad de Cristo y los otros descubridores de la verdad... Tales ideas nos introducen más bien en el ambiente del Cristianismo oriental que en el de Occidente." DIÉZ DEL CORRAL, Luis: Campanella en la monarquía hispánica en el pensamiento político europeo. De Maquiavelo a Humboldt. Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1976. p. 310

De cualquier modo, el consenso en torno a la «ontología» es que el saber moderno no está proclive para conocer qué es derecho porque se lleva desde causas materiales y eficientes para cumplir esta tarea, así que se la hace, al final, débil.

En otras palabras, si dilucidar el fin de la actividad jurídica es la materia de la ontología jurídica, esta búsqueda por la actividad jurídica sólo es posible superándose las insuficiencias modernas, lo que significa, tanto remontar a los que han descubierto y han inventado el derecho como objeto de la crítica de los fallos del Positivismo Jurídico actual, como formular un «estatuto» y «quehacer» jurídicos menos «puros, abstractos y formales», pues que se los cree retrógrados para el fin de derecho que se impone bajo exigencia real.

Sobre la exigencia real es que lo justo sólo se promueve en privado. Ocurre que, si se toma el nihilismo jurídico como efecto del sentido de hombre y humanidad en torno a lo jurídico, lo que se aporta de pronto es que el concepto de Justicia tal cual no existe, a causa de que la equidad, — el justo en el caso concreto y entre particulares, se queda sobresaliente por encima de aquella «universalidad» tradicional.

Por consecuencia, determinar lo qué corresponde a cada uno de los miembros de la sociedad política así como sus límites de acción, — además de la injerencia normativa respecto a la promoción de comportamientos, hacia la búsqueda de lo mínimo existencial de arreglo social —, es la medida y función predeterminadas no por el derecho tal cual, sino que por el sistema jurídico que se llama derecho, sin más.

Todo el discurso iusnaturalista está en función del sentido de lo natural, desde el punto de vista ético-moral, a través de la moralidad que, en caso, es la moral legalizada por el ordenamiento jurídico como estatuto. Dicho de otro modo, iusnaturalismo cosmopolita “es un acto que no envuelve doctrina. No dice todavía nada sobre el ser: sólo establece una manera de enfrentarse al ser. El principio que hemos de recuperar se halla en el principio. La asunción total de la filosofía nos obliga a reseguir su camino histórico, no para que resalte la genealogía de las ideas, sino para llegar a la génesis.”<sup>771</sup>

De cerca, ciencia, cátedra y doctrina de Filosofía del Derecho se confunden con las funciones del derecho como ciencia jurídica racional y coactiva. Se refiere al saber para conocer, ya que se trata del universo del ser, es decir, la libertad del

---

<sup>771</sup> NICOL, Eduardo: La reforma de la filosofía. México: Fondo de Cultura Económica, 1980. p. 38

hombre es que crea la existencia de las cosas, a pesar de cualquier esencia que se les pueda por anticipación verificar.

En verdad, el hombre con su existencia no crea esencias, pues que la finalidad no es dar aval a su creación racional y empírica y, por lo tanto, poiética. Del mismo modo, no hace falta al derecho recurrir a una fuente externa a la dimensión moral-ética y cultural para ser válido.

Sobre esta instancia, los instrumentos axiológicos están demasiado apartados del universo evolucionista, aunque a este universo cosmopolita se lo tenga como su especial trasfondo.

En una palabra, la Filosofía del Derecho se confunde con la Teoría General del Derecho<sup>772</sup>, a medida que su objeto de análisis y crítica se concentra en torno a la composición del ordenamiento jurídico como Teoría de la norma. También, en torno a la formación del ordenamiento jurídico como Teoría de las fuentes del derecho. Aún, en torno a la unidad del ordenamiento jurídico como Teoría de la validez del derecho y de la norma fundamental. Más aún, en torno al postulado de la plenitud del ordenamiento jurídico, respecto a los problemas de las lagunas y de su integración; o a la cohesión y coherencia del ordenamiento jurídico en torno a los problemas de las antinomias y criterios propuestos para su eliminación; y, por último, en torno a las relaciones entre los diferentes ordenamientos jurídicos.<sup>773</sup>

---

<sup>772</sup> El problema de la validez constituye el núcleo de las investigaciones dirigidas a precisar en qué consiste el derecho como regla obligatoria y coactiva, cuáles son las características peculiares del ordenamiento jurídico que lo hacen diferente de otros ordenamientos normativos (como el moral), y, por tanto, no los fines que deben realizarse, sino los medios dispuestos para el logro de esos fines, o el derecho como instrumento para la realización de la Justicia. De aquí nace la filosofía del derecho como *teoría general del derecho*." BOBBIO, Norberto: Teoría general del derecho. Trad. Eduardo Roza Acuña. Madrid: Debate, 1993. p. 38

<sup>773</sup> "El carácter de plenitud, también denominado como integridad, trataría de responder a la pregunta si el Ordenamiento jurídico es completo, es decir, si es capaz de dar solución a todos los problemas que entran dentro de su ámbito. Según Bobbio, "un ordenamiento no tiene que ser necesariamente completo, porque la plenitud deriva de la norma general excluyente o norma de clausura, que en la mayor parte de los casos — excepto en Derecho penal — no existe". No obstante, parece necesario hacer dos precisiones conectadas con la distinción que hace Bobbio entre lagunas del Ordenamiento y lagunas de la ley. En primer lugar, es evidente que no es lo mismo entender la plenitud en sentido absoluto o en sentido negativo. Desde el primer punto de vista, la plenitud llevaría aparejada la existencia de normas que solucionasen, por decirlo de alguna manera, todos los problemas. El segundo punto de vista admitiría la inexistencia de normas específicas en la solución de determinados problemas, pero (...) la existencia de mecanismos para integrar estos problemas dentro del Ordenamiento. Creo que desde esta perspectiva si es posible hablar de plenitud. La segunda precisión está también orientada hacia el concepto de plenitud y su relación con el Derecho. Ciertamente, cuando hablamos de plenitud estamos haciendo referencia a un supuesto carácter del Ordenamiento, por lo que su significado sólo podrá proyectarse en el ámbito de validez de éste, lo que no tiene un reflejo preciso en una norma, habrá que analizar los distintos mecanismos que el Ordenamiento posee para su integración, pero, si una vez aplicados estos mecanismos el Ordenamiento jurídico no da soluciones, esto no tiene porqué significar su no plenitud. En estos casos estaremos en presencia de problemas que no son relevantes en el mundo del Derecho. La concepción del Derecho como Ordenamiento implica el que éste se extienda sobre toda la problemática que surge en las relaciones sociales o derivada de las conductas de los individuos. Existen zonas donde el Derecho

En contraargumento, se sostiene que iusnaturalismo y iuspositivismo están más allá de la división Derecho Natural y Derecho Positivo, a causa de que evolucionismo y cosmopolitismo comparten planos iusfilosóficos distintos. Respecto lo primero, *physis* y *nomos* son las fuentes de conocimiento: el misterio de la vida o sentido de la vida. Respecto lo segundo, lo *natural* y lo *moral* son las fuentes del saber y, en este caso, ya están encajados desde el interior de la coherencia Orden de mundo (cuerpo) y ordenamiento de vida (alma).

Parece muy importante identificar los sitios y sus elementos para que no se crea distorsiones en términos de revisión iusfilosófica. Es decir, la Filosofía del Derecho se reduce «a qué sirve», según el carácter superficial del «ordenamiento jurídico», luego, a menudo se corona el «escepticismo radical» (el derecho no tiene fundamento) o el «escepticismo moderado» (el derecho es «camaleón», así que es conforme se lo presta su entorno y su tiempo).

El estatuto y el quehacer iusfilosóficos se distinguen desde estos dos principios, evolucionista y cosmopolita, así que si se esmera la crisis del derecho en el contemporáneo, el nihilismo jurídico, de hecho es sólo el reconocimiento de esta paradoja que, por obvio, no tiene la pretensión de solucionarse bajo el perjuicio de no existir.

Desde este marco, la condición consagrada por el modelo de pensamiento y acción de la secularización moderna está en su conversión metafísica que, en realidad, la «ontología del hombre o la nueva ontología», es el único aspecto de la herencia moderna que se torna casi imposible superar, aunque en la actualidad la prueba sobre Dios se ha convertido relacional a través de los principios cristocéntricos y trinitarios, es decir, el personalismo y la filosofía de la laicidad como fuente de derecho, ahora no sólo cosmopolita, sino que evolucionista.<sup>774</sup>

---

no debe entrar y no entra, así como espacios donde el Derecho no ha entrado por ser éstos novedosos. Si estos espacios no pueden integrarse en otras normas, ciertamente se tratará de problemas que, hasta que el Derecho cambie, no tiene relevancia jurídica, aunque le puedan tener desde el punto de vista ético o social.” BOBBIO, Norberto: El positivismo jurídico. Trad. Rafael de Asís y Andrea Greppi. Madrid: Debate, 1993. p. 243

<sup>774</sup> “Dios creó la materia, lo corpóreo, con sus propiedades intrínsecas y esenciales. Y podemos partir de que la creó informe, pero con capacidad para especificarse e individualizarse en cosas concretas. Y le comunicó el movimiento, le dio el primer impulso, la puso en acto. Y ya no hizo más. Dejó que esa materia empezara a actuar según su modo de ser y de operar. Y como ese operar era contingente, es decir, libre en su línea de materialidad, todo lo que devendría de su moverse, por ser contingente, devendría por azar. El **macrocosmos**. Dios había planteado un universo bueno y hermoso, pero en ese plan entraba que la misma materia se lo realizara con sus modos, sin que El tuviera que intervenir en lo que ella tenía poder para realizarlo. Es decir, le dio virtualidad para que, con el tiempo que la misma materia se tomara, le fuera construyendo para por parte el universo. Y así, lo que en un principio eran solo los «cuantos» de materia, mediante sus fuerzas, su poder de atracción y repulsión, su capacidad de combinarse, fuera dándole átomos, moléculas, cuerpos hechos y derechos, que por azar se concertarían culminando con estrellas, cúmulos, nebulosas, galaxias... Es lo que Dios

Bajo el punto de vista cosmopolita, el sentido de dogmático o escéptico pierde fuerza, además del hecho del acercamiento del iusnaturalismo del estatuto filosófico. Lo que pasa es que las maniobras para concertar el sentido de validez y legalidad del ordenamiento jurídico exigen soluciones que están afuera de sus mecanismos de ajustes y principios de fundación. Todos los conciertos son de orden del político a medida que se debe llevar en cuenta el problema de ajuste desde el caso concreto. Y esto es tan reconocido que se suele mesclar las perspectivas de ciencia (estatuto) y jurisprudencia (quehacer) jurídicos<sup>775</sup>, pues que

---

había planeado como «*primum in intentione*». Pero para la ejecución no había intentando o planeado que las piezas se movieran de una manera determinada, sino a su libre manera; ni había señalado el momento de realización, sino en la oportunidad que las mismas cosas se irían creando. **Que es como decir que, para Dios eran conocidos los fines, pero no lo eran los modos y los tiempos de llegar a ellos.** Para Dios pues todo era azar. Y por tanto la previsión divina de los fenómenos del cosmos era, criaturas inteligentes. Tendría de ello una ciencia de predicción de futuros contingentes mucho más perfecta que el de todos los sabios de la tierra; pero, aunque más perfecta, no podía ser más que conjetural. Y en el *microcosmos*, igual. Una vez formadas las piezas corpóreas compactadas en innumerables corpúsculos (moléculas de infinita variedad, átomos con sus electrones, núcleos con sus protones, neutrones, neutrinos, quarks...) se moverían con velocidades casi lumínicas intercambiándose energías indeterminadamente, en un desconcertado concierto que haría imposible seguir sus rutas libres, y escondiendo los infinitos efectos que de todo ello podría devenir. **De ahí el que la ciencia creara el «principio de indeterminación, que también llamarían de «incertidumbre».** Como todo ese obrar entre distancias infinitesimales era asimismo contingente o libre, se llamaría indeterminación por parte del suceso o fenómeno en sí, pero se llamaría o sería incertidumbre por parte de cualquier ojo o mente que le diera por observarlo. Y por tanto, incertidumbre, conjetura, azar, para el mismo Dios. Dios se había creado ese mundo así; y el mismo Dios quiso que también para El hubiera incertidumbre, aceptó para sí el tener que verlo o conocerlo solo conjeturalmente, solo son lo que da de sí el azar. Y entre los cuerpos cósmicos había de llegarse a uno que sería o se llamaría el planeta Tierra. O así: Dios planeó como un fin particular que existiera el planeta Tierra. Pero que llegara por el obrar contingente de las cosas del cosmos, a las cuales había dotado de virtualidad o poder para que se verificara por azar. Las cosas lograrían antes otros muchos efectos, pero a fuerza de numerosos azares el planeta Tierra había de llegar. Tardaría edades incontables: pero el azar no tenía prisa: y aún menos prisa tenía Dios, puesto que para El los tiempos no cuentan. Y después de muchos sudores cosmológicos el planeta Tierra llegó. Pasmó de criatura, prodigio de policromía, abierto a mil hermosuras, fértil, exuberante, reverbero de la sabiduría del Creador y pedestal magnífico de su gloria. Planeta Tierra. Para nosotros, seres cósmicos ínfimos, mueso y muestrario de la Creación. Dios podía entretener sus ocios divinos mirándose en el espejo de sus aguas, recrearse en el frescor de sus sombras, en la altivez de sus montañas, en la distribución de sus fuentes, en el ingenioso serpenteo de los ríos, en los dorados horizontes del crepúsculo, en las alegrías del amanecer. Planeta Tierra, maravillosa síntesis del universo entero, y fruto lustroso y ubérrimo que el azar conseguía tras largos y oscuros tiempos y laboriosos trabajos. Planeta Tierra, prodigioso y acabado escenario para recibir y contener lo más grande: La VIDA en sus variadas manifestaciones.” [letra negrita añadida] FEBRER, Mateo: Libertad humana y previsión divina. Barcelona: Instituto de Teología y Humanismo, 1992. p. 222-223

<sup>775</sup> “La ciencia del derecho dirige su atención al contenido abstracto de las directivas y no a las realidades del derecho en acción. Dicho estudio apunta: a) descubrir el contenido ideal — podríamos también llamarlo ideología — que funciona como esquema de interpretación para el derecho en acción; y b) a exponer esta ideología como un sistema integrado. Puesto que la ciencia del derecho se ocupa de normas, puede ser denominada normativa, pero es menester evitar confusiones acerca de esta expresión (...) las proposiciones cognoscitivas no pueden, naturalmente, consistir en normas (directivas). Tienen que consistir en aserciones, aserciones referentes a normas son “derecho vigente”. EL carácter normativo de la ciencia del derecho significa, por lo tanto, **que se trata de una doctrina referente a normas, y no de una doctrina compuesta de normas**, sino establecer que ésta son “derecho vigente”. **La ciencia del derecho es normativa en cuanto descriptiva de normas y no en cuanto expresiva de ellas. La ciencia del derecho, sin embargo, no puede nunca separarse de la sociología jurídica.** Aunque aquélla se interesa en la ideología, ésta es siempre una abstracción de la realidad

se evidencia que la ciencia jurídica no sólo opera en el ámbito lógico-deductivo, sino que también en el prudencial, en el ámbito de las probabilidades.

De otro lado, el sentido de la actitud filosófica, dogmática y escéptica es ficcional.<sup>776</sup> Esta división es meramente alusiva, así que la actitud es siempre escéptica y, luego, el argumento dogmático, como el escéptico o hasta mismo el relativo, es una forma de expresión de las ideas, no el bloque duro de ellas, situación que es expresión del rasgo de la razón doble y sus consecuencias.<sup>777</sup>

De todas formas, el grave del escepticismo es que, a pesar de sus críticas loables, encaja el derecho como sistema cerrado de normas: concentra el esfuerzo intelectual en el criterio de la validez de estas normas, lo que descarta el apoyo de la tradición del «derecho justo y correcto», la cual se toma fatalmente «irracional».

Dicho de otro modo, el criterio de la validez imposibilita la mínima elaboración del estatuto iusfilosófico, pues que se involucra en el sentido de la obligatoriedad jurídica, lo que poco contribuye con la experiencia jurídica que, en razón de la toma sesgada del «escepticismo radical» (el derecho no tiene fundamento) o del

---

social. Aun cuando el jurista no se ocupa del nexo que conecta la doctrina con la vida real, este nexo sin embargo existe. Se encuentra en el concepto de “derecho vigente” que, ... es parte esencial de todas las proposiciones doctrinarias. Porque este concepto, de acuerdo con nuestro análisis provisional, alude a la efectividad de las normas en tanto que constituyen un hecho social. Además, una ciencia del derecho que no hace cargo de la función social de éste tiene que resultar insatisfactoria desde el punto de vista del interés en predecir las decisiones jurídicas... el conocimiento de las normas primarias del ajedrez sólo posibilita la predicción del curso de una partida dentro de un cuadro muy amplio. Ocurre así porque los jugadores no están únicamente motivados por las normas del ajedrez. También los motiva, por ejemplo, el fin que persiguen al jugar y las proposiciones teóricas del ajedrez sobre las consecuencias que tienen las movidas hechas de acuerdo con las reglas del juego. **Lo mismo pasa con el derecho. El juez no está motivado exclusivamente por las normas jurídicas, lo está también por fines sociales y por la captación teórica de las conexiones sociales relevantes para el logro de aquellos fines. Por esta razón se ha reclamado a la ciencia del derecho, especialmente en tiempos recientes, que dirija su atención a las realidades de la vida social. Esto demuestra, además, que los límites entre la ciencia del derecho y la sociología jurídica no son claros, sino que descansan en una diferencia relativa de enfoque e interés.** [letra negrita añadida] ROSS, Alf: Sobre el derecho y la Justicia. Trad. Genaro R. Carrió. 4 ed. Buenos Aires: EUDEBA, 1974. p. 20

<sup>776</sup> Tomar en serio el cerne de la constante «oscuridad» que impide superar lo tradicional, que lo antecede y que hoy no complace situarse a contento y a gusto en términos de lectura de la realidad y planteamiento de conocer y saber, es invitación para cuestionar la «razón doble», el «saber relevo» y el «hombre paradoja tradicional». De todas formas, no se trata de recuperar argumentos «escépticos o dogmáticos», sino que arreglarlos bajo interacción desde la idea de hombre que cultiva su paradoja y, luego, reconoce que disponer la sabiduría es, justamente, cultivar esta intensidad desde sus inúmeras configuraciones y solicitudes. La actitud escéptica o dogmática es una cuestión de posicionamiento temático: lo que se tiene por escéptico puede convertirse en dogmático. El hombre ante su humanidad es infinitamente «espíritu» que se conforma y se siembra infinitas y borrosas formas.

<sup>777</sup> “... Sólo se puede aprender a filosofar, es decir, a ejercitar el talento de la razón siguiendo sus principios generales en ciertos ensayos existentes, pero siempre salvando el derecho de la razón a examinar esos principios en sus propias fuentes y a referendarlos o rechazarlos.” KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL MÉTODO, Capítulo III, “La arquitectónica de la razón pura”, A 838/ B 866], p. 651



«escepticismo moderado» (el derecho es «camaleón», suele dedicarse a las «decisiones jurídicas» singulares, pues que la posición «iusnaturalista» o «iuspositivista» se torna, epistemológicamente, indiferente para el escéptico, es decir, el eje es que el derecho se preforma según la realidad tal cual, donde el «deber ser» poco o nada interfiere: el derecho tiene más sentido en el plan prescriptivo de la experiencia jurídica.

Por lo tanto, iusnaturalismo cosmopolita significa la fuente de ciencia jurídica y, luego, fuente de ordenamiento. Las elucubraciones y especulaciones respecto a la validez y legalidad sobre la coherencia interna del orden jurídico y sus instrumentos de actuación reciben forma y formato a través de estas justificaciones, así que más importante que fuentes exotéricas, de justificación del cumplimiento estatal y obediencia civil<sup>778</sup> de las normas jurídicas, se pone relieve los principios fundadores de la propia existencia del ordenamiento, los cuales facilitan que esta obligatoriedad se asuma cosa lícita e inculcada por todos como inexorable, son las fuentes esotéricas, o sea, los valores morales propios de la sociedad y cultura que el.

De modo crucial, no es que haya concordia, aunque ficcional, entre la ley natural y la ley civil como historia de Derecho Natural, sino que la conciencia y acción de la moralidad no disuene, por integral, de la conciencia y acción de la trama de relación entre los hombres que participan de esta formación jurídica.

De hecho, el principio es que, aunque el derecho sea siempre mínimo y retrasado ante los sucesos de la vida y de la experiencia humana, al menos que él garantice, por igual, el mínimo de estabilidad posible en torno de derechos civiles y políticos, con muchísima más contundencia, y luego, en torno de derecho económicos y sociales, lo que sea posible desde ahí, además de la garantía de la desobediencia civil.<sup>779</sup>

---

<sup>778</sup> “El respeto por la ley es una condición indispensable para la existencia de cualquier orden social tolerable. Cuando un hombre considera injusta una ley determinada, tiene el derecho, y a veces al deber, de hacer lo posible porque se cambie, pero sólo en casos muy raros tendrá justificación para violarla. No niego que hay situaciones en que es un deber violar la ley; es un deber cuando un hombre esté profundamente convencido de que obedecer sería un pecado. En este caso se encuentran los que se niegan a ir a la guerra por razones de conciencia. Aunque estemos de acuerdo con el dictado de su conciencia. Los legisladores prudentes evitan en lo posible promulgar leyes que obliguen a los hombres escrupulosos a escoger entre el pecado y lo que legalmente es un delito... Por tanto, aunque **la obediencia de la ley no es un principio absoluto**, es un principio al cual debe darse gran importancia, y al cual debería admitirse excepciones sólo en raros casos y, aun así, después de un detenido estudio.” [letra negrita añadida] RUSSELL, Bertrand: Autoridad e individuo. Trad. Mrgara Villegas. México: Fondo de Cultura Económica, 1949. 127 p.

<sup>779</sup> “(...) **el problema de la desobediencia civil es una causa instrumental primordial para verificar cualquier teoría sobre el fundamento moral de la democracia.** (...) la desobediencia civil **es una actividad política**, no sólo en el sentido de apuntar a la mayoría que detenta el poder político, sino también por ser una actuación regida y justificada por principios políticos, o sea, por los principios de Justicia que rigen generalmente

En definitiva, si el iusnaturalismo cosmopolita es un discurso metaético,<sup>780</sup> es porque está para elaborar valores que den lo mínimo de coherencia respecto a la legalidad de las normas. Así que se convierte equivocado aplicarle la condición de estatuto y, luego, de dogmática jurídica en el sentido de que no se negocia sus dogmas de formación y extensión formal-jurídico.

Respecto al sentido formal-jurídico, lo que ha reconocido los contemporáneos como ícono de la crisis, no suele ser sólo lo dogmático. Todo lo contrario. En este caso, se puede ser escéptico o, hasta mismo, se puede engendrar justificantes que se ponen en término medio entre estas dos parejas, como el relativismo jurídico.<sup>781</sup>

---

la Constitución y las instituciones sociales. El justificar la desobediencia civil no se apela a principios de moralidad personal o doctrinas religiosas, aunque pueden coincidir con las propias reclamaciones y respaldarlas; y ni qué decir tiene que la desobediencia civil no puede basarse solamente en el interés de un grupo o de una persona. En su lugar, **se invoca la concepción común de Justicia, inherente al orden político. Se supone que en un régimen democrático medianamente justo existe una concepción pública de la Justicia**, con arreglo a la cual los ciudadanos ordenan sus asuntos políticos e interpretan la Constitución. La violación persistente y deliberada de los principios básicos de esta concepción durante un periodo prolongado de tiempo, especialmente la infracción a la igualdad de libertades fundamentales, invita a la sumisión o a la resistencia. (...) Otro aspecto de **la desobediencia civil es el ser una actividad pública**. No sólo apunta contra principios públicos, sino que además se realiza públicamente. Se emprende de manera abierta y se anuncia oportunamente; no es una actividad clandestina y secreta. (...) La desobediencia civil es pacífica por otra razón. Expresa una desobediencia a la ley dentro de los límites de la fidelidad a ésta, aunque situada en el extremo de dicha fidelidad. Se infringe la ley, pero se expresa la fidelidad a ella con carácter público y no violento de la actuación, con la disposición a aceptar las consecuencias legales de la propia conducta. Esta fidelidad a la ley ayuda a manifestar a la mayoría que dicha actuación es, en sentido político, verdaderamente consciente y sincera, y que con ella se quiere apelar el sentido de Justicia del público. (...) Una Teoría de la Justicia debe determinar, desde su punto de vista, el trato que ha de darse a quienes discrepan de ella. El fin primordial de una sociedad bien organizada, o de la que tiene **un régimen próximo al ideal de Justicia, consiste en preservar y consolidar las instituciones de Justicia**. Si se niega a una religión su expresión plena, la razón probable de tal decisión es que esa religión vulnera la igualdad de libertades. En general, el grado de tolerancia otorgado a las concepciones morales opuestas depende de la medida en que pueden admitirse, en plano de igualdad dentro de un sistema justo de libertades.” [letra negrita añadida] RAWLS, John: Teoría de la desobediencia civil. En: DWORKIN, Ronald: La filosofía del derecho. Trad. Javier Sainz de los Terreros. México: Fondo de Cultura Económica, 1980. p. 170, 171-175 y 177-180.

<sup>780</sup> “(...) La idea según la cual el vehículo para la fijación de la naturaleza como intención es el juicio reflexivo no aparece todavía en los escritos de la historia de los años ochenta; la idea aparece en la segunda parte de la *Crítica del juicio*. **La oposición entre cultura y civilización la expone Kant por primera vez en la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. Según lo dicho en ese lugar, la moralidad pertenece a la cultura, mientras que el desarrollo multilateral de las capacidades humanas y con él el desarrollo de la moral, pertenece a la civilización.**” [letra negrita añadida] HELLER, Ágnes: Crítica de la Ilustración: las antinomias morales de la razón. Trad. Gustau Muñoz y José Ignacio López Soria. Barcelona: Ediciones Península, 1984. p. 31

<sup>781</sup> “(...) Llamadas escuelas críticas tiene como creencia fundamental la de que las normas jurídica no constituyen proposiciones universales, necesarias o, siquiera, políticamente neutras. Por lo que, antes de nada, es necesario comprender el funcionamiento del derecho (y del saber jurídico) en sociedad, para revelar sus compromisos sociales y políticos, como la violencia y discriminación que le son inherentes. (...) La **CRÍTICA DEL DERECHO** o (**CRÍTICAL LEGAL STUDIES; KRITISCHE JUSTIZ; CRÍTICA DEL DIRITTO**)... El primer aspecto lleva a una nueva preocupación por comprender cómo el derecho crea sistemas de clasificación y de jerarquización, normas e imágenes, que condicionan, e incluso instituyen relaciones de poder en la sociedad. Se trata de las escuelas de «crítica del derecho» (**critique du droit, critical legal studies, Rechtskritik**), que se desarrollan sobre todo en Francia, en los Estados Unidos y en Alemania a partir de mediados de los años

De todas formas, el discurso iusfilosófico asume, de acuerdo con el carácter del problema jurídico, el argumento escéptico, dogmático o relativista, aislados o mezclados entre sí que, inmediatamente, se convierten formas de saberes.

Sobre el saber iusnaturalista cosmopolita dogmático, la creencia es que la ciencia jurídica está edificada, no por un enlace entre *physis* y *nomos*, desde normas universales y generales, las cuales fijan cimiento en «verdades», de entre muchas, la principal es la unidad de la ciencia jurídica,<sup>782</sup> la realización de su estatuto está a la condición de que su “entendimiento siempre busca formar una unidad en todas las cosas y tender al máximo.”<sup>783</sup>

Resulta que las fuentes de la ciencia jurídica están en el monopolio racional del poder del Estado respecto al uso de la coacción, así que el ordenamiento jurídico, como universal y abstracto, es escudriñado desde la «norma fundamental» y la «jerarquía piramidal» de las normas jurídicas o «principios jurídicos suprapositivos».<sup>784</sup> Por efecto, el discurso iusnaturalista, desde la Filosofía del

---

setenta del siglo XX. Aunque los movimientos de la crítica marxista del derecho, puede encontrarse para ellos una inspiración más específica en el pensamiento de la Escuela de Frankfurt que, en los años sesenta, comenzó a desmontar de forma bastante sistemática los presupuestos ideológicos de la cultura (entendida en su sentido más amplio, desde la música hasta el sentido común) del mundo occidental. En el plano más específicamente político, la Escuela de Frankfurt procuró identificar las raíces más profundas del modelo occidental de relaciones de poder, tales como los sistemas de conceptualización y de clasificación, las modalidades de la comunicación, los modos de producción del saber, la geometría de los afectos, la organización familiar, el sistema escolar, etc. Todos estos niveles de producción del poder son concebidos como artefactos culturales, es decir, como producto de una organización (o «construcción») «local» de la realidad social llevada a cabo por grupos sociales en un cierto momento histórico. También el derecho es el resultado de una producción arbitraria, local, histórica, de grupos sociales. Pero, más allá de eso, también es un instrumento de construcción de representaciones (el sujeto de derecho, el contrato, la propiedad, el Estado), de categorías (el loco, el criminal, la mujer, el negro) y de las jerarquías sociales correspondientes. La función crítica del derecho es, por un lado, desvelar el subconsciente social que está en la raíz de las representaciones jurídicas, **desmitificando los puntos de vista de que el derecho es un orden racional, neutro y fundado objetivamente en la realidad social (es decir, en la naturaleza de las cosas). Pero, por otro lado, compete la crítica del derecho revelar los procesos por medio de los cuales éste colabora en la construcción de las relaciones de poder.** El modo en que, por ejemplo, contribuyó a crear la imagen social de la mujer — como ser débil, menos capaz y subordinado — que fundamenta los procesos sociales de discriminación social. O el modo en que contribuyó a crear la realidad social del «loco» o del «criminal» y los procesos sociales de su marginalización. (M. Foucault). O, finalmente, la manera de fijar la atención en la coerción jurídica y estatal (es decir, la idea del centralismo del derecho y del Estado), que oculta la violencia de las normas «suaves» de conducta como la familia, los círculos de amistades, el entorno efectivo, el saber, la asistencia jurídica.” [letra negrita añadida] HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 228: 233;234

<sup>782</sup> “(...) antes de convertirse en conceptos filosóficos, el uno, la unidad, la totalidad constituyen nostalgias que se revelan en mitos.” ELIADE, Mircea: Mefistógeles y el andrógino. Trad. Fabián García-Prieto. Madrid: Guadarrama, 1969. p. 67

<sup>783</sup> KANT, Immanuel: Lecciones sobre la filosofía de la religión. Trad. Alejandro del Río y Enrique Romerales. Madrid: Ediciones Akal, 2000. p. 64

<sup>784</sup> “Mientras se contraponga, sin género alguno, de mediación dialéctica entre ambos, **el derecho y el poder de voluntad del Estado, no podrá comprenderse de modo cabal ni lo específico del derecho ni lo**

Derecho, se encarga de la función de ajustar estos valores científicos con los valores que se manifiestan en torno a las relaciones que, luego, asumen juridicidad. En términos sencillos, la función es dar coherencia al proceso continuo de adaptación y acoplamiento de la ciencia jurídica y las vicisitudes de lo diario.

En cuanto al saber iusnaturalista cosmopolita escéptico<sup>785</sup> — que suele ser apuntado como opositor al dogmático —, obra con el elemento de la «precariedad»

---

característico del Estado y, por consiguiente, tampoco la relación que existe entre uno y otro. Son, sobre todo, incomprensibles la validez y la positividad del derecho sin una correlación entre el Estado y el Derecho. Hay que concebir al Derecho como la condición necesaria del Estado actual y asimismo, al Estado como la necesaria condición del Derecho del presente. Sin el carácter de creador de poder que el derecho entraña no existe ni validez jurídica normativa ni poder estatal; pero sin el carácter de creador de derecho que tiene el poder del Estado no existe positividad jurídica ni Estado. La relación entre el Estado y el Derecho no consiste ni en una unidad indiferenciada ni en una irreductible oposición. Por el contrario, esa relación debe ser estimada como una relación dialéctica, es decir, “como relación necesaria de las esferas separadas y admisión de cada polo en su opuesto.” (...) **Decir que la voluntad del Estado es la que crea y asegura el derecho positivo es exacto si, además, se entiende que esa voluntad extrae su propia justificación, como poder de principios jurídicos suprapositivos.** En este sentido, el derecho es la forma de manifestación éticamente necesaria del Estado. La voluntad del Estado debe ser concebida como una indubitable realidad social existencial. Por eso, precisamente, no puede ser una voluntad libre de normas, lo que sólo podría encontrarse en todo caso en el reino animal, sino que, como cualquier otra voluntad humana, hay que considerarla como un ser formado por normas, que no puede sustraerse a las exigencias, variables según el grado de cultura, que plantean las condiciones de la vida en la sociedad. El problema cardinal, pues, de la Teoría del Estado, el de la relación entre voluntad y norma, sólo puede resolverse, con respecto a la creación jurídica soberana, concibiendo a la voluntad del Estado, también desde el punto de vista de la ciencia de la realidad, como una unidad dialéctica de aquellas dos. La autoridad de la voluntad soberana del Estado, su cualidad de poder “supremo” se base en su legitimidad.” [letra negrita añadida] HELLER, Hermann: Teoría del Estado. Trad. Luis Tobío. México: Fondo de Cultura Económica, 1983. 341 p. 209-210

<sup>785</sup> “El escepticismo como visión filosófica, y no como serie de dudas concernientes a las creencias religiosas tradicionales, tuvo sus orígenes en el antiguo pensamiento griego. En el periodo helenístico, las diversas observaciones y actitudes escépticas de los primeros pensadores griegos se desarrollaron en un conjunto de argumentos para establecer si 1) **no era posible ningún conocimiento**, o 2) **si la evidencia era insuficiente e inadecuada para determinar si era posible algún conocimiento**, y, por tanto, que había que suspender el juicio sobre todas las cuestiones relativas al conocimiento. La primera de estas opiniones es llamada **escepticismo académico**; la segunda, **escepticismo pirroniano**. El **escepticismo académico**, llamado así porque fue formulado por la Academia Platónica en el siglo III a. C., se desarrolló a partir de la observación socrática. “Sólo sé que no sé nada”. Su formulación teórica se atribuye a Arcesilao, c. 315c241 a. C., y a Carnéades, c. 213-129 a. C., que elaboraron una serie de argumentos dirigidos básicamente contra las afirmaciones de conocimiento de los filósofos estoicos, para mostrar que no podía conocerse nada. Tal como estos argumentos han llegado hasta nosotros, especialmente en los escritos de Cicerón, Diógenes Laercio y San Agustín, el objetivo de los **filósofos escépticos académicos** era mostrar, mediante un grupo de argumentos y acertijos dialécticos, que los **filósofos dogmáticos** (es decir, los filósofos que aseguraban conocer *alguna* verdad acerca de la verdadera naturaleza de las cosas), no podían conocer con absoluta certidumbre las proposiciones que afirmaban conocer. Los académicos formularon una serie de dificultades para mostrar que la información que obtenemos por medio de nuestros sentidos puede ser engañosa, que no podemos estar seguros de que nuestro razonamiento es fidedigno, y que no poseemos criterios ni normas garantizadas para determinar cuál de nuestros juicios es verdadero o falso. **El problema básico en cuestión** es que cualquier proposición que equivalga a aseverar algún conocimiento acerca del mundo contiene ciertas afirmaciones que van más allá de los informes puramente empíricos de lo que nos parece que se trata. Si poseyéramos algún conocimiento, esto significaría para los escépticos que conocíamos una proposición, aseverando alguna afirmación no empírica, o transempírica, de la que estábamos seguros que no podía ser falsa. Si la proposición pudiera ser falsa, entonces no merecería el nombre de conocimiento, sino tan sólo el de opinión, es decir, que así podría ser. Y como la evidencia de cualquier proposición semejante estaría basada,

y, muchas veces, de la «duda» para justificar los criterios de sometimiento de los fallos, lagunas o antinomias del ordenamiento jurídico sobre su ciencia, además del ordenamiento jurídico, desde sus reglas y normas jurídicas, frente a los casos concretos desde la perspectiva que tome el privilegio, también, de «*lo cotidiano y flexible como universo simbólico respecto lo jurídico*».<sup>786</sup>

---

según los escépticos, en información sensorial o en razonamiento, y como estas dos fuentes hasta cierto grado no son dignas de fe, y como no existe o no se conocen ningún criterio último o garantizado del verdadero conocimiento, entonces siempre queda alguna duda de que cualquier proposición no empírica o transempírica sea absolutamente cierta y por ende constituya un conocimiento verdadero. Como resultado, **los escépticos académicos dijeron que nada es cierto. La mejor información que podemos obtener sólo es probable.** Y debe juzgarse de acuerdo con las probabilidades. Por consiguiente, **Carnéades desarrolló un tipo de teoría de la verificación y un tipo de probabilismo un tanto similar a la teoría del “conocimiento” científico de los pragmáticos y positivistas de hoy.** [letra negrita añadida] POPKIN, Richard Henry: La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza. Trad. Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1983. p. 11-12

<sup>786</sup> “El **derecho de lo cotidiano** es característico de esta constelación fragmentada en sistemas jurídicos autónomos. La vida cotidiana constituye, de hecho, un mundo de múltiples niveles y formas de organización; se trata de una organización al mismo tiempo no elabora (espontánea) y dada por sentada (*taken for granted*)... La vida cotidiana (*everyday life*) constituye el más auténtico (justamente porque es espontáneo, no mediatizado por proyectos culturales plurales, enraizado en las condiciones concretas de la existencia), real y efectivo de los mundos. Las normas de él se derivan y que dan forma (mejor de lo que dirigen) a los comportamientos constituyen el más auténtico y efectivo derecho, justamente porque es aproblemático (*taken for granted*) y perfectamente adecuado a las situaciones dadas.” (...) El **derecho como universo simbólico**. Para las corrientes posmodernas es muy importante la conciencia de que la producción de los resultados de los saberes (y también del saber jurídico) no es fácilmente imputable sólo a la reflexión o a las intenciones de los que los cultivan. Cada saber es el producto de una práctica específica (o «local») de la cual forman parte prejuicios, tradiciones intelectuales, redes de comunicación, finalidades prácticas, pequeños conflictos simbólicos o socioprofesionales. Todo esto le es específico y condiciona sus resultados. Es inútil, por tanto, ver tras los conceptos teorías y propuestas de acción formuladas por un saber, algún tipo de racionalidad superior; como también es inútil creer excesivamente en la eficacia externa (es decir, sobre la realidad) de sus propuestas. (...) La idea de que el **derecho debe ser flexible** ha sido... uno de los tópicos habituales del pensamiento jurídico desde mediados del siglo pasado. Hace más de tres décadas tuvo éxito un libro de un célebre jurista francés, JEAN CARBONNIER, que enfatizaba justamente esta necesidad de superar la rigidez que el normativismo abstracto del legalismo y del conceptualismo había conferido al derecho. Hoy en día, la idea de un derecho flexible tiene otra genealogía intelectual. Se deriva del tópico, claramente posmoderno... del horror a lo «macro» y a lo «general» y de la búsqueda de la pequeña dimensión, de lo particular y de lo flexible. Confluyen aquí, de hecho, dos corrientes centrales de la sensibilidad posmoderna. Por un lado, a la atención a la identidad particular, a la individualidad y a la diferencia, le corresponde el rechazo de la masificación, de la indiferencia y de la generalidad. Ambas cosas alcanzan de lleno la política del derecho de las últimas décadas. Ésta estaba dominada por la idea de generalidad de las soluciones. Por razones de economía, ya que la definición genérica de los regímenes jurídicos es más económica desde el punto de vista de la comunicación, al eximir del establecimiento de múltiples regímenes particulares. Pero, sobre todo, por razones político-ideológicas, principalmente por entenderse que el régimen democrático tenía como primer corolario la generalidad de las leyes, al pensarse que ésta era la única forma de garantizar un tratamiento igualitario y no discriminatorio. Por otro lado, la propuesta de un derecho flexible se relaciona también con el impacto que está teniendo en la teoría de las organizaciones la idea de sustituir la estructura burocrática por algo más maleable y productivo; la organización flexible. El más conocido divulgador de estas ideas ha sido el sociólogo ALVIN TOFFLER, el cual, en una serie de *best sellers*, ha diagnosticado los grandes cambios que habrían acompañado el tránsito de las sociedades industriales (correspondientes a lo que se llama la «segunda oleada» de la revolución industrial) a las sociedades «posindustriales» o «comunicativas» (de la «tercera oleada») de nuestros días.” [letra negrita añadida] HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 251-255

En concreto, la postura escéptica suele ser la postura de la duda ante el fenómeno del conocimiento, así que a menudo se confunde el iusnaturalismo filosófico como discurso crítico respecto el derecho positivo, desde esta instancia, lo que es un equívoco.

En primer lugar, a causa de que el discurso crítico iusfilosófico sólo es posible en la dimensión evolutiva, pues que los criterios de fundación de la ciencia jurídica nunca están fuera de ella misma, bajo el hecho de contradicción lógica.

En segundo tópico, a la raíz de esta distinción evolutiva y cosmológica y, luego, de acuerdo con la razón doble, la función del iusnaturalismo cosmopolita es elaborar fuentes de firmeza ideológica y pragmática respecto a la concreción de las normas jurídicas, bajo validez y legalidad. Criticar los criterios del ordenamiento jurídico, desde las fuentes de su ciencia, no es criticar los criterios a través del cual se conlleva el sentido de la *physis*, como naturaleza, lo natural y lo moral desde el interior de toda esta estructura.

En verdad, ocurre que la actitud escéptica no está en contra el saber dogmático, a pesar de operar bajo el principio de la precariedad, es decir, los discursos de orden escéptica no son válidos, como los científicos, de acuerdo con el requerimiento de enunciados generales y abstractos, sino que bajo su poder de producir unos resultados, a pesar del los medios que se manejan. Dicho de otro modo “el «principio de la precariedad de la teoría»... en verdad, no se trata de «principio», sino «maniobra» escéptica sutil respecto a anteponer ante toda «proposición» un «quizás». En efecto, a través de este incremento, asumir inútil la distinción entre superestructura y bases o «sujetos-objetos», a causa de que no hay creencias que estén intrínsecamente fundamentados y tampoco una hacia una estructura inherente, si no se las toma desde «lo existente».

Esto muestra que la teoría se verifica mediante la evidencia de que se disponga públicamente. Entonces, no necesita para su legitimación del auxilio de conceptos de tradición racional o lingüística, tales como significado, interpretación, sinonimia, etc. La «coherencia», como prueba, no exige, por supuesto, no sale, de las creencias tampoco del lenguaje. Una creencia es verdadera porque es coherente con un grupo de creencias y porque tiene su base en una conexión causal con el mundo. En realidad, los “hombres no ignoran en general las causas inmediatas de sus acciones: muy a menudo saben qué combinaciones de deseo, preferencia, creencia y percepción les inducen a obrar del modo en que lo hacen.

En realidad, no todas sus razones son racionalizaciones. Concerniente a las causas más remotas de sus acciones, es decir, a las causas de sus propios deseos, disposiciones y preferencias, tienen a menudo una idea razonablemente precisa de sus fuentes, reconociendo no sólo el poder determinante que tiene en general la educación, el aprendizaje, el entorno y la herencia, sino también el de la influencia específica de este o de aquel elemento de estas fuerzas determinantes.<sup>787</sup> Desde este interior es que las creencias y verdades... no son más propiedad de los enunciados, sino correspondencias a partir del modo sobre el cual las cosas son «existentes»: «la consolidación de la interpretación es una teoría de la verdad; la verdad descansa así, al final, en la creencia y, más al final incluso, en las actitudes afectivas.»<sup>788</sup>

De cualquier modo, la razón como racionalidad epistemológica y metafísica, atraviesa todo proceso de constitución del saber y del conocer contemporáneos. Para así decirlo, el trasfondo *physis versus nomos*.

Al fin y al cabo, la actitud escéptica ante la ciencia jurídica facilita los argumentos y criterios de justificación de la propia actualización y averiguación de los principios y supuestos científicos del «estatuto» ante lo que disciplina, así que lo que se tiene, tradicionalmente, como posturas enemigas en torno al conocimiento jurídico, en verdad, son posturas mutuamente cooperadas. Por otras palabras, desde la actitud escéptica — dicho, nunca puramente escéptica, tampoco la dogmática — es que el contacto del estatuto científico con el quehacer jurídico, aporta los influjos del cambio de conocimiento de la propia ciencia jurídica que, así que los métodos monistas (unidad) y dualistas (hecho↔norma) se ponen al riesgo de métodos plurales o dichos de carácter «multi y trans».<sup>789</sup>

---

<sup>787</sup> STRAWSON, Peter Frederick.: Análisis y metafísica: una introducción a la filosofía. Trad. Nieves Guasch Guasch. Barcelona: Paidós, 1992. p.196

<sup>788</sup> DAVIDSON, Donald. Estructura y contenido de la verdad. En: NICOLÁS, Juan Antonio; FRÁPOLI, María José: Teorías de la verdad en el siglo XX. Madrid: Tecnos, 1997. p. 202

<sup>789</sup> “Y a tono con esta reorganización total del sistema de las “ciencias” y de los saberes humanos, que ha revalorado la importancia y centralidad de la variable del *tiempo*, tanto en la física y la termodinámica, la ciencia política o los estudios de la cultura y la literatura más actuales, la historiografía contemporánea ha comenzado a moverse cada vez más en la línea de superar las limitadas visiones de defender o promover las tan mencionadas “interdisciplinariedad”, “multidisciplinariedad”, “transdisciplinariedad” o “pluridisciplinariedad” — todas ellas simples parches que *no* atacan el fundamento real a superar, al respetar temerosamente la existencia misma de las diferentes “disciplinas” — para acceder a la reivindicación de la necesidad de una nueva visión, otra vez *unidisciplinaria*, de lo social-histórico, visión que se reenlaza directamente con las perspectivas de autores como Fernand Braudel o aún más atrás con el horizonte del propio Marx.” AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio: La historiografía en el siglo XX: historia e historiadores entre 1848 y ¿2025? [S.l.]: Montesinos, 2004. p. 143

En resumen, la misión de la ciencia jurídica, en jaque, se pone más allá de la merma de colmar lagunas<sup>790</sup>, por ejemplo. Desde ahí la incompatibilidad o presencia de los fallos constantes ante esta relación «quehacer jurídico» y «estatuto jurídico» es motivo de crisis del derecho. Entonces, sobre ella se opera la revisión ontológica y tecnológica y, pronto, muchas veces desde factores de actuación compartidos y, luego, comunes<sup>791</sup>, a causa de que la crisis de la arqueología de la ciencia jurídica se torna problema de la arquitectura y estructura de su interior respecto lo exterior que no se lo reconoce válido.

Desde una tercera vía, — y, bajo el reconocimiento de que la actitud dogmática y la actitud escéptica son insuficientes para orientar soluciones al problema de la crisis del derecho —, la iusfilosofía se lo interpone el «relativismo», o sea, el relativismo cosmopolita. A partir de ahí, el precepto es que si el derecho puede asumir algunos sentidos de coherencia, no lo será sólo a través del «estatuto» científico-jurídico, por sus verdades absolutas, oriundas de principios, causas y elementos universales y abstractos. Tampoco desde la toma de la aplicación de la norma en la experiencia jurídica, desde el interior de la ciencia jurídica, sino que por la mezcla de ambas tendencias o saberes, desde las particularidades de espacio y tiempo y, anejo, del específico seno cultural y social que se basan ellos.

De modo análogo, la verdad del relativismo es el pluralismo de la verdad construida por la relación entre los hombres, bajo las determinaciones la situación que están involucrados y, al mismo tiempo, de las condiciones en torno al abanico de posibilidades que se la informa.

Finalmente, la premisa es que cada hombre individualmente considerado, así como cada formación y ciclo cultural particularmente considerado, concierta sus

---

<sup>790</sup> “La ciencia del Derecho tiene que colmar las lagunas, mas no por medio de la negación de los Derecho en todos en los cuales la ley no los confiere, sino mediante afirmaciones en la dirección que el Derecho libre indica. La ciencia debe apartar las partes marchitadas de la ley, y tiene que hacer madurar las partes florecientes. Bien es verdad, que con todo ello cesa de ser por completo “mero conocimiento de lo ya conocido”. Su misión deviene mayor y menos modesta: **la ciencia constituye “descubrimiento de Derecho libre” en cuanto halla y aplica Derecho de la comunidad; y se eleva a creación del Derecho libre en cuanto produce e impone Derecho individual. La ciencia es, pues, auténtica fuente del Derecho, y posee idéntica naturaleza a todas las demás fuentes. La ciencia es *voluntad* como el mismo Derecho.** [letra negrita añadida] KANTOROWICZ, Gertrud: La lucha por la Ciencia del Derecho. Trad. Werner Goldschmidt. En: AA.VV, La ciencia del Derecho. Buenos Aires: Losada, 1949. p. 342

<sup>791</sup> “Se denomina *teoría* incluso a un conjunto de reglas prácticas, siempre que tales reglas sean pensadas como principios, con cierta universalidad, y, por tanto, siempre que hayan sido abstraídas de la multitud de condiciones que concurren necesariamente en su aplicación. Por el contrario, no se llama *práctica* a cualquier manipulación, sino sólo a aquella realización de un fin que sea pensada como el cumplimiento de ciertos principios representados con universalidad.” KANT, Immanuel: Teoría y práctica: en torno al tópico «tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica. Trad. M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1986. p. 3



propios valores que informan las nociones de naturaleza y reglas de existir directamente atrapadas, ambas, al contexto del universo moral. La preocupación con el deber ser y el ser es mediada por la preocupación respecto al colmar coherencia, utilidad y satisfacción desde la dimensión poiética humana:<sup>792</sup> los conocimientos y acontecimientos, religiosos, filosóficos, literarios, arqueológicos, políticos y, en este caso, también jurídicos, se fundan desde un contexto cultural y político, cuya construcción y sentido se elabora conforme el concierto y desconcierto de la labor de los participantes y sus pretensiones de juridicidad. ■

---

<sup>792</sup> “Desde luego, la afirmación de los positivistas de que toda norma debe tener un origen histórico es perfectamente razonable. Pero los positivistas se equivocaban al considerar que tal origen podía determinarse en todos los casos. Esto no es posible, ya que, en muchas ocasiones, el origen se pierde en la niebla de la historia. Solo podemos estudiar las alteraciones que se han producido en el marco de un sistema ya existente, mediante la eliminación de algunas normas y la introducción de normas nuevas, y esto sólo hasta cierto punto, dada la mayor o menor deficiencia de las fuentes de conocimiento. El proceso legislativo es un método para introducir normas nuevas de forma pacífica y psicológicamente efectiva. La teoría voluntarista interpretó erróneamente este proceso, ya que concebía el acto legislativo como una declaración de voluntad por parte de la autoridad suprema en la sociedad. Aún más, los positivistas ampliaron esta suposición respecto a la forma en que se establece una norma jurídica: se llegó a considerar como un hecho el que todo tipo de normas jurídicas, incluso las consuetudinarias y jurisprudenciales, son expresiones de la voluntad suprema. Para dar a esta teoría alguna apariencia de verosimilitud, había que distorsionar y alterar los hechos para ajustarlos a la teoría. (...) El sistema jurídico nunca permanece estático, sino que la formación y transformación de las normas prosigue de forma continua. Un número enorme de agencias legisladoras proponen o modifican normas, hacen propaganda de sus ideas (...)” OLIVECRONA, Karl: El derecho como hecho. Trad. Luis López Guerra. Barcelona: Labor, 1980. p. 110

**VII. Iuspositivismo cosmopolita:  
el saber *existencial y sociológico*<sup>793</sup> de lo justo.  
Filosofía del Derecho es teoría del derecho positivo  
normativo y vigente.<sup>794</sup>**

Nature ou raison ? Les «valeurs», cette valeur que serait «le droit», où est leur source, voilà la question ? En fin de compte dans le Subjectivisme de la raison pure, ou dans l'Être, source objective ? Dans le rapport mystique à Dieu, ou dans la Nature cause seconde intermédiaire entre nous et Dieu ? Cependant la raison de l'homme elle-même pas nature ? Oui mais dont ne se peut puiser le droit. Michel Villey<sup>795</sup>

De seguro, el iuspositivismo cosmopolita es el discurso ético-jurídico y cultural sobre lo justo. Es decir, el fenómeno jurídico como quehacer iusfilosófico, desde de la jurisprudencia como saber de los operadores del derecho como de los «métodos, procedimientos y procesos» a través del cual en lenguaje jurídico y jurisprudencial se revela.<sup>796</sup>

---

<sup>793</sup> “El **problema de eficacia** nos lleva al terreno de la aplicación de las normas jurídicas, o sea al terreno de los comportamientos efectivos de los hombres que viven en sociedad, de sus intereses opuestos, de las acciones y reacciones frente a la autoridad, y da lugar a las investigaciones en torno a la vida del derecho, en su formación, desarrollo, cambios, investigaciones que de ordinario están relacionadas con el análisis de carácter histórico y sociológico. De aquí nace el aspecto de la filosofía del derecho que lleva a la **sociología jurídica**.” [letra negrita añadida] BOBBIO, Norberto: Teoría general del derecho. Trad. Eduardo Roza Acuña. Madrid: Debate, 1993. p. 38

<sup>794</sup> “Hemos caracterizado la jurisprudencia como aquella ciencia acerca del Derecho que se ocupa de él ante todo bajo el aspecto normativo y, por ende, del “sentido” de las normas. En ella se trata de la **validez normativa** y del contenido de sentido del Derecho positivo, incluyendo las máximas de decisión contenidas en las **sentencias de los tribunales**. Si la Jurisprudencia se entiende a sí mismas como una “Ciencia normativa” esto no quiere decir que ella misma dé normas, que ponga en vigor normas jurídicas. Más bien se entiende a sí misma principalmente como un sistema de enunciados sobre el Derecho vigente. Ciertamente veremos que sus enunciados no carecen de influencia sobre el contenido de aquello a que se refieren, es decir: al contenido de las normas jurídicas. Merced a ello se distingue de las hoy denominadas, las más de las veces, Ciencias científicas, que parten de la independencia del objeto de conocimiento respecto al sujeto cognoscente y a ello se atienen. Pero, prescindamos de esto por un momento y preguntemos qué quiere decir que la Jurisprudencia hace enunciados sobre el “Derecho vigente”. [letra negrita añadida] LARENZ, Karl: Metodología de la ciencia del derecho. Trad. Marcelino Rodríguez Molinero. Barcelona: Ariel, 1980. p. 184

<sup>795</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 48. Le seizième livre », p. 341

<sup>796</sup> “De lo dicho se deduce inmediatamente que la relación entre la ciencia del Derecho y ley tendrá que cambiar por completo. A la vez que se haya conseguido desenmascarar a la ley, la ciencia no se contentará ya con el papel de humilde sirvienta del legislador, de ser su altavoz. Las necesidades de la vida jurídica exigen que otras potencias, en primer lugar la ciencia jurídica, se coloquen libremente y en función creadora al lado del legislador, precisamente en atención a la importancia del misma para satisfacerlas. Llegó la hora de tomar en serio el lema de **la ciencia como fuente del Derecho**, con el cual la Escuela Histórica en su principio ha coqueteado con frecuencia. La ciencia del Derecho proporcionará las definiciones de todos los conceptos, mas no por “construcción”, sino dotándoles de aquellas características que los principios del Derecho libre suministran. (...) **Con ello queda dicho que la ciencia jurídica debe abandonar su sumisión a otra ciencia del espíritu afín,**

La coherencia y la conformación de teoría y práctica jurídicas son las responsabilidades del iusnaturalismo cosmopolita. Dicho de otro modo, el reto, ante el pronóstico de la crisis del derecho, es rescatar el Derecho Natural como proposición de crítica de los fallos del derecho positivo, bajo todos sus roles, para así decirlo, “la «debilidad y finitud» de la razón es «pretexto» para su extensión, delante de su insuficiencia para profundizarse, lo que retira su expectativa de destino natural, es decir, de “penetrar en la esencia interna y en la constitución de las cosas (...) en el vasto océano del ser.”<sup>797</sup>

Cuando se lleva en cuenta el sentido de lo moral desde lo natural, historicismo y positividad<sup>798</sup>, bajo la efectiva aplicabilidad y concreción justificadas

---

a la *teología*. Bien es verdad que la liberación *material* de la ciencia del Derecho, de la teología puede darse por terminada desde que el siglo XVII expulsó de la filosofía jurídica el *ius naturale divinum*, el siglo XVIII del Derecho de la Iglesia la Sagrada Escritura como fuente jurídica, y el siglo XIX del Derecho Penal el dogma de la retribución. Pero hasta el siglo XX no puede emprenderse la tarea más difícil: la de repeler el espíritu de la *teología*, de la ciencia jurídica rejuvenecida. El paralelismo que hoy por hoy existe entre la ciencia jurídica dogmática y la teología ortodoxa... salta a la vista. Por un lado se habla de Dios, por el otro del legislador, ambos seres inasequibles a la experiencia. La masa profana desconoce sus intenciones o las conoce sólo de modo confuso. Una casa privilegiada de teólogos o de juristas es mediadora de las revelaciones. Ambas castas pretenden exponer la voluntad de aquellos seres, mientras que en realidad afirman como la voluntad de ellos lo que teólogos o juristas desean que sea religión o Derecho. La situación es necesariamente así, ya que la construcción de la voluntad se basa en meros fragmentos: sagrada escritura. No obstante, la tarea consiste en responder con su auxilio claramente a todas las cuestiones. El jurista debe ser capaz de demostrar que toda acción es o derecho o entuerto; el teólogo, que es agradable u odiosa para Dios. Por consiguiente, hay que erigir un sistema artificial e insincero de ciclos y epiciclos. Ya sabemos cómo lo hace el jurista. Para aprender cómo lo realiza el teólogo basta echar una ojeada a los diez mandamientos del catecismo. El jurista basa todas sus resoluciones en la ley; la Iglesia reconduce cada una de sus instituciones, aun las más insignificantes de la liturgia, a pasajes de la Sagrada Escritura. Sin embargo, es cierto que las artes interpretativas del jurista no llegan ni con mucho a las tergiversaciones que se permite la teología y las cuales, desde siempre, excitaron la indignación de los amigos de la verdad y de los teólogos de otra dirección. Además: la ley y la Sagrada Escritura están llenas de lagunas, contradictorias en sí y con la realidad a la cual se refieren. Y, no obstante, se pretende hacer pasar ambas como sistemas lógicos, en los cuales nada indica los desarrollos milenarios: los cruces infinitos de diferentes culturas, en las cuales descansan. Se fusiona a Moisés con Santo Tomás de Aquino, a Augusto con Bismarck. **El jurista busca en leyes muy distantes entre sí en sentido material y temporal un solo “espíritu de la ley”; y el teólogo intenta descubrir con el sudor de su frente “concordancias” en el Antiguo y en el Nuevo Testamento que sólo provocan la hilaridad del historiador.** Para este fin hacen falta instrumentos idóneos. El jurista se sirve de las *regulae juris*, mientras que el teólogo hace uso de conceptos contradictorios en sí mismos como el de la Santa Trinidad, el de Dios-Hombre, de Virgen-Madre, de los cuales se acentúa tan pronto un aspecto, tan pronto otro según el prudente arbitrio.” [letra negrita añadida] KANTOROWICZ, Gertrud: La lucha por la Ciencia del Derecho. Trad. Werner Goldschmidt. En: AA.VV, La ciencia del Derecho. Buenos Aires: Losada, 1949. p. 342; 358.

<sup>797</sup> BACON, Francis: Novum Organum: aforismo sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre. 2 ed. Trad. Cristóbal Litran. Barcelona: Orbis, 1985. p. 55

<sup>798</sup> “Si entendemos así esa intención de la Naturaleza como un modelo más heurístico que ontológico, es evidente que la construcción de la Historia Universal no podrá prescindir de la historia concebida empíricamente, de la historia real que ha sido escrita ya en una forma determinada hasta el momento en el que Kant está viviendo. Es evidente **que el filósofo no podrá aventurarse a dibujar un modelo puramente especulativo del desarrollo histórico, un modelo salido de revelaciones divinas acerca del sentido de la vida humana o de puros conceptos metafísicos sobre la naturaleza del hombre.** La *construcción* Kantiana de la Historia

iusfilosóficamente se está delante del iuspositivismo cosmopolita. Por otro modo, se trata de una forma de entender el fenómeno jurídico a través de una aproximación intelectual al derecho y, al mismo tiempo, una aproximación social y cultural a las relaciones entre hombres cuyas pretensiones subsumen el sentido de lo jurídico.

A partir del principio cosmopolita es que se tiene más evidente el sentido de crisis del derecho, y, en especial, crisis del Derecho Natural, a medida que los criterios que conlleva a la noción de justo, no se suele alcanzar en la experiencia jurídica. En efecto, se apunta, de inmediato, que la discordia está en los supuestos metodológicos respecto la toma de la doctrina iusnaturalista. Es decir, la crisis del derecho positivo es la crisis de lo moral: crisis del derecho positivo a causa de que no se pone de acuerdo con lo moral propio del Derecho Natural. Y, crisis del derecho positivo a causa que sus supuestos metodológicos no se acerca de lo justo, así que no aportan los mecanismos de conducción a la Justicia y, luego, el cumplimiento de las normas jurídicas de modo integral, como principios y reglas de unidad científica y como normas de conducta y orientación social.

En realidad, el fallo de conformación de los sentidos del derecho se manifiesta en diversos frentes, así que la revisión de sus fuentes, positivismo e historicismo, se torna obligatorio (revisión deontológica).

Por consecuencia, el fallo de coherencia conlleva al impulso de las crisis jurídicas<sup>799</sup>, lo que motiva la revisión absoluta de las categorías y postulados jurídicos del derecho positivo frente al Derecho Natural, en torno a la Justicia, lo que

---

de la Sociedad Humana se comprende efectivamente a sí misma como una *reconstrucción*: no se trata de *fantasear* un orden racional en la historia humana, sino de *encontrarlo* en ella misma. Por eso Kant advierte que el filósofo de la historia, aun cuando ha de tener evidentemente una «cabeza filosófica» debe también «estar muy impuesto en la historia empírica», ya que su tarea ha de comenzar por constatar si la historia real ya hecha, la historia pasada, «nos descubre a lo de un tal curso de la intención de la Naturaleza». Si esto es así, **se comprende que la Filosofía de la Historia no pueda nacer hasta que la historia humana haya recorrido ya un camino suficientemente largo. Si fuera Dios quien nos revelase el destino y el sentido del desarrollo histórico de la Humanidad, ese sentido y ese destino podrían ser conocidos en cualquier momento, aun en el mismo origen de la historia. Pero si es el hombre mismo quien tiene que descubrirlos en ella, sólo lo podrá hacer cuando la historia pasada le haya dibujado ya una cierta trayectoria.**” [letra negrita añadida] UREÑA, Enrique M.: La crítica kantiana de la sociedad y de la religión: Kant predecesor de Marx y Freud. Madrid: Tecnos, 1979. p. 25-26

<sup>799</sup> (...) transformaciones cuantitativas y cualitativas producidas en el seno del Estado social a lo largo del siglo XX, que han dado lugar a lo que hoy se conoce como la «decadencia» o «crisis» de la Ley; ni siquiera cabe prescindir de las críticas al modelo legalista por parte de las corrientes antiformalistas que ya cuestionaron la coherencia y la sistematicidad del Derecho. Pero lo cierto es que, más allá de su concreción teórica en el Estado liberal de Derecho, la coherencia se ha caracterizado hasta la actualidad por presentar un doble e inequívoca condición: la de ser formulada como presupuesto metodológico de la ciencia jurídica y al mismo tiempo jugar un papel importante en la configuración del modelo jurídico-ideológico de creación, interpretación y aplicación del Derecho del positivismo formalista cuyo ejemplo más acabado y preciso es, sin duda, el kelseniano.” RUIZ SANZ, Mario: La construcción coherente del derecho. Madrid: Dykinson, 2009. p. 28-29

se ha puesto análisis frecuente desde la primera y segunda guerras mundiales (revisión tecnológica).<sup>800</sup>

No obstante, la revisión bajo el punto de vista del iusnaturalismo cosmopolita, aunque enmarcada en la experiencia jurídica, no dispensa la tradición metafísica que se lo ha preformado. La razón es que ajustar el sistema jurídico, desde el derecho positivo, significa mantener la concordia entre teoría y práctica, hasta el punto de que ambas no se demuestren tampoco se mueven sin conexión.

En realidad, la condición es que la Naturaleza (*physis*), lo natural y lo moral deben ser tránsitos unísonos en cada subsunción, de lo jurídico (general) a la petición del hecho de la vida que se presenta jurisdicible (particular). Por consecuencia, los fallos metafísicos también son factor de relieve, incluso para las revisiones deontológicas y tecnológicas, si se pone como centro de investigación lo moral, desde la conformación del derecho positivo: “Otro motivo que ha llevado a la crisis de la doctrina de Derecho Natural ha residido en la poca consistencia de las

---

<sup>800</sup> “La evolución de las ciencias naturales, a partir de finales del siglo XVIII, y su elevación a modelo epistemológico llevaron a la convicción de que todo el saber válido debía basarse en la observación de las cosas, de la realidad empírica («establecida», «positiva»). La observación y la experiencia debían sustituir a la autoridad y a la especulación filosófica como fuentes del saber. Este espíritu dominó el saber jurídico a partir de las primeras décadas del siglo XIX. Si pretendía llegar a ser digno de ser considerado como CIENCIA, debía partir de cosas positivas y no de argumentos de autoridad (teológica o académica, como en el periodo del derecho común) o de especulaciones abstractas (como en el periodo del iusnaturalismo). En el campo del derecho, este movimiento se integraba armónicamente en la campaña contra la incertidumbre y la confusión del derecho tradicional, disperso, casuístico, dependiente de la teología y de la moral. E iba también contra la proliferación de sistemas puramente especulativos de derecho natural que fueron surgiendo a lo largo del siglo XVIII. Es decir, se dirigía tanto contra el vínculo entre el derecho y la religión o la moral como contra su identificación con especulaciones de tipo filosófico como las que eran corrientes en las escuelas de derecho nacional. Contra una y otra se proclamaba la necesidad de un saber dirigido hacia las «cosas positivas». Para unas, solamente la ley era positiva, y el saber jurídico únicamente debía incidir sobre ella para explicarla y para integrarla (**POSITIVISMO LEGALISTA**). Para otras, era positivo el derecho plasmado en la vida, en las instituciones o en un espíritu del pueblo que se objetivaba en las formas, cotidianas y perceptibles, de vivir el derecho (**POSITIVISMO HISTÓRICO**). También era positivo su estudio de acuerdo con las reglas de las nuevas ciencias de la sociedad, surgidas en la segunda mitad del siglo XIX (**POSITIVISMO SOCIOLOGICO, NATURALISMO**). Finalmente, positivos eran los conceptos jurídicos generales y abstractos, rigurosamente contruidos y concatenados, válidos independientemente de la variabilidad de la legislación positiva, que obedecía al nuevo modelo de ciencia como discurso de categorías teóricas, establecido por el kantismo (**POSITIVISMO CONCEPTUAL**). El saber jurídico escaparía, así, tanto del imperio de la ley positiva, mutable y arbitraria, como del subjetivismo doctrinal del derecho teológico o del derecho racional. Así, ganaba una firmeza y una universalidad que eran características de otras ciencias. Al mismo tiempo, se instituía como un saber acumulativo, es decir, un saber que iba acumulando certezas y progresando — como otras ciencias — hacia formas más perfectas y completas de conocimiento. La ciencia jurídica compartía con las restantes la creencia optimista en el *universalismo* y en el *progresismo* de sus resultados. Todas estas formas de positivismo tienen en común el rechazo de cualquier forma de subjetivismo o de moralismo. El saber jurídico (ahora la *ciencia jurídica*) debe cultivar métodos objetivos y verificables, del género de los cultivados por las ciencias «duras», y debe excluir todas las consideraciones valorativas (políticas, morales). Estos juicios de valor en materia jurídica tendrían su lugar; pero éste no era el de la ciencia jurídica, sino el de la filosofía del derecho o el de la política del derecho.” [letra negrita añadida] HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 194-195

teorías metafísicas desde el siglo XVII hasta hoy. Ha habido dos grandes épocas en la historia de la filosofía escolástica<sup>801</sup> en general y de la metafísica más en concreto. La primera época es la que transcurre desde el siglo XIII hasta el siglo XVII; durante este tiempo coexistieron de forma poco amistosa las explicaciones de Tomás de Aquino<sup>802</sup> con las de Juan Duns Escoto<sup>803</sup> y sus discípulos.<sup>804</sup> Más aún, asume relieve aun la doctrina de los principales teólogos jesuitas, que entre 1590 y

---

<sup>801</sup> “Las ideas preconcebidas que se han forjado en torno al Medievo atañen también el enjuiciamiento de la escolástica. Según unos — dice Gilson — filosofía medieval significa escolástica, y escolásticas significa, como por definición, rutina, prejuicio, dialéctica abstracta y estéril oscurantismo religioso.... Según otros historiadores, es precisamente el punto de vista opuesto el que es verdadero. Edad media significa escolástica y escolástica significa verdad, filosofía eterna, delimitación rigurosa de un dominio dentro del cual todo es verdad, fuera del cual todo es error. No hay que decir que una y otra postura falsean la realidad y que sólo se puede entender la escolástica acercándose a ella con honrada imparcialidad desnuda de todo prejuicio.” FERNANDEZ-GALIANO, Antonio: Derecho natural: introducción filosófico al derecho. 5 ed. Madrid: Editorial Ceura, 1987. p. 155

<sup>802</sup> “Recordamos algunos hechos conocidos. El hombre antiguo parte de lo que para él es una evidencia: la existencia de un orden cósmico universal dado de una vez por todas. La plenitud de la existencia humana depende de su correcta inserción en ese orden, que la filosofía se esfuerza por interpretar. Y a la inversa, en desconocer el puesto del hombre en el cosmos o no acatarlo consiste la mayor desmesura (Hybris) y la causa de las mayores desgracias. Las grandes filosofías de la Antigüedad son, vistas desde esta óptica, cosmovisiones cargadas de instrucción moral... Esta creencia en un orden universal previo a la acción humana y dotado de fuerza normativa perdura en la Edad Media. Es lo que Tomás de Aquino, por ceñirnos a un solo caso muy eminente, denomina *lex aeterna*. Las normas que regulan la acción humana en el ámbito individual como en el colectivo reciben su autoridad del hecho de participar en aquella ley eterna, impuesta por la razón divina al cosmos desde siempre y que, precisamente por ser de origen racional, es accesible al conocimiento del hombre... Pues bien, el complejo periodo histórico conocido como Modernidad nace con la quiebra de las concepciones metafísicas y religiosas que daban por supuesta la idea de un orden cósmico en el que debía insertarse orgánicamente la existencia humana. En particular, la comprensión teleológica de la naturaleza, compartida por las grandes filosofías del pasado, es sustituida por el planteamiento mecanicista. La naturaleza, concebida ahora como materia inerte y ciega, privada de finalidad y por tanto de sentido, ya no es para el hombre un ámbito en el que integrarse simbióticamente, sino objeto de dominio y manipulación. No otro será el propósito sistemático de la nueva ciencia empírica preconizada por Galileo o Bacon.” BONETE PERALES, Enrique: Las ideologías al final del siglo: perspectivas desde el pensamiento cristiano. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000. p. 34

<sup>803</sup> “(...) Duns Escoto y Guillermo de Ockham al enfrentarse con la imagen determinista del mundo del aristotelismo extremo era salvaguardar no sólo la libertad de Dios, sino también la del hombre.” PANNENBERG, Wolfhart. La secularización del cristianismo. En: LAZARO, Pedro Álvarez (ed.): Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996. p. 385. Y, “La filosofía de Escoto se delimita en un doble sentido: *por arriba* con relación a la Teología. La metafísica que tiene por objeto el ser en cuanto ser, no puede alcanzar a Dios que es objeto de la Teología, sino en cuanto que Dios es Ser. Al propio tiempo que se afirma la imposibilidad de un conocimiento de Dios en cuanto Dios, se descubre la posibilidad de aproximación metafísica a Dios en cuanto ser. A esa limitación se añade *por debajo* otra: para la alcanzar el ser es preciso abstraer de las determinaciones concretas de todos los seres objeto del conocimiento sensible. Para que la metafísica sea posible, es necesario darle por objeto una noción de ser tan abstracta e indeterminada que pueda aplicarse a todo cuanto es.” FLÓREZ MIGUEL, Cirilo: La filosofía de los presocráticos a Kant. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1979. p.111

<sup>804</sup> Sobre Tomás de Aquino y la formación de la idea de «derecho natural» la importancia de su legado es que, distintamente de sus contemporáneos, no ha buscado concentrarse exclusivamente en las fuentes escolásticas, sino que en fuentes romanas y griegas. Véase: GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín: Razón práctica y derecho natural: (el iusnaturalismo de TOMÁS DE AQUINO). Valparaíso: Edeval, 1993. 310 p. Y, aun, MESA POSADA, Carlos Augusto: La ley natural en Santo Tomás de Aquino: fundamentos metafísicos y propiedades. Bogotá: Instituto de Humanidades, 1998. 154 p.

1610, han conformado una “nueva” metafísica. Gabriel Vázquez de Belmonte, Luis de Molina<sup>805</sup> y Francisco Suárez son los personajes principales de esta corriente.<sup>806</sup>

Para continuar, más reciente, esos fallos de coherencia (defecto de carácter estático de las reglas) y conformación (defecto de ineficiencia de la difusa presión social ejercida para hacer cumplir las reglas)<sup>807</sup> preforman la idea de una

---

<sup>805</sup> “Luis Molina es el primer gran teólogo jesuita. Con el espíritu ignaciano interviene en la polémica antedicha (libertad humana-auxilio divino), intentando afirmar a Dios, sin negar al hombre; la inteligencia, sin negar la voluntad; la esencia, sin dejar de afirmar el individuo; la metafísica, sin sacrificar la historia. Todo este conjunto de problemas se mueven al trasfondo de su obra. Esta, sin embargo, sólo contiene en primer término y en apretado silogismos, una solución genial a la cuestión teológica. Para ello, Molina parte del principio clásico de la dependencia de la causa segunda respecto a la primera. Esta subordinación... no impide que Dios se adapte a la voluntad humana respetando su voluntad en cuanto al ejercicio y especificación del acto. Dios y la voluntad humana son causas parciales de acto libre como dos que mueven una nave son causas parciales de su movimiento. Con ello no se rebaja el poder de Dios, puesto que Dios se adapta a la cooperación de la voluntad por propia decisión, por abundancia de perfección, para respetar en cierta manera la peculiaridad de la acción humana. Dios es superior al hombre, pero en el orden al acto libre la voluntad, «es en cierta manera la raíz primera. (...) La libertad no da a la gracia su fuerza, pero sí pone la condición necesaria para que ésta tenga verdadera razón de eficacia en orden a su fin. Con ello se ligaba otra vez lo que separó el mundo moderno: eternidad y tiempo.” GOMEZ ARBOLEYA, Enrique: Francisco Suárez: situación espiritual, vida y obra, metafísica. Granada: Universidad, 1946. p. 54-55

<sup>806</sup> Los tres impusieron “la ciencia (en su máximo grado, la metafísica) en función de cómo son en sí y por sí — *formaliter* o *ex objeto* — las naturalezas de las cosas; estas naturalezas o esencias no pueden cambiar; son inmutables porque siempre será incondicionalmente malo adular y siempre será incondicionalmente bueno ayudar al enfoque está en estado de extrema necesidad... estos teólogos extendieron la inmutabilidad propia de las esencias de las cosas también a todas las realidades prácticas humanas, como son las compraventas o los usufructos. Para ellos, todo lo que tuviera una razón objetiva para existir formaba parte de la ley natural; lo que no formaba parte de esta ley era simple derecho positivo que podía ser cambiado *ad libitum* según la prudencia... Las discusiones sobre el orden metafísico inmutable sirvieron también de tapadera de un problema más radical, por lo que la aceptación o el rechazo de la metafísica a lo largo de la Edad Moderna no se dejan tratar en un solo trazo y tienen un cierto carácter equívoco. Sucedió que el medio centenar de autores conocidos que disputaron en este tiempo afirmaron o negaron la fe cristiana, porque después de un paréntesis que durado casi dos milenios, comenzaron a reaparecer los ateos. Los que afirmaban la existencia del orden metafísico inmutable eran creyentes que entendían que también las reglas más básicas de la conciencia moral del hombre procedían de una participación de la razón humana en la razón de Dios. Para designar esta comunicación entre Dios y el hombre, los escolásticos premodernos afirmaron la existencia de «los primeros principios comunes e inmutables de la razón práctica». Pero los integrantes de la nueva metafísica no se limitaron a afirmar la existencia de tales principios, sino que apelaron al orden metafísico inmutable que descendía a las regulaciones concretas. El proceso secularizador no se manifestó abiertamente, sino tomando como regla del juego las actitudes frente a la metafísica... La fe cristiana quedó así hipotecada al mantenimiento del orden metafísico racional y eterno que afirmaron Vázquez, Molina y Suárez.” CARPINTERO, Francisco: La ley natural: historia de un concepto controvertido. Madrid: Ediciones Encuentro, 2008. p. 27

<sup>807</sup> “Es obvio que sólo una pequeña comunidad estrechamente unida por lazos de parentesco, sentimiento común, y creencias, y ubicada en un ambiente o circunstancia estable, puede vivir con buen resultado según tal régimen de reglas no oficiales. En cualesquiera otras condiciones una forma tan simple de control social resultará defectuosa, y requerirá diversas formas de complementación. En primer lugar, las reglas que el grupo observa no formaron un sistema, sino que serán simplemente un conjunto de pautas o criterios de conducta separados, sin ninguna marca común identificadora, excepto, por supuesto, que ellas son las reglas que un grupo particular de seres humanos acepta. (...) Un segundo **defecto es el carácter estático de las reglas**. El único modo de cambio de éstas conocido por tal sociedad será el lento proceso de crecimiento, mediante el cual líneas o cursos de conducta concebidos una vez como optativos, se transforman primero en habituales o usuales y luego en obligatorios; y el inverso proceso de declinación, cuando las desviaciones, tratadas al principio con severidad, son luego toleradas y más tarde pasan inadvertidas. (...) El tercer defecto de esta forma

confección iusnaturalista — y, luego, iuspositivista a medida que ambas están en función del Positivismo Jurídico, — a través del episódico «Renacimiento del Derecho Natural» como crítica y alternativa a los fallos «positivistas», tras la segunda Guerra Mundial, formulándose, entonces, la «filosofía jurídica» o «Filosofía del Derecho» contemporánea.

Al fin y al cabo, se nombra episódico ante al hecho de que se aporta el mote contra-revolucionario para afrontar el nacionalsocialismo. Los fallos y el carácter contra-revolucionario son los pretextos para el neopositivismo.<sup>808</sup> Este suele tener básicamente sólo un argumento a su favor: lo insostenible de la doctrina del Derecho Natural. Que, en consecuencia, el positivismo tuviere razón sólo sería forzoso si la alternativa del Derecho Natural o Positivismo Jurídico fuese excluyente, lo que desde tiempos inmemoriales, de manera completamente acrítica, se ha supuesto falsamente. Una cimentación filosófica del positivismo, como, por ejemplo, Hans Kelsen suministra en su *Teoría pura del derecho*<sup>809</sup>, difícilmente se encuentra hoy. Si es positivista por resignación escéptica.

---

simple de vida comunitaria, es **la ineficiencia de la difusa presión social ejercida para hacer cumplir las reglas**. Siempre habrá discusiones sobre si una regla admitida ha sido o no violada y, salvo en las sociedades más pequeñas, tales disputas continuarán indefinidamente si no existe un órgano especial con facultades para determinar en forma definitiva, y con autoridad, el hecho de la violación.” [letra negrita añadida] HART, H.L.A.: El concepto de derecho. Trad. Genario G. Carrió. 2 ed. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1990. p. 115-116

<sup>808</sup> “(...) desde la perspectiva weberiana, positivismo y neopositivismo serían ambos representantes... del repudiado monoteísmo capitalista-cientificista. El primero, por subsumir el discurso ético, estético, político, erótico y religioso bajo el discurso teórico-científico, y considerar, en coherencia, que la verdad, fruto del progreso de ese discurso objetivo, impone necesariamente y con valor de eternidad una práctica de vida buena concreta, un modo de sociedad racional armónica y pacificada, un tipo universal de goce estético y erótico, o incluso un medio unívoco de salvación. El segundo, el neopositivismo, imbuido por el pesimismo del cambio de siglo, sabe bien (como lo supo Weber) que el progreso científico no comparte destino con el progreso moral, político, estético, erótico y salvífico: pero ensaya como estrategia un escepticismo que no es sino otra versión, algo más desarrollada, de la filosofía moderna de la conciencia que homologa pensamiento y realidad. Así aunque parece desconfiar de las promesas ilustrado-positivistas de la razón, esta epistemología neopositivista — ortodoxia occidental, a pesar de su evolución interna, prácticamente hasta la amplia recepción de las *Investigaciones Filosóficas* y la aparición de la obra de Thomas Kuhn... refuerza, sin embargo, la objetividad de la ciencia en términos reproductivistas, agrupando, en consecuencia, todo discurso valorativo, por no «describir estados de cosas existentes», al espacio de lo impensable-inefable-imposible.” RUANO DE LA FUENTE, Yolanda: La libertad como destino: el sujeto moderno en Max Weber. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001. p. 190-191

<sup>809</sup> “Han transcurrido más de dos décadas desde que emprendiera la tarea de desarrollar una teoría jurídica pura, es decir; una teoría del derecho purificada de toda ideología política y de todo elemento científico-natural, consciente de su singularidad en razón de la legalidad propia de su objeto. Desde el comienzo mismo fue mi objetivo elevar la ciencia del derecho, que se agotaba casi completamente — abierta o disimuladamente — en una argumentación jurídico-política, al nivel de una auténtica ciencia, de una ciencia del espíritu. Corresponda desplegar sus tendencias orientadas, no a la función configuradora de su objeto, sino exclusivamente al conocimiento del derecho, para acercarla, en la medida en que fuera de alguna suerte posible, al ideal de toda ciencia: objetividad y exactitud.” (...) La *Teoría pura del derecho* constituye una teoría sobre el derecho positivo; se trata de una teoría sobre el derecho positivo en general, y no de una teoría sobre un orden jurídico específico. Es una doctrina general sobre el derecho, y no la interpretación de normas jurídicas particulares, nacionales o



Desde otro marco, importante característica para el espíritu de la época es la forma como Hans-Ulrich Evers retoma las dudosas concepciones de los positivistas de fin de siglo: “También el orden jurídico más reprobable”, dice él, “tiene todavía un valor obligatorio”, pues también él garantiza “un mínimo de protección”, y “causa de esa función tiene igualmente un valor [...] sin consideración a su contenido. Aun cuando esa opinión es de alguna manera comprensible, ella no es, sin embargo, de ninguna manera una respuesta a los problemas que se nos plantean hoy. El regreso más allá de Kant del Renacimiento iusnaturalista ha fracasado.”<sup>810</sup> “Pero no ha fracasado menos el regreso más allá de la perversión jurídica de la dictadura nazi. Lo que se nos ha encomendado es la limitación de la arbitrariedad en la legislación y la aplicación de la ley. Para esto no habrá una respuesta satisfactoria en tanto se persevera en la alternativa: o Derecho Natural o positivismo, *tertium non datur*. El pensamiento en esa alternativa hace mucho se encuentra en un callejón sin salida. Precisamente la discusión posbélica demostró eso *ad oculos*. Todos conocen el argumento aportado miles de veces y el contraargumento, pero nadie está en

---

internacionales. Ofrece, sin embargo, también una teoría de la interpretación. En cuanto teoría pretende, exclusiva y únicamente, distinguir su objeto. Intenta dar respuesta a la pregunta de que sea el derecho, y como sea; pero no, en cambio, a la pregunta de cómo el derecho deba ser o deba ser hecho. **Es ciencia jurídica; no, en cambio, política jurídica.** Al caracterizarse como una doctrina “pura” con respecto del derecho, lo hace porque quiere obtener solamente un conocimiento orientado hacia el derecho, y porque desearía excluir de ese conocimiento lo que no pertenece al objeto precisamente determinado como jurídico. Vale decir; quiere liberar a la ciencia jurídica de todos los elementos que le son extraños. Este es su principio fundamental en cuanto al método. Pareciera tratarse de algo comprensible de suyo. Sin embargo, la consideración de la ciencia jurídica tradicional, tal como se ha desarrollado en el curso de los siglos XIX y XX, muestra claramente qué lejos esa ciencia ha estado de satisfacer la exigencia de pureza. En manera enteramente acrítica, la jurisprudencia se ha confundido con la psicología y la sociología, con la ética y la teoría política. Esa confusión puede explicarse por referirse esas ciencias a objetos que, indudablemente, se encuentran en estrecha relación con el derecho. Cuando la *Teoría pura del derecho* emprende la tarea de delimitar el conocimiento del derecho frente a esas disciplinas, no lo hace, por cierto, por ignorancia o rechazo de la relación, sino porque busca evitar un sincretismo metódico que oscurece la esencia de la ciencia jurídica y borra los límites que le traza la naturaleza de su objeto.” [letra negrita añadida] KELSEN, Hans: Teoría pura del derecho. 5 ed. Trad. Roberto J. Venengo. México: Editorial Porrúa S. A., 1991. p. 9; 15

<sup>810</sup> El movimiento por el retorno al iusnaturalismo, en el ámbito de la filosofía-jurídica, ha sido iniciado por HANS WELZEL y WERNER MAIHOFER. Véase WELZEL, Hans: Derecho natural y Justicia material: preliminares para una filosofía del derecho. Trad. Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar, 1957. 265 p. Y, MAIHOFER, Werner: Naturrecht oder Rechtspositivismus? Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962. 644 p. En especial, MAIHOFER pretende construir una nueva ontología jurídica: él “añade a las categorías heideggerianas, de la existencia auténtica o del ser uno mismo (Selbstsein) y, la del ser inauténtico, la categoría de ser social, y más concretamente la de las figuras o papeles sociales (Alssein): el ser como padre, como profesor, como discípulo, como médico, como paciente... Es decir, libera a estas situaciones, o papeles sociales, del sector propio, social, dentro del cual estaría el Derecho. Para permanecer en conexión más estrecha posible con la filosofía de Heidegger, Maihofer se basa en la concepción del hombre que encuentra en el pensamiento de los presocráticos.” RODRIGUEZ PANIAGUA José María: Historia del pensamiento jurídico. Siglo XIX y XX. Tomo II. 7 ed. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1993. p. 523

capacidad de disuadir al adversario de su opinión, porque él no puede fundamentar su propia posición de manera convincente.”<sup>811</sup>

Desde este marco, el iusnaturalismo y iuspositivismo, más que se acoplar en torno al problema del justo, se fijan desde aquí, así que se deja al lado la cuestión de los límites y posibilidades de otras alternativas de fundación y fundamento del derecho, más allá del marco cero de la razón doble.

Sobre esta última afirmación, la crítica es que no se cuestiona la noción de Civilización jurídica, lo que conlleva retomar el sentido de lo natural y lo moral, más allá de una naturaleza proforma.

Dicho de otro modo, el problema del neopositivismo es que se funda en el «discurso de la secularización es un discurso revelador, así que es potente para desbaratar todo discurso revelado». El preciosismo del discurso de la secularización dicha «moderna», — en verdad, un aspecto que se lo siembra negativo —, es la aptitud de comportarse como un discurso revelador y no revelado, a coste de un cambio de centro y de papeles que, aunque constantemente redefinidos, no se concretan en ningún momento.

En concreto, la razón doble es aún la autoridad y la dirección de la moralidad. Aunque que, distintamente del discurso de revelación cristiano tradicional, se torne más dinámica respecto a los grados de lectura de la razonabilidad para una dada experiencia. O sea, a cada suceso, es como se fuese presentada y revelada desde «nueva cosa y situación», aunque, de hecho, se mantenga desde el interior de sus particularidades intacta, pero de acuerdo con determinados «universales».

Entre paréntesis, el modo «novedoso» de acoplamiento de la razón doble respecto a lo existente, hace del saber relevo una clase de discurso plural respecto a los planes de realidad del conocimiento. En efecto, facilita la actitud interdisciplinaria hacia la trasdisciplinaria, de cuya crítica se extrae una potencia dudosa, a pesar de su analítica sobresaliente. Esta fuerza que se extiende hasta la «las agendas y creencias» cristianas, además de la «doble vía» entre «secular y sagrado», lo que influencia el constante cambio de imagen, desde el interior de lo existente para fuera. Lo que es la situación contemporánea, resulta que las homilías empiezan a enfatizar, crecidamente, temas humanísticos, fijados en valores

---

<sup>811</sup> KAUFMANN, Arthur: *Filosofía del derecho*. 2 ed. Trad. Luis Villar Borda y Ana María Montoya. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2002. p. 80-81

humanos, cuyos contenidos, poquito a poco, disminuyen el legado de Cristo<sup>812</sup> desde un punto de vista moral, pero no ontológico.

En efecto, los interrogantes cómo ser “bueno”, “honrado” en la tierra y con el prójimo pasa a ser más relevante que la oferta de ejemplos de rituales de fe: «la doble vía», «lo secular hacia lo sagrado» y viceversa, donde el «cristianismo» es el Verbo y verbo revelador. En verdad, la versión contemporánea del «criticismo kantiano» es el «metodologicismo» que, como privilegio que se presta a la unidad del método, desde René Descartes, pasando por David Hume, se responsabiliza por el neopositivismo lógico.<sup>813</sup>

Por detrás de esta valoración, se oculta la idea de que sólo ello, empleado de manera sagaz, es capaz de solucionar problemas y conllevar el progreso de la vida práctica y de las ciencias empíricas. No obstante en contra este «mito vital», en el diario y respecto el uso práctico de la razón, toca la comprensión y orientación de los actos y hechos de la conducta y justificante de ella, como «universal». Así que discernir sobre «lo justo» o «lo injusto», «lo bueno» o «lo malo», «lo premiable» o «lo castigable» no tiene sentido.

En este caso, la razón y, luego, el «positivismo» como su textura privilegiada, opera una inversión respecto el régimen de las «metafísicas clásicas», además del pensamiento cristiano. Los modernos toman el postulado de Parménides<sup>814</sup> según

---

<sup>812</sup> “A fin de cuentas, el Vaticano II ha abierto el camino para incorporar eventualmente a la Iglesia institucional, en primera instancia, aunque no exclusivamente al catolicismo, las ideas creadoras de la secularización. El concilio ha realizado esto por medio de dos movimientos distintos aunque no exclusivamente al catolicismo, las ideas creadoras de la secularización. El concilio ha realizado estos por medio de dos movimientos distintos aunque claramente compenetrados: primero, asumiendo en todas sus manifestaciones una aproximación más positiva al mundo como tal, centrando esta aproximación, cristológica y eclesiológicamente, en el símbolo específico de siervo sufriente. Hoy día, con el avance que se está dando en los estudios de lingüística y en las comunicaciones, ninguna persona inteligente puede desdeñar a la ligera el significado que supone un cambio en el símbolo básico, ni argüirá que cualquiera que sea el nombre, el título o concepto según el cual concibamos a Cristo permanecerá siempre el mismo Cristo. **Es el mismo Cristo por supuesto, pero no en el sentido en que apunta tal objeción, ni en el sentido de que cualquier cambio o diferencia fuera «meramente accidental».** Pero hay aquí una importante ley de reciprocidad: el símbolo del siervo sufriente o de «el hombre para los demás» es él, y en cierto grado el único, que el humanismo secular de hoy puede primero tolerar y después esperanzadamente aceptar; es por consiguiente también el Cristo que el mundo sugiere al cristianismo, y el Cristo que el cristianismo proclama al mundo.” [letra negrita añadida] RICHARD, Robert L.: Teología de la secularización. Trad. Luis Martín Donaire. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969. p. 257-258

<sup>813</sup> **“Positivismo lógico:** También denominado neopositivismo o empirismo lógico, es un movimiento de nuestro siglo cuyo núcleo originario fue el llamado Circulo de Viena, que se caracterizaba por su tendencia antimetafísica, empirista y orientada hacia la lógica simbólica y el análisis lógico del lenguaje.” FONTAN JUBERO, Pedro: Los existencialismos: claves para su comprensión. Madrid: Editorial Cincel, 1985. p. 156

<sup>814</sup> “(...) no hay más que un ser necesario, al margen del cual la razón concluye que nada puede ser. Así pues, cuando nos referimos a la necesidad de ser, vemos que Parménides dijo la verdad, es decir, que no hay sino un ser necesario como Cristo dijo que solamente el Uno era necesario. Él lo múltiple no se ve, por tanto, sino desorden y una infinidad deforme o indeterminación, a no ser que en la multiplicidad se vea el uno. Pienso que

el cual «sin ser no hay pensar»<sup>815</sup> y se lo eleva a la máxima: el ser se constituye a través del criba de la razón, así que no se revela sólo por la vía del pensamiento, sino que, lo que es más importante, se constituye desde ello. Los contemporáneos, a su vez, toman el postulado de que «sin historia no hay pensar». Así que la idea de modernidad significa la idea de progreso, es decir, ésta “ocupa un lugar intermedio, central, entre la idea de racionalización y la idea de desarrollo. Esta da la primacía a la política, la primera al conocimiento; la idea de progreso afirma la identidad entre políticas de desarrollo y triunfo de la razón; anuncia la aplicación de la ciencia a la política e identifica, por tanto, una voluntad política a una necesidad histórica. Creer en el progreso es amar al futuro, a la vez ineluctable y radiante. (...) *Amor fati*, amor al destino, hay que decir tomando de Nietzsche una de sus expresiones más célebres.”<sup>816</sup>

Sin duda se trata de un subterfugio o modo de driblar la metafísica. Pero no al modo de rechazarla, pues que “unívoca fue durante mucho tiempo la postura del positivismo y sus seguidores; el positivismo había desenmascarado los problemas de la metafísica como algo sin sentido, como problemas que podían dejarse de lado como algo sin objeto.”<sup>817</sup> No obstante, lo que se ha hecho, ha sido normatizar la metafísica cristiana encasillándola en moral razonable y manejable jurídicamente y políticamente, fijase, no por opción sino por falta de salida, es que Giroux, sella con maestría: “el positivismo puede ignorar a la historia pero no puede escapar de ésta.”<sup>818</sup> En suma, *¿si la razón no sirve para los dichos de conducción moral del hombre, entonces la emancipación sería un mito y su autonomía un circo? O sea, ¿un ensayo ficcional de hombre y humanidad?*

Hechas estas consideraciones, es cierto que el discurso iuspositivista cosmopolita está en torno a lo justo. Así que, además de los principios que este carga, hace falta constantemente definir los criterios de crítica de las estructuras del

---

Cristo denominó necesario al mismo uno, porque todas las cosas se necesitan o se unen o se constriñen para ser, y en tanto que son, para no desaparecer en la nada.” CUSA, Nicolás de: El principio. Trad. Miguel Angel Leyra. Pamplona: Universidad de Navarra, 1994. p. 21-22

<sup>815</sup> GADAMER, Hans-Georg: El inicio de la filosofía occidental. Trad. Ramón Alfonso Díez y M<sup>a</sup> del Carmen Blanco. Barcelona: Paidós, 1995. p. 133

<sup>816</sup> TOURAINE, Alain: Crítica de la modernidad. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1993. p. 91

<sup>817</sup> HABERMAS, Jürgen: Pensamiento postmetafísico. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus Humanidades, 1990. p. 38

<sup>818</sup> GIROUX, Henry: Teoría y resistencia en educación. Trad. Isidrio Arias. México: Siglo XXI, 1995. p. 35

estado liberal y de los modos y criterios del derecho positivado como medios y fines a la consecución de Justicia y promoción de bienestar sociales.

Por lo tanto, tanto el derecho como abrigo de conducta (protocolo civil y político), así como el derecho como facilitador de la organización (protocolo social y cultural) se quedan, en único golpe, condición de conflicto y hallazgo en torno a lo jurídico. Como trasfondo, el gran calado filosófico se ponen desde el interior de la tertulia sobre la continuidad del proyecto ilustrado humanista secular moderno, tanto sobre la argumentación sobre la crisis lusofilosófica, como sobre el sentido de familiaridad<sup>819</sup> del hombre ante su pasado, en especial desde los designios que la tradición se lo apunta cumplir y, luego, los destinos de concretar un concierto en torno de humano que, a su vez, sea capaz de trascender sus condicionantes, hombre y humanidad, hacia la conformación de lo humano, una Civilización universal.

A lo sumo, el modelo iusnaturalista o iuspositivista, bajo el principio cosmopolita, se identifica con una Justicia concebida como absoluta, cuya objetivación es el precepto de ser válido universalmente que, en sí, ya es un criterio de trascendencia de hombre y humanidad, o, por lo menos, está conformado por principios universales a través relaciones permanentes bajo la Justicia, al fin y al cabo, el orden justo es lo que hace cognoscible y aceptable el requerimiento de lo justo por parte de cada uno de los hombres.

Dentro del marco de la situación, la conformación de Derecho Natural, luego, es aquella que afirma que al menos una parte de las normas convencionales del Derecho y la moral, deben estar de acuerdo con principios universales, de acuerdo

---

<sup>819</sup> “Pero la crítica más contundente de la idea de «familiaridad», y más decisiva para el desarrollo reciente de la historiografía jurídico-institucional, vino más tarde, en la década de los años setenta. A pesar de la gran disparidad ideológica de los protagonistas, no parece muy arriesgado decir que se trató de un movimiento de crítica al triunfalismo de la política establecida — el Estado liberal-representativo y de su derecho legislado — la cual había atado la historia institucional y jurídica a su carro triunfal. Desde diversos puntos se intentó desvincular el pasado de esta atadura, demostrando que, si lo dejaran hablar con su propia voz, se desvincularía de las formas establecidas del presente, alabando, por el contrario, la inenarrable movilidad de las cosas humanas. En el ámbito de la historia político-institucional, esta misión fue emprendida por Otto Brunner. Formaba parte, como Otto Gierke, Émile Lousse o Julius Evola, del sector más tradicionalista de críticos de la «situación política», y subrayó la alteridad de las representaciones del Antiguo Régimen sobre el poder y la sociedad. El éxito que este autor llegó en los medios historiográficos vanguardistas se debe en buena medida a la favorable acogida que tuvo por parte de la historiografía político-institucional crítica (esta vez de «izquierdas») italiana de los años setenta, y la atención que recibió su obra en los estudios introductorios a dos antologías que en aquel momento estaban muy en boga, la de Schiera-Rotelli y la de A. Musi. La influencia de Brunner, combinada con sugerencias anteriores y propagada por esta nueva historiografía, provocó un movimiento historiográfico, muy amplio actualmente, que polemizó sobre la pertinencia de la aplicación de categorías y precomprensiones contemporáneas a la historia del poder de las edades medieval y moderna.” HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 35

con el Derecho Natural construido: el Derecho Natural se torna, desde el razonamiento contemporáneo, sinónimo de naturaleza humana, pero ésta desde de dos características que se valora nuevamente hacia lo máximo: la sociabilidad y la racionalidad, no a través del hombre abstracto tal cual, sino desde la persona y dentro de una conducta laica, donde el Estado como legitimador jurídico de las normas y reglas jurídicas, facilita la voluntad normativa para que estos derechos sean, de hecho, derechos oriundos de preceptos sobresalientes de la naturaleza humana, a saber, derechos humanos.<sup>820</sup>

Para continuar, la conformación del sentido del Derecho Natural se hace según el espejismo del concierto moral, cultural y social, del sentido de Justicia y justo en el orden positivista respecto lo jurídico. Desde ahí la crisis del derecho se revela cuando, más allá del origen de principios del Derecho Natural, siquiera se los logra concertar conforme las normas jurídicas y sus reglas (problema de validez y legalidad) y, tampoco, estos logran atravesar la aplicación de estas normas, al punto de concretarse efectivamente justos y, todo esto, a pesar de cómo se tenga el concepto de Justicia y justo en este orden positivo.

Dicho de otro modo, la preocupación del iuspositivismo cosmopolita, más allá de las fundaciones, es que el sistema jurídico sea útil y bien promueva sus promesas, caso contrario es incoherente. La imperatividad legal así como lo justo o injusto, al final, deben resultar bienestar social y recogida y satisfacción de lo petitionado por las partes involucradas en las demandas jurídicas y jurisdiccionales.

En otros términos, la validez de la norma no es condicional a su perspectiva de construcción axiológica. No obstante, el hecho de no ponerse demasiada atención en esta relación no designa, como se ha hecho, contraponer iusnaturalismo y iuspositivismo, tampoco condicionar la dicha crisis de la Filosofía del Derecho, a partir de esta pareja o, hasta mismo, dar validez al enunciado de que el Positivismo

---

<sup>820</sup> “(...) aparece en el horizonte intelectual de nuestro tiempo toda una serie de problemas y realidades que sólo pueden adquirir sentido desde una perspectiva teórica de carácter iusnaturalista; entre ellas... la necesidad de justificación de los derechos humanos. En efecto, estos derechos poseen, según todos sus defensores y hasta sus detractores, una característica permanente: son “previos”, tanto en el sentido deóntico como cronológico a cualquier derecho positivo; esto significa que no sólo no son conferidos originalmente por la legislación positiva de las diversas naciones, sino que se poseen aun en el caso de que esa legislación los desconozca o aun cuando los niegue expresamente. De aquí se sigue que la noción misma de estos derechos reclama la existencia de una instancia deóntica y valorativa transpositiva; dicho de otro modo, la existencia y validez de ciertos derechos cuyo título radica en la sola hominidad de sus sujetos, remite necesariamente a una instancia de apelación y fundamentación de carácter transpositivo y, además, deónticamente fuerte, ya que de lo contrario no podríamos hablar estrictamente de “derechos”. Y es evidente, según lo que venimos afirmando, que esta instancia sólo puede encontrar su lugar en una perspectiva estrictamente iusnaturalista.” MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 25-26

Jurídico aparta el sentido ontológico del axiológico, a medida que da predilección a la legalidad de las normas jurídicas, a pesar de efectivas.

En consecuencia, si se lleva en cuenta los principios evolucionistas y cosmopolitas en torno al Derecho Natural, las líneas iusnaturalistas e iuspositivistas sólo pueden ser rellenadas de significado de acuerdo con la concordia de los elementos reales que se les informa en dado contexto. Lo que acontece que son ambos discursos de ajuste del sistema jurídico y, en el caso de la Filosofía del Derecho, se la llenan de sentido de autonomía y autenticidad (evolucionista) así como de función y finalidad (cosmopolita).<sup>821</sup>

Desde todo punto de vista, habrá tantas revisiones del orden jurídico cuántos fueren las acepciones de Derecho Natural. Dicho de otro modo, no existe la historia del Derecho Natural desde un contenido positivo e historicista como género universal, sino que como género literario y particular.

En fórmula, el Derecho Natural no aporta muchas significaciones. Pero no por fallo de conformación metafísica y ontológica. O, aún, debido al fallo de coherencia epistemológica o metodológica.

Es evidente que la Filosofía del Derecho no refleje la continuidad de Derecho Natural según principios o directrices de evolución (crístocéntrica) y cosmopolitismo (trinitario) en torno a la ciencia de hombre y lógica de humanidad, cuyo estatuto y quehacer, entonces, sería el discurso de desacralización llamado Positivismo jurídico.

En resumidas cuentas, el Derecho Natural es una parcela de una de sus funciones y finalidades, es decir, es discurso científico o argumentativo sobre la Justicia o lo jurídico, conforme la perspectiva que se explote. Así que el entendimiento de filosofía y derecho, si se lo aporta revisar el Derecho Natural, no significa revisar la versión historicista secular moderna, sino que el sentido de Naturaleza, de acuerdo con lo natural y lo moral.

Por consecuencia, el Derecho Natural no aporta como incondicional un discurso lógico e invariable para todos los casos, según grados históricos, aunque se pueda

---

<sup>821</sup> Para así decirlo, "(...) la especie humana tiene una cierta naturaleza, o sea, está integrada en cierto modo en el orden y en el destino cósmicos. La idea de Derecho Natural parte precisamente de aquí. A partir de una investigación de los fines del hombre y de su contribución en el plano de la creación, se elaboran las reglas que deben presidir la práctica humana, de modo que ésta resulte adecuada a los designios de Dios en relación a la vida en sociedad y en relación al lugar que el hombre debe ocupar en el conjunto de los seres creados. Tales reglas, unas formuladas en las Escrituras (derechos divino), otras en éstas ausentes pero manifestadas por el propio orden del mundo y alcanzables por el intelecto, constituyen el *Derecho Natural*." HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 145-146

extraer semejanzas. También, el Derecho positivo no aporta como incondicional un discurso cuya coherencia está acoplada por detrás del arreglo de sus normas y finalidades, como si la historia del Derecho Natural se la pudiese revelar lo oculto, incluso desde la mera autoridad del legislador y de la ley.

Mejor aún, sobre la historia del Derecho Natural, si hay una historia en el sentido de hilo conductor de evolución natural y moral, no aporta una verdadera naturaleza o esencia del derecho.<sup>822</sup> Así que, si no se la accedió por completo a ella todavía, se debe al hecho de que la razón humana sólo ahora se plantea los medios para estar exentada de los provincianismos ideológicos.<sup>823</sup> En resumen, el nihilismo jurídico arroja el hombre a las incertezas.

Por ende, la historia del Derecho Natural no es, por tanto, la dimensión profunda del derecho, así que la Filosofía del Derecho no resume lo jurídico, aunque se lo concierte. La relación entre filosofía y derecho, más allá de este fenómeno moderno secular, no es juego de carácter paradigmático, es decir, la «virtualidad efectiva del derecho» concorde o no con la «arbitrariedad humana»: filosofía y derecho no "es" lo que "debe ser". Tampoco lo contrario. Hace falta escapar del marco cero de la

---

<sup>822</sup> "Las polémicas y controversias entre los defensores de tesis iusnaturalistas y los juristas de actitud positivista suelen plantearse, en las especulaciones metateóricas, como una contienda ontológica. Los iusnaturalistas sustentarían la existencia (en algún sentido) de un orden antur con componentes normativos, conjunto normativo previo (en algún sentido) a cualquier orden jurídico positivo, entendiendo por tal a los conjuntos normativos producidos mediante actos sociales específicos, como la actividad legislativa. El orden normativo natural puede resultar de actos no humanos o sobrenaturales, como ser los actos de la voluntad divina. El orden natural reconocería así un origen sobrenatural, en algunos respectos al menos. Ese orden natural puede ser percibido o entrevisto a partir de ciertos presupuestos a priori atribuidos a la naturaleza de las cosas o del hombre. El carácter de orden normativo previo o anterior a todo derecho positivo no suele ser entendido en un sentido temporal histórico, como si se admitiera que el derecho antur postulado hubiera sido producido, por una acto de voluntad divina o como consecuencia necesaria de la naturaleza de las cosas o de la naturaleza humana, en fecha anterior a la atribuida a tal o cual norma jurídica positiva. **Más bien, el derecho natural no es temporal en el sentido corriente, sino que es pensado como lógicamente anterior (en algún sentido) a las normas positivas tomadas en consideración. El derecho natural, pues, puede llegar a ser visto como eterno. Sus normas, por ende, carecen de ámbitos de validez temporales específicos.**" VERNEGO, Roberto J.: Derecho natural y derecho positivo: sus estructuras teóricas. En: Revista de Ciencias Sociales. Positivism jurídico y doctrinas del derecho natural. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, n. 41 (pp. 25-40), Valparaíso: Universidad de Valparaíso, 1996, p. 25-26.

<sup>823</sup> La separación absoluta entre norma y otras ideologías es imposible. No existe una norma "pura", porque la descripción de la conducta obligatoria se efectúa con palabras que tienen un significado, así que no es posible expresar las normas sino con palabras cargadas de sentido. La razón es que el derecho observa finalidades determinadas, pues que es instrumentalizado para fines sociales o bien para los intereses de los agentes del mercado. Ante esto, es imposible predicar la neutralidad del derecho, y se hace imperativo tomar partido en relación con las funciones del derecho y su instrumentalización. En este punto, parece pertinente y acertada la afirmación de James Boyd White de que "our object should not be to achieve maximum "growth" but to try to insure that each human being is able to realize his or her potencial for a meaningful life in community with others". [Nuestro objetivo no debe ser alcanzar un crecimiento máximo sino tratar de asegurar que cada ser humano sea capaz de realizar su potencial para una vida con sentido en comunidad con los demás].» Véase PÉREZ-LUÑO, Antonio Enrique: La seguridad jurídica. Barcelona: Ariel, 1991. p. 25; 37; 63.



razón doble y su “saber relevo», pues. A menudo el discurso histórico sobre el Derecho Natural se lo confunde con el iusnaturalismo: criterio de fundamento del derecho positivo, que, desde ahí comprendido, luego, se tiene el iuspositivismo.<sup>824</sup>

En breves palabras, se cree que la crisis del derecho es crisis del sentido de Justicia (ciencia-estatuto) y justo (jurisprudencia-quehacer), de modo que los fallos de cumplimiento de las expectativas de las normas jurídicas, conlleva la crisis de finalidad del derecho.

Por consecuencia, rescatar la Justicia más allá del orden jurídico positivado significa tomar una posición iusnaturalista desde el Positivismo Jurídico (revisión ontológica). Rescatar lo justo desde el conocimiento de ese orden jurídico positivado significa tomar una posición iuspositivista (revisión deontológica). Y, por último, si se pone énfasis a los criterios a través del cual la ciencia y jurisprudencia se ponen en concordia, o aun, si se lleva en cuenta a falta de criterios prudenciales y científicos para embasar la experiencia jurídica, luego, se pone en posición intermedia entre las dos orientaciones, lo que resulta el relativismo jurídico.

Sucede que el iusnaturalismo y el iuspositivismo, en función de la crisis del positivismo, se acoplan uno al destino del otro. En verdad, el iusnaturalismo se pone como el camino de rescate de la Justicia, de lo justo que, inmediatamente aclarado y luego absorbido por el derecho positivo, tan pronto se ajusta todo el orden jurídico. Se trata pues, bajo el punto de vista cosmopolita, de una relación que surge en función de problemas y, luego, define unos de los objetos de la Filosofía del Derecho.

---

<sup>824</sup> “(...) La corriente del derecho natural se podría definir como el pensamiento jurídico que concibe que la ley, para que sea tal, debe ser conforme a la Justicia. Una ley no conforme con esta, *non est lex sed corruptio legis*. Una formulación reciente y ejemplar de esta doctrina la ofrece Gustav Radbruch: «Cuando una ley niega conscientemente la voluntad de Justicia, por ejemplo, cuando concede arbitrariamente o rechaza los derechos del hombre, adolece de validez... los juristas también deben tener el valor para negarle el carácter jurídico» ... A este enfoque del problema de las relaciones entre Justicia y derecho podemos replicar que es una exigencia, o si queremos un ideal que nadie puede desconocer, que el derecho corresponda a la Justicia, pero no una realidad de hecho. (...) la teoría del derecho natural es aquella que considera poder establecer lo que es justo y lo que es injusto de modo universalmente válido. (...) a) es doctrina constante en los iusnaturalistas afirmar que los hombres antes de entrar en el estado civil (dirigido por el derecho positivo) vivieron en el *estado de naturaleza*, cuya característica fundamental es necesario salir de él (para Locke y Hobbes se trata de un cálculo utilitario, para Kant de un deber moral) para fundar el Estado. Esto se debe interpretar como que el derecho natural no cumple con la función de derecho positivo y, por tanto, si llamamos «derechos» al derecho positivo, no podemos considerar «derecho» del mismo modo de derecho natural. Kant, consciente de esta distinción, llamó al derecho natural «provisional» para distinguirlo del derecho positivo que llamó «perentorio», haciendo así entender que sólo el derecho positivo era derecho en el más pleno sentido de la palabra; b) es doctrina común de los iusnaturalistas que el derecho positivo no conforme al derecho natural debe ser considerado injusto; pero no obstante esto debe ser obedecido (es la llamada *teoría de la obediencia*).” BOBBIO, Norberto: Teoría general del derecho. Trad. Eduardo Roza Acuña. Madrid: Debate, 1993. p. 40-42

Para ilustrar Martin Kriele define cinco de ellos, de entre muchos. Entonces, se los define por los objetos a través del cual los discursos de revisión de lo jurídico ganan significado y se definen en modelo o corrientes iusfilosóficas.

Respecto a lo primero, se trata del problema de cientificidad es que el Positivismo Jurídico suele contestar proposiciones y enunciados bajo la forma, desde una racionalidad práctica que, aun, es justificada por intermedio de la objetividad da ciencia pura, a pesar del fenómeno jurídico en la *praxis*.

En cuanto a lo segundo, se refiere al problema del decisionismo, cuya principal referencia es Carl Schmitt, se concentra en la evidencia de que la fuerza de los derechos positivos no está en el estatuto tampoco en los criterios de su fundación,<sup>825</sup> sino que en los criterios de fundamentación del propio sistema jurídico. O sea, la decisión jurídica es vinculante, desde que suficientemente fundamentada. En efecto, el entendimiento es que si la obligación moral se aparta de la obligación jurídica, cabe al iusnaturalismo recomponer los criterios de esta condición para que lo justo, a la vez conformado derecho positivo, se lo crea expresión de la máxima naturaleza y moralidad.

Sobre lo tercero, se toca al problema del monopolismo legislativo, así que se sostiene que el legislador posee el monopolio en la creación del derecho, poniendo en entredicho que el jurista pueda colaborar en la formación del mismo. El iusnaturalismo, luego, será responsable por los criterios, límites y posibilidades, de

---

<sup>825</sup> “Tan íntimamente pueden engranarse el vacío formal y una voluntad ajena al Derecho que se sirve de aquel. Ante el *factum* fascista — adviniendo mientras tanto — cesa, desde luego, también la deducción lógicamente cerrada. Con ello el «decisionismo» se expande sin freno por el Derecho y el Estado, el estado de excepción se convierte en costumbre, y desaparece la máscara del Estado de Derecho; también en relación con los medios jurídicos y la lógica jurídica. El agudamiento de la lucha de clases llevó a la burguesía al desmontaje de los *conceptos jurídicos* que habían quedado procedentes del largo periodo liberal de la libre concurrencia. De otro lado, el proceso monopolizador transformó o destruyó instituciones jurídicas del largo periodo liberal de la libre concurrencia, junto con la herencia más o menos erosionada de 1789. En conjunto se preparaba la «franqueza» fascista; cada vez hubo menos sutilezas jurídicas con las que pudiera tropezar el «decisionismo». Los derechos fundamentales del individuo desaparecieron a la vez que la generalidad, es decir, la aplicación formalmente igual de la ley: se promulga toda una serie de leyes especiales, instituyendo privilegios o de carácter difamatorio. Se aminora la significación fundamental que había revestido el contrato de la época de la libre concurrencia. El contrato era entonces un elemento jurídicamente de la sociedad burguesa; más aún, la ficción iusnaturalista de que en base de toda sociedad se encuentra un contrato no hubiera sido posible sin la significación sobresaliente que revestía el contrato, por lo menos en la sociedad burguesa. (...) las cláusulas generales permiten que el poder económico –político dominante se imponga también allí donde la ley positiva lo contradice; de esta suerte se evita, como dice *Carl Schmitt* con increíble cinismo, que «se practique el abuso del Derecho sirviéndose de la ley positiva». **El «decisionismo», es decir, el nudo poder de mando del capital monopolístico (unido al tránsito al tardocapitalismo) procede aquí así a una corrección del Derecho positivo que recuerda justamente al Derecho natural; solo que en esta corrección, de lo que se trata es de la demolición por el capitalismo monopolístico.** El Derecho positivo es quebrantado partiendo de un anti-Derecho natural; porque para los propósitos del fascismo el Derecho positivo se han incorporado, no algunos pocos, sino demasiados elementos del mundo del contacto social.” [letra negrita añadida] BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 153-154

construcción de esta colaboración compartida en la creación del derecho, incluso aclarar los límites y posibilidades de la interferencia jurisdiccional que, a menudo recibe especial relevo, lo que ha resultado en el acercamiento de los mecanismos de «*common law*» y «*civil law*» en la actualidad.<sup>826</sup>

Enseguida, respecto al cuarto, se trata del problema de las fuentes del derecho, a la vez que son conformadas de antemano, así que son descartadas de que otras fuentes sean creadas progresivamente, como por medio de la presunción a favor de los precedentes judiciales.

Y, en grado sumo, se lleva al problema de legitimidad y resistencia, donde el monopolio jurídico del derecho secular moderno se opone a todo tipo de derecho

---

<sup>826</sup> “Una de las características del proceso constitucional norteamericano que más asombra al lector europeo es el número de veces que las ciencias empíricas salen a relucir, fenómeno sólo repetido, en el continente, en Alemania. El fenómeno se ha acentuado hasta al extremo de que el TS norteamericano ya ha recurrido abiertamente... a la respuesta “científica no jurídica”, en la formulación de las normas subconstitucionales, y lo ha hecho además a veces con expreso rechazo de otras fuentes normativas o criterios de interpretación tradicionalmente jurídicos... **EMPIRICAL JURISPRUDENCE**. (...) Independientemente de un hecho histórico real, como fue la pura necesidad de una mucho mayor depuración conceptual de las “cuestiones de hecho” y “de derecho”, motivada por el uso de los jurados en el *common law*, el movimiento se originó por la adopción por los jueces del criterio de la racionalidad como equivalente al de constitucionalidad. No es de extrañar, por tanto, que fuera en la interpretación de la cláusula de **SUBSTANTIVE DUE PROCESS** donde se introdujo por primera vez. La operatividad de dicha cláusula en aquel entorno histórico estaba en conexión con el llamado **STATE POLICE POWER**. Se trataba precisamente de demostrar que la intervención pública en las relaciones laborales era un medio racional de regular la salud pública. Naturalmente, esa racionalidad se podía medir en términos valorativos o en términos empíricos: influye o no influye en la salud de los trabajadores la regulación de la jornada... o cualquier otra norma laboral? Para combatir la posición contraria de los jueces de aquel entonces la doctrina norteamericana, con ROSCOE POUND a la cabeza, se lanzó a la elaboración de lo que se denominaría **SOCIOLOGICAL JURISPRUDENCE**, madre del **REALISMO JURÍDICO NORTEAMERICANO**. La relación de racionalidad no es una cuestión de derecho, sino de hecho. “La ignorancia de las situaciones reales de hecho que motivaron la legislación y la ausencia de garantía alguna de que los tribunales lleguen a conocerlas han sido los dos principales motivos de que los tribunales anularan tanta legislación social”. El ámbito de “lo empírico” comenzó desde entonces a extenderse, pasando a dominar progresivamente la aplicación de conceptos jurídicos indeterminados (igualdad, por ejemplo) o patrones de conducta (del buen *pater familias*, por ejemplo). La primera plasmación de esa filosofía en un proceso judicial fue la famosa **BRANDELS BRIEF**. No siendo todavía juez del TS, en el caso Muller V. Oregon, Brandeis sometió a la consideración de aquél, en el enjuiciamiento de una ley reguladora de la jornada máxima, un escrito de alegaciones consistente en dos páginas de argumentos legales y 111 de estadísticas, informes industriales, documentos de médicos e incluso entrevistas con trabajadores y empresarios. Siendo ya juez del TS tuvo ocasión posteriormente de aportar este tipo de argumentación en algún voto particular, pese al disgusto de figuras liberales, como J. Holmes. Naturalmente, no sólo la cláusula de **SUBSTANTIVE DUE PROCESS** o la igualdad como un juicio de racionalidad, sino que este tipo de test estaba mucho más generalizado. Ello dio lugar precisamente a una construcción muy especial de la presunción de constitucionalidad. No se trataba de la deferencia normal a los pronunciamientos del legislativo, sino que su formulación consistía en que la racionalidad de la ley tenía que ser contradicha por los hechos presentados en la argumentación para vencer la presunción; es decir, “toda legislación hay que presumirla basada en hechos ciertos, luego la presunción de constitucionalidad debe prevalecer en la ausencia de algún fundamento de carácter fáctico.” Son, por tanto, los hechos, no los argumentos de derecho, los que vencen la presunción de constitucionalidad, que cobra así su primitivo sentido conceptual jurídico.” [letra negrita añadida] ALONSO GARCÍA, Enrique: La interpretación de la Constitución. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984. p. 539; 541

de resistencia, así que la legitimidad se queda satisfecha por medio de la legalidad, a pesar del contenido normativo.<sup>827</sup>

En líneas generales, es factible definir que todos los problemas de revisión parten de la conformación del derecho secular moderno, sobre todo el Positivismo Jurídico de carácter “purista” según Kelsen.<sup>828</sup> Luego, si el positivismo es una corriente filosófica desde las aportaciones de rasgo iusnaturalista, bajo el punto de vista del iuspositivismo, seguramente es método político que surge como instrumento aplicable y destinado a actuar en todos los campos morales de lo social y lo cultural.

El principio de la teoría pura del derecho — al menos bajo la lectura tradicional, la cual no se comparte en este trabajo, como se aclarará en apartado propio — es que el positivismo es antimetafísico<sup>829</sup>, a causa de que, aunque no reprochen por completo la existencia de una verdad absoluta, no funda sus normas jurídicas en ninguna teoría sobre la naturaleza de la cosa o otra que esté relacionada con criterios de Justicia material: “el intento realizado por la teoría iusnaturalista para encontrar en la naturaleza, y, por consiguiente, para deducir de ella, criterios absolutos capaces de juzgar la elaboración del derecho positivo, es decir, normas

---

<sup>827</sup> “Die Kontroverse kreist um fünf Stichworte: 1. *Wissenschaftlichkeit*. Der Rechtspositivismus bestreitet in seiner grundsätzlichen Gestalt, daß praktische Vernunft überhaupt rational begründbar sei, und beansprucht für sich die Objektivität reiner Wissenschaftlichkeit. 2. *Dezisionismus*. Der Rechtspositivismus meint, die Verbindlichkeit gesetzgeberischer und richterlicher Entscheidungen könne unabhängig von der prinzipiellen Begründbarkeit oder Nichtbegründbarkeit von Entscheidungen aufrechterhalten werden. 3. *Rechtsetzungsmonopol*. Der Rechtspositivismus behauptet ein Rechtsetzungsmonopol des Gesetzgebers und bestreitet den Anspruch der Juristen auf Mitwirkung an vernünftiger Normbildung. 4. *Rechtsquellen*. Der Rechtspositivismus läßt nur fertig vorgegebene Normen als Rechtsquellen gelten und bestreitet Berechtigung und Möglichkeit der Rechtsbildung durch die Präjudizienvermutung. 5. *Legitimität und Widerstand*. Der Rechtspositivismus bestreitet grundsätzlich jeden Rechtsanspruch auf Widerstand und begründet die Legitimität ausschließlich durch Legalität.” KRIELE, Martin: Recht und praktische Vernunft. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1979. p. 15-16.

<sup>828</sup> Sobre KELSEN, en el ámbito español, véase: ZAFRA VALVERDE, José: Teoría fundamental del Estado (Lecciones para un curso del derecho político). Pamplona: Universidad de Navarra, 1967. 289 p. LUCAS VERDÚ, Pablo: Curso de derecho político. 4 v. Madrid: Tecnos, 1980. PÉREZ SERRANO, Nicolás: Tratado de derecho político. Madrid: Civitas, 1976. 847 p. DE OTTO y PARDO, Ignacio: Lecciones de derecho constitucional. Oviedo: Guiastur, 1980. 259 p.

<sup>829</sup> “Para un iusnaturalista, una norma no es válida si no es justa; para la doctrina opuesta, una norma es justo sólo si es válida. Para unos la Justicia es la consagración de la validez, para otros **la validez es la consagración de la Justicia**. A esta doctrina llamamos *positivismo jurídico*, aunque debemos aceptar que la mayor parte de quienes en filosofía son positivistas y en derecho teóricos y estudiosos del derecho positivo (el término «positivismo» se refiere tanto a unos como a otros) nunca ha sostenido una tesis tan extrema.” [letra negrita añadida] BOBBIO, Norberto: Teoría general del derecho. Trad. Eduardo Roza Acuña. Madrid: Debate, 1993. p. 43

de Justicia válidas de modo absoluto, ha constituido y debe necesariamente constituir un fracaso salvo que se haga un planteamiento religioso y metafísico.”<sup>830</sup>

Desde este marco, el entendimiento iusfilosófico, entonces, es que el positivismo supone la separación de la ciencia y de la filosofía, al modo que ésta se convierte residual. A causa de esto es que la teoría del Derecho Natural es tratada como *iuris naturalis scientia*.

Conforme los «Prolegómenos» de esta trabajo, la representación «filosofía jurídica o Filosofía del Derecho», en minúsculo, es forma de especulación teórico-cognoscitiva sobre el derecho con pretensiones de incardinar el tema jurídico en su contexto de cosmovisión — amplia acepción. Y, al mismo tiempo, la «Filosofía del Derecho», en mayúsculo, se reduce a la especulación filosófica sobre el derecho desde los planteamientos intelectuales del positivismo e historicismo, de acuerdo con el giro copernicano de perspectiva que supone el tránsito de la «teoría del Derecho Natural» a la «Filosofía del Derecho», cambio que, a su parte, también coincide con el cambio de designación.»<sup>831</sup>

A partir de ahí, todos los fenómenos del universo obedecen a leyes que los ligan de manera estrecha e indisoluble. No obstante, la ciencia del Derecho suele diferenciarse desde el ámbito de investigación que se ocupa, así que lo general sobre lo jurídico hace cargo la ciencia jurídica y, luego, por su grado de universalidad, elabora todo el sistema jurídico tal cual debe ser, como “ser”.

En caso necesario, la teoría del Derecho Natural, — si iusnaturalismo o iuspositivismo —, suele designar una ley de naturaleza reguladora de las acciones humanas que se rige para siempre como principio de regulación de un orden jurídico racionalmente constituido y como modelo de los ordenamientos positivos e históricos. En especial, la primera — Filosofía jurídica —, ella hace referencia al entramado normativo o texto legal, mientras que la segunda — Filosofía del derecho — alude a los mensajes no explícitos. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que esta distinción no es estricta, pues como bien lo señala Oscar Correas, el sentido transmitido en el discurso está en las palabras mismas.<sup>832</sup>

Para sí decirlo, la historia del Derecho Natural se convierte historia de los desarrollos parciales de las disciplinas que estudien cada aspecto determinado de los hechos, o sea, Teoría de la Justicia, teoría de la norma jurídica, teoría del

---

<sup>830</sup> Kelsen, Hans: Crítica del derecho natural. Trad. Elías Díaz. Madrid: Taurus, 1966. p. 148-149

<sup>831</sup> Robles, Gregorio: Introducción a la teoría del derecho. Madrid: Debate, 1988. 23 p.

<sup>832</sup> Mackie, John: Ethics: Inventing Right and Wrong. London: Penguin, 1977. p. 46-48.

ordenamiento jurídico, etcétera. Dicho de otro modo, «la experiencia jurídica es una experiencia normativa».<sup>833</sup>

Al fin y al cabo, la teoría (doctrina e historia) del Derecho Natural es sinónimo de la relación filosofía y derecho desde sus comienzos en la Grecia clásica hasta el positivismo, con el advenimiento de la Filosofía del Derecho.<sup>834</sup> Desde ahí se concierta la distinción ambas concepciones, es forma de reflexión filosófica sobre el derecho a partir del positivismo, en torno lo justo y la eficiencia de las finalidades y funciones del orden jurídico (revisión deontológica y tecnológica), o la filosofía del derecho en sentido estricto. En efecto, el derecho natural es postura epistemológica, así que se reduce a la especulación iusfilosófica sobre el Derecho que tiene por base los planteamientos intelectuales del positivismo y del historicismo.<sup>835</sup>

Dicho de otro modo, se trata del interrogante, conforme el discurso de secularización moderno, sobre la posibilidad de componérsela «doctrina y ciencia» y luego, «conocimiento» o, si no es posible, al menos, «conocer y saber» que obedece a criterios de rigor tanto intelectual cuanto intelectivo.

La acepción estricta se digna del quehacer iusfilosófico, en realidad, la aplicación del «estatuto» — problema de autenticidad. En el primer caso, el derecho natural es conjunto de principios de naturaleza ético-social: filosofía jurídica o Filosofía del Derecho en sentido amplio, luego la «Filosofía del Derecho» se resigna rama de la «Filosofía» — problema de autonomía.

---

<sup>833</sup> «la experiencia jurídica es una experiencia normativa (...) **La teoría de la norma jurídica y la teoría del ordenamiento jurídico forman una completa teoría del derecho**, principalmente desde el punto de vista formal. Bajo el primer título se estudia la norma jurídica considerada de manera aislada: la materia del segundo título es el conjunto, complejo o sistema de normas, que constituyen un *ordenamiento jurídico*. La necesidad e investigación en este campo surge de la comprobación de que en la realidad las normas jurídicas no existen nunca solas sino siempre en un contexto de normas, que tienen entre sí relaciones particulares (estas relaciones serán en gran parte el objeto a tratar). Este contexto de normas se suele denominar «ordenamiento». Y es bueno observar desde el principio que la palabra «derecho» tiene, entre sus muchos significados, también el de «ordenamiento jurídico» por ejemplo, en la expresión «derecho romano», «derecho italiano», «derecho canónico», etc.» [letra negrita añadida] BOBBIO, Norberto: Teoría general del derecho. Trad. Eduardo Roza Acuña. Madrid: Debate, 1993. p. 15; 153

<sup>834</sup> «La filosofía se declara heredera, por tanto, según Habermas, de dos ideas fundamentales de la religión: de la redención y/o salvación. Esta herencia del pasado claramente a la filosofía crítica tras el hundimiento de la base cosmológica y transcendental de la posibilidad de la unidad de la filosofía práctica y teórica. Ahora ya sólo queda la «autorreflexión limitada a la esfera de la historia de la especie». Pero en este momento, precisamente, la filosofía puede asumir, «con un característico giro a lo utópico y lo político, un interés por la liberación y la reconciliación, que hasta entonces había sido interpretado siempre en términos religiosos.» MARDONES, José M.: El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión. Barcelona: Anthropos, 1998. p. 27

<sup>835</sup> ROBLES, Gregorio: Introducción a la teoría del derecho. Madrid: Debate, 1998. p. 23

Por consecuencia, a pesar del fracaso epistemológico de la doctrina del Derecho Natural, la teoría del Derecho Natural es acervo de la revisión iusfilosófica contemporánea. En efecto, si la Filosofía del Derecho es Filosofía del Derecho o ciencia del derecho, siempre su investigación es sobre la ideal realidad del Derecho Natural ante el derecho positivo, para así decirlo, toda la concepción del conocimiento sobre el derecho empieza por la teoría del Derecho Natural que, a su vez, se invoca la verdadera ciencia del derecho o, mejor, la única ciencia del derecho, puesto que estudia el verdadero derecho.

En el sentido amplio de la palabra, el equívoco se denota por tomarse en serio que el iusnaturalismo y iuspositivismo también se apunta crisis, a medida que el fracaso de la teoría del Derecho Natural se manifiesta en torno a la revisión. Es decir, que se torna imposible asimilar el hecho de la ciencia jurídica, desde su monismo jurídico, cuyo óbice es la construcción científica de categorías que, en la *praxis*, deben expresarse dúctiles y plurales.

A lo mejor dicho, si tradicionalmente las críticas al Derecho Natural se han concentrado en el conjunto de principios de naturaleza ético-social ante los problemas del derecho positivo, la inviabilidad de la existencia de unos principios materiales de Justicia que deriven de la naturaleza y, luego, que preforma lo justo positivo, torna débil la empresa revisora y, luego, el propio discurso en torno al rescate del Derecho Natural para salvar el derecho positivo. Respecto a todo, tres actitudes iusfilosóficas<sup>836</sup> revisoras se elaboran en torno los discursos de rasgo iusnaturalista, iuspositivista o el dicho relativista: integrista (revisión ontológica), progresista (revisión deontológica) y constructivista (revisión tecnológica).

Sobre la actitud integrista, su principal característica es la (falsa) ruptura que hace con las ponderaciones de la filosofía moderna y contemporánea, al mismo tiempo que intenta recuperar la doctrina tomista respecto el Derecho Natural y de forma íntegra.

Para ilustrar, sobre la revisión iusfilosófica integrista, Carlos Correas Massini señala que "(...)Tomás de Aquino ya dijo todo cuanto podría decirse en esa materia

---

<sup>836</sup> "(...) Roscoe Pound... afirma que el estudio del derecho, para que sea completo, consta de estas tres partes: 1) **JURISPRUDENCIA ANALÍTICA**, que es lo que nosotros llamaríamos **teoría general del derecho**, o sea el estudio del derecho desde el punto de vista formal; 2) **JURISPRUDENCIA CRÍTICA O ÉTICA**, que comprende el estudio de los diferentes ideales de Justicia y, por tanto, del derecho ideal en sus relaciones con el derecho real, y que coincide con aquella parte de la filosofía del derecho que nosotros llamaríamos **Teoría de la Justicia**; 3) **JURISPRUDENCIA SOCIOLÓGICA**, que estudia, según la expresión preferida por Pound, no el derecho en los textos (*law in books*), sino el derecho en acción (*law in action*), y corresponde a la **sociología jurídica**, en cuanto estudia el derecho vivo en sociedad." [letra negrita añadida] BOBBIO, Norberto: Teoría general del derecho. Trad. Eduardo Roza Acuña. Madrid: Debate, 1993. p. 39

y cualquier pretensión de agregar, desarrollar, reformular o corregir las afirmaciones tomistas, significa inexorablemente desvirtuar y hasta falsear irremediabilmente la teoría del Derecho Natural (...) en este sentido, resulta irracional cerrarse a priori a la mayor precisión lograda por la lógica formal contemporánea, así como rechazar los nuevos modos de análisis filosófico desarrollados por la semiótica, la fenomenología o la filosofía analítica. (...) Además, esta mera repetición dogmática de contenidos establecidos de modo definitivo significaría una negación rotunda de cualquier tradición filosófica viva;... la pretensión de detener el proceso de pensamiento en un momento dado de la historia provocaría una ruptura en el desarrollo de un modo determinado de pensar y se cegarían, de este modo, las fuentes de la meditación filosófica. En ese sentido, cabe recordar finalmente las acertadas palabras de Jacques Maritain, acerca de que el tomismo “es una doctrina *abierta*, un hambre y una sed de verdad jamás saciadas, una doctrina indefinidamente progresiva; y una doctrina *libre* de todo, salvo de la verdad: libre frente a ella misma, a sus imperfecciones a corregir y a sus vacíos a colmar (...): a los cambios y reformas requeridos por una mejor visión de las cosas y a los avances y profundizaciones exigidas por una investigación siempre en progreso.”<sup>837</sup>

Tocante a la segunda, aún según ese autor, la revisión iusfilosófica progresista aporta como principal característica, el abandono de verdades preestablecidas para fundamentar el quehacer iusfilosófico y, antes, su estatuto. En efecto, su proposición es “adoptar una teoría “minimalista” del Derecho Natural, que aparezca como concordante con las afirmaciones de la contemporánea filosofía de la ciencia... Lamentablemente, no parece que esta versión “radical”, “progresista” o “al día” de la teoría del Derecho Natural pueda llenar satisfactoriamente sus cometidos fundamentales; en efecto, si se niega la posibilidad de toda visión metafísica de la realidad y se replantea la noción de verdad de un modo meramente constructivista, no será posible alcanzar la objetividad “fuerte” que requiere el derecho — y la ética en general — para su justificabilidad deóntica; tampoco será posible... que ese Derecho Natural “construido” de un modo mínimo pueda servir de instancia de apelación ética para la valoración de la *praxis* jurídica, ya que una instancia de ese tipo no puede ser sino “máxima”, es decir, dotada de la suficiente capacidad de constricción racional como para hacer posible la crítica del discernimiento valorativo del derecho socialmente “puesto”. En otras palabras, a este iusnaturalismo

---

<sup>837</sup> MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 28-30



“mínimo” le son aplicables en toda su extensión las mismas críticas que hemos formulado a las concepciones constructivistas y, en consecuencia, adolece de sus mismas deficiencias.”<sup>838</sup>

Desde estos dos extremos, como tercera vía se impone la revisión iusfilosófica constructivista, o sea, está se interpone entre la línea integrista y la progresista, bajo el sentido de realista o existencialista. No obstante, se trata de un existencialismo que no niega “las tesis fundamentales del iusnaturalismo con la ayuda de los instrumentos nocionales aportados por la contemporánea metateoría de las ciencias y las más recientes direcciones de la lógica formal”, a causa de que se da relieve no solo al pensamiento de problemas reales iusfilosóficos, sino, con estos comparte al reflexión sobre la propia noción de teoría del Derecho Natural y sus cimientos desde la razón teórica que se colma práctica”.<sup>839</sup> O sea, la fundación de la conciencia y el fundamento de la voluntad como estructura del estatuto y quehacer, respectivamente.

Resulta que los criterios de revisión son los técnicos, es decir, la idea de naturaleza y orden no se tiene más a partir de la Justicia como líame de la relación positivismo y naturalismo, tampoco de la eficiencia, como elemento de la filosofía contemporánea. Consecuentemente, se engendra nuevas racionalidades ante la demandas de juridicidades que no se encajan, tal cual, en la nociones tradicionales de validez y eficacia jurídicas del ordenamiento dibujado según los paradigmas modernos, estupendamente desarrollados por la teoría de Kant y Kelsen. Resumiendo, a cuenta de lo primero, el Derecho Natural se torna Filosofía del Derecho<sup>840</sup> y, luego, a causa de lo segundo, el derecho positivo se torna, por igual,

---

<sup>838</sup> MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 30

<sup>839</sup> MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 30-31

<sup>840</sup> “En la terminología kantiana, metafísica quiere decir... el análisis del conocimiento racional puro, no proveniente de la experiencia, o sea, del conocimiento *a priori*, derivado de la razón pura, sin agregados empíricos. Hablar de metafísica del derecho como lo hace Kant, implica el intento de aprehender los principios jurídicos de la razón pura, o sea, *a priori*, sin datos empíricos. De ellos trata en la *Introducción a la teoría del derecho*, una de las partes de *La metafísica de las costumbres*. 1. Para Kant, el derecho o *Ius*, entendido como ciencia o teoría del derecho (*Rechtslehre*) es el conjunto de leyes susceptibles de ser plasmadas en una legislación exterior; cuando tal legislación existe — cuando se da en la realidad — se llama ciencia o teoría del derecho positivo. Esta ciencia o teoría del derecho cuando es arte, o sea cuando se conoce el derecho para aplicarlo en la práctica, se llama **JURISPRUDENCIA** (*jurisprudentia*); en caso contrario recibe el nombre de **CIENCIA DEL DERECHO** o *ius scientia*. Esta última denominación... corresponde también al conocimiento sistemático de la teoría del derecho natural (*Ius naturae*), aun cuando el jurisconsulto que formular en ella los principios inmutables de toda legislación positiva. (...) **El derecho natural se transforma así en filosofía del derecho, dejando de ser jurisprudencia —, cosa, por lo demás, que ya había dejado de ser con la Escuela racionalista, para transformarse en moral. Kant, por lo tanto, es iusnaturalista en un sentido nuevo, tan**

la Filosofía del Derecho bajo el sentido puro o científico. Validez y eficacia son las extensiones jurídicas de la razón doble.

De modo general, conforme el discurso tradicional sobre Kant y Kelsen en torno al positivismo y el problema de lo justo, la sutileza es que la «razón pura» y «razón práctica» se convierten «sollen», categoría lógica de ser que, por supuesto, no se deduce desde «sein», pues que el derecho puesto («sollen») es lo que está escrito, sin más.

Entonces, el sentido de derecho justo se pone prescriptivo, no descriptivo, lo que resulta apartar el universo del «sein» como fundamento del derecho positivo u otra relación circunstancial, al menos como proposición científica inmediata o justificante de la «pureza» propia del «estatuto científico jurídico».<sup>841</sup>

En consecuencia, como mito, Kelsen y su Positivismo Jurídico no se preocupa con el contenido de las normas, sino que con la validez del derecho, así que el problema de cómo se juega esta validez, se torna la clave de bóveda de toda la construcción del universo u ordenamiento jurídico. No obstante, se trata de equivoco: el positivismo no es una expresión epistemológica tal cual, sino que una extensión de las perspectivas evolucionistas y cosmopolitas, según él es secular moderno, de hombre y humanidad. Por lo tanto, los valores, perspectivas y expectativas en torno a la moralidad, son indispensables.

El argumento es que no existe teoría pura tampoco el derecho que se torne pleno sólo por el rasgo del poder estatal y la legitimidad de la violencia o coacción. En verdad, éstos son unos de los rasgos estructurales que no resumen el universo jurídico tampoco limita otras formas de juridicidad y prestación jurisdiccional.<sup>842</sup>

---

**nuevo como lo es el pensamiento crítico frente al anterior. No es iusnaturalista en el sentido de admitir unos preceptos concretos o soluciones particulares de derecho natural, sino en el sentido de admitir unos principios *a priori* que comprenden la idea de derecho y unos principios jurídicos formales. Si a esto se le sigue llamando derecho natural, al menos hay que reconocer que tal término se ha transformado en equivoco y acoge bajo su nombre cosas diversas.”** [letra negrita añadida] HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 306-307

<sup>841</sup> El quehacer jurídico («WOLLEN») influye en el estatuto científico jurídico («SEIN Y SOLLEN»), modificándose, poco a poco, el entendimiento sobre la teoría del derecho puro de Kelsen. Cf. ROBLES, Gregorio: 'Sein', 'Sollen' y 'Wollen' en la doctrina pura del derecho. En: ZAPATERO, Virgilio: Horizontes de la filosofía del derecho. Homenaje a Luis García San Miguel. Tomo I. Alcalá de Henares: Servicio de Publicación de Alcalá de Henares, 2002. p. 333-357

<sup>842</sup> “El modelo esbozado de un sistema jurídico racional muestra que las fronteras del discurso jurídico no son algo externo o ajeno a la racionalidad práctica. Desde el punto de vista de la racionalidad discursiva, dichas fronteras no sólo son admisibles, sino que son una exigencia de la misma. Que el Derecho sea, en realidad, un medio necesario para la realización de la razón práctica es una cuestión de alcance general... el discurso jurídico no expresa sólo una variante especial del discurso práctico que es necesaria para llenar racionalmente las lagunas del sistema jurídico. Es, más bien, en una estructura global, un elemento necesario de la

En esta coyuntura, el derecho sólo puede ser un producto de conformación de hombre y humanidad, así que la ideología de la hegemonía purista científica y de la legitimidad a través de la unidad jurídica, máxime coherencia y conformación con los retos sociales, no logra resistir ante las tensiones entre los fines sociales y económicos tampoco reemplazar la lucha política y los movimientos sociales desde la búsqueda democrática ante el freno de los valores y principios republicanos heredados.<sup>843</sup>

En definitiva, el positivismo es una corriente espiritual general que invade los ámbitos intelectuales europeos a partir del siglo XIX. Para Kelsen el Positivismo Jurídico es la ciencia y teoría jurídica cuyo objeto es el derecho puro, es decir, el derecho positivo o lo resultado del derecho producido por actos de voluntad del hombre a través del poder estatal.<sup>844</sup> En esencia, su empuje reside en un

---

racionalidad discursiva realizada. (...)” ALEXY, Robert: La teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica. Trad. Manuel Atienza y Isabel Espejo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989. p. 315

<sup>843</sup> “Una primera precisión es imprescindible tanto los “valores superiores” como las diferentes referencias a principios que se hacen en la Constitución se sitúan en el ámbito de las normas. ES decir, no estamos aquí ante una forma de Derecho distinta de las normas como pretende Dworkin sino que son expresiones... Y esta constatación es muy importante, a mí juicio, porque sitúa estos conceptos en el ámbito del ordenamiento jurídico, se pueden comprender desde una concepción normativista y, por consiguiente, se puede seguir afirmando que el Derecho es un sistema de normas. Conviene matizar ya, desde ahora, que **“los valores superiores” tienen un contenido conceptual que no se agota en su perspectiva normativa, sino que excede de la misma y hunde sus raíces en el campo de la moralidad**. Sin embargo, esta afirmación no es contradictoria con la primera, porque el significado jurídico de los valores superiores supone necesariamente su incorporación a normas. En este contexto de un ordenamiento jurídico formado por normas es donde debemos situar la acción de producción normativa de desarrollo constitucional, en relación con el tema que nos ocupa. Así, el legislador ordinario, el juez y los demás operadores jurídicos que tengan reconocida capacidad de producción normativa por el ordenamiento desarrollarán las concreciones de estos valores superiores, teniendo en cuenta que son normas y que ya en la propia Constitución tienen un desarrollo importante (por ejemplo, a través de los derechos fundamentales o de la organización de los Poderes). De todo dicho ahora se desprende la importancia que tiene este **artículo 1.1. de la Constitución española, que introduce el concepto de valores superiores**, para todo el pensamiento jurídico contemporáneo. Esta afirmación se desprende de las siguientes dimensiones: a) Reconstruyen la teoría material de la Justicia, sin necesidad de sostener posiciones iusnaturalistas (...) b) Insertan la Constitución material en la concepción democrática del Derecho y del Estado, superando versiones anteriores de aquella de corte totalitario. c) Integran la perspectiva material que representa con la perspectiva formal, propia del normativismo, como se comprueba con el análisis de la norma básica de la Constitución con sus dimensiones formales — soberanía popular y Estado de Derecho — y con sus dimensiones materiales — valores superiores. d) Son la norma básica material sobre normas y criterio de todas las normas del ordenamiento. e) Refuerzan la tesis de la dificultad de separar creación e interpretación del Derecho, puesto que afectan y sirven a ambas actividades. Así, son informadores, como base de las decisiones constitucionales fundamentales, de todo el desarrollo del ordenamiento (ya en la propia Constitución se inicia su desarrollo con el resto de las normas constitucionales). Son también criterio de interpretación para los operadores jurídicos (interpretación que se debe integrar con el resto de la Constitución, que es interpretación auténtica del legislador constituyente sobre lo que significan los valores superiores). f) Son límite al Poder, con lo que refuerzan el control y el sometimiento del Poder al Derecho con su perspectiva material.” [letra negrita añadida] PECES-BARBA, Gregorio: Los valores superiores. Madrid: Tecnos, 1984. p. 37: 100-102

<sup>844</sup> “La ciencia del derecho intenta concebir “jurídicamente” su objeto, esto es, concebirlo desde el punto de vista del derecho. Pero concebir algo como jurídico no puede querer decir otra cosa sino concebir algo como derecho,

pensamiento de que se hay de atenerse a los fundamentos y finalidades de los hechos, además de los criterios de fundación de estos hechos, lo que se ha interpretado como la ruptura de la metafísica, o sea, un equívoco fatal que el tiempo se ha evidenciado.

En aclaración, el argumento es sencillo. Si el positivismo fuese tal cual, nunca se cuestionaría al problema de Justicia y de lo justo como su fundación y fundamento y, entonces, nunca habría crisis del derecho tampoco la sensación general de nihilismo jurídico.

Sobre otra acepción tradicional del pensamiento iusfilosófico, se aporta los comentarios de Norberto Bobbio, que, a su vez, presenta el positivismo según tres clases.<sup>845</sup>

Desde la primera clase, el Positivismo jurídico es ideología.<sup>846</sup> La ruptura con el ser ideal y la reivindicación ultranza de lo real y sus leyes (metafísica). El

---

y ello implica como norma jurídica, o como contenido de una norma jurídica; o como contenido de una norma jurídica; como determinado por una norma de derecho. (...) En tanto la ciencia jurídica sólo concibe a la conducta humana como contenido de normas jurídicas; es decir, en cuanto determinada por normas de derecho, expone el significado normativo de derecho, expone el significado normativo de esos hechos. Describe las normas jurídicas producidas por actos de conducta humana, así como las normas que mediante esos actos son aplicadas y acatadas, y al hacerlo describe las relaciones constituidas mediante esas normas jurídicas entre los hechos por ellos determinados. Las oraciones en que la ciencia jurídica describe esas relaciones, debe distinguirse, en cuanto *enunciados* jurídicos, de las *normas* jurídicas producidas por los órganos de derecho, que deben ser aplicadas por ellos y obedecidas por los sujetos de derecho. Los *enunciados* jurídicos son proposiciones condicionales que expresan que, conforme a un orden jurídico, nacional o internacional, dado al conocimiento jurídico, deben producirse ciertas consecuencias determinadas por ese orden. Las *normas* jurídicas no constituyen proposiciones, esto es, enunciados declarativos sobre un objeto dado al conocimiento. Según su sentido, son mandamientos, sino también permisiones y autorizaciones; en ningún caso, empero, pese a lo que a veces se suele afirmar al identificar el derecho con la ciencia del derecho, información instructiva. El derecho ordena, permite, faculta; no "informa" KELSEN, Hans: Teoría pura del derecho. 5 ed. Trad. Roberto J. Venengo. México: Editorial Porrúa S. A., 1991. p. 83-84

<sup>845</sup> Véase: BOBBIO, Norberto: El positivismo jurídico. Trad. Rafael de Asis y Andrea Greppi. Madrid: Debate, 1993. 243 p.

<sup>846</sup> "La teoría pura del derecho tuvo la virtud de venir a subrayar la autonomía del saber jurídico y su relativa indisponibilidad en relación a los proyectos de poder, en un periodo de intenso debate político-ideológico (las décadas de los treinta a los cincuenta del siglo XX). En esta medida culmina las preocupaciones de la pandectística, pues propugna que no todo aquello que es querido por el poder, o que es útil al pueblo o a una clase, o que es funcional para el cumplimiento de un objetivo social, debe ser automáticamente considerado como justo (conforme a derecho). La juridicidad deriva de valores internos al discurso del derecho, valores que la voluntad política o la utilidad social no pueden sustituir. En este sentido, y aunque se pueda acusar a la teoría pura del derecho de aceptar como derecho todo lo que proviene de la voluntad del Estado, lo cierto es que en su sentido más profundo esta teoría es un manifiesto contra los totalitarismos políticos de su tiempo, los cuales, de un modo u otro, procuraron siempre instrumentalizar el derecho en función de las conveniencias del poder, legitimándolo a partir de consideraciones políticas, como la dominación de una clase (estalinismo) o las necesidades vitales de una raza (nacionalsocialismo). Hay quien piensa que este manifiesto es todavía útil contra otro tipo de instrumentalización del derecho, singularmente la tendencia a justificar como justas las medidas — formal o informalmente correctas — de un poder legitimado por el voto, o las medidas dirigidas a la consecución de finalidades de desarrollo social o económico." HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 227-228

Positivismo Jurídico es la ruptura entre el *ser* y el *deber-ser*, así que se quebranta la identificación entre axiología y ontología se rompe definitivamente, a causa que la realidad de los hechos sólo se da en el terreno del ser.

En el fondo, se refiere al hecho de que el iuspositivismo cosmopolita se confecciona que la finalidad de todo derecho positivo es ser justo por el solo hecho de ser derecho positivo, sin importar su contenido, esto es al margen de su mayor o menor Justicia de acuerdo con el sistema moral con que se lo enjuicie, es siempre un instrumento idóneo para obtener ciertos fines como el orden, la paz y la seguridad jurídica.

En resumen, el derecho es lo que rige la vida social de los hombres, así que si el derecho positivo es fundado en la razón, no se admite la existencia de un derecho que derive de la naturaleza ni de cualquier otra instancia superior a la humana, hecha conciencia y manifestada expresamente.

Desde luego, también se tiene apartados el derecho y la razón práctica y, por ende, derecho y política jurídica que es el abismo entre el mundo del derecho y el mundo de la Moral. Además del equívoco de la exégesis, esta resulta romper la coherencia de unidad en torno a lo jurídico.

Lo que pasa es que se inaugura una nueva división de trabajo y, entonces, la teoría del derecho se torna cosa de investigación de los operadores jurídicos, en cuanto que la filosofía moral o ética, se pone en las manos de filósofos y sociológicos respecto la falta de efectividad o fallo de conformación del derecho con la sociedad, ante las constantes discordias motivadas por los ciudadanos.

De modo oblicuo, el derecho se resigna desde el universo de las decisiones normativas bajo derivaciones lógico-deductivas justificadas por el ordenamiento jurídico. Mientras que la ética se mueve en el terreno de la moralidad subjetiva y peticiones de pluralismo, así que el derecho se presiona acomodarse más allá de sus mecanismos científicos y, pronto, se pone crisis, al mismo tiempo que se ahonda los relativismos, así que la Filosofía del Derecho también sufre con esto proceso de desintegración.

En el devenir histórico, ontología y axiología, por lo tanto, se las tiene definitivamente disociadas como consecuencia de las premisas epistemológicas. Tarea de la ontología es contemplar el fenómeno desde todos los lados y darle tratamiento y significación unitarios. Los valores jurídicos quedan así desplazados al mundo de los anhelos y de las aspiraciones. El valor no es elemento constitutivo del ser. El valor indica la tensión ideal del ser, no su esencia: el ser se pone una

filosofía de la ciencia y el ser de una filosofía de un objeto existencial sometido a la mutabilidad histórica. En este tipo de Filosofía del Derecho hay dos perspectivas que se entrecruzan, la objetiva y la subjetiva, pero con primacía de esta última. Algunos identifican la versión objetiva de los valores con la teoría del Derecho Natural, desconociendo nuevamente la diferencia de presupuestos gnoseológicos.<sup>847</sup>

Desde todo este punto de vista, se pone oportuno recordar que el problema entre derecho y moral es tratado sobre todo en el ámbito contemporáneo respecto al positivismo de la clase del liberalismo. Para ilustrar, John Rawls,<sup>848</sup> Ronald Dworkin<sup>849</sup> y Carlos Nino<sup>850</sup> sostienen la construcción de preceptos morales sólo dicen respecto a los individuos que se los crea según su propia pretensión e intimidad, en vista de planteamientos materiales y personales particulares, lo que no tiene nada que ver con la propia construcción de la norma jurídica.

---

<sup>847</sup> “La teoría del conocimiento, también llamada epistemología (del griego *episteme*, sinónimo de conocimiento) o gnoseología (del griego *gnosis*, sinónimo de cognición) es, como su propio nombre indica, la ciencia del conocimiento.” AJDUKIEWICZ, Kazimierz: Introducción a la filosofía: epistemología y metafísica. Trad. Alina Dlugobaska. Madrid: Ediciones Cátedra, 1986. p. 21

<sup>848</sup> Véase RAWLS, John: Theory of Justice. Cambridge: Harvard U. P., 1971. 534 p. Y, RAWLS, John: Political liberalism. New York: Columbia University Press, 1993. 401p. Y, a final, RAWLS, John et al.: Liberty, equality y law: select Tanner lectures on moral philosophy. New York: Columbia University Press, 1993. 205 p.

<sup>849</sup> Véase: DWORKIN, Ronald M.: A matter of principle. Cambridge: Harvard U. P., 1985. 425 p. Y., DWORKIN, Ronald M.: Taking rights seriously. London: Duckworth, 1977. 293 p. Aún, sobre este autor, de cierto modo, él ha elaborado sus postulaciones iusfilosóficas a respecto a la tesis de Hart en la cual no hace falta que derecho y moral sostengan entre si un criterio universal moral para que el sentido de derecho se establezca de modo íntegro, lo que ha enmarcado el surgimiento del positivismo nombrado “metodológico”, así que “(...) el positivismo “metodológico” iniciado por el autor oxoniano sería fuertemente criticado — durante los años setenta — por su sucesor en la Cátedra de Jurisprudencia en Oxford, el norteamericano Ronald Dworkin. Este autor, como es sabido, se ha convertido en el más persistente crítico del positivismo jurídico — especialmente en la versión de Hart — propugnando, entre otras cosas, que el derecho no es sólo un conjunto de reglas (como ha pretendido el positivismo) sino que, también, un conjunto de principios morales. El concepto de derecho defendido por Dworkin unifica, pues, el derecho y la moral y, en tal sentido, es un concepto asimilable — aunque en un sentido débil — a las ideas iusnaturalistas.” MONTERO IGLESIS, Marcelo: El concepto del derecho. En: Revista de Ciencias Sociales. Positivismo jurídico y doctrinas del derecho natural. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, n. 41 (pp. 41-48), Valparaíso: Universidad de Valparaíso, 1996, p. 46

<sup>850</sup> Véase NINO, Carlos Santiago: El constructivismo ético. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989. 152 p. Y, NINO, Carlos Santiago: Ética y derechos humanos: un trabajo de fundamentación. Barcelona: Ariel, 1989. 494 p. Y, al final, NINO, Carlos Santiago: Introducción al análisis del derecho. 7 ed. Barcelona: Ariel, 477 p. Aún, “(...) Nino cree que la única y central tesis que caracteriza el positivismo es aquella que Bobbio identifica como criterio epistémico, esto es, que el derecho es un fenómeno social que puede ser identificado por un observador externo y descrito objetivamente, sin recurrir a consideraciones morales acerca de su valor. Y que Dworkin, considerado actualmente como uno de los críticos más característicos del positivismo, adopta una estrategia para confrontarlo tan peculiar, que termina discutiendo en un nivel distinto del nivel en el que razona el positivismo. En consecuencia, sostiene Nino, la polémica tendería a disolverse.” CARCOVA, Carlos Marías: Iusnaturalismo vs. positivismo jurídico: un debate superado. En: Revista de Ciencias Sociales. Positivismo jurídico y doctrinas del derecho natural. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, n. 41 (pp. 49-83), Valparaíso: Universidad de Valparaíso, 1996, p. 56-57

Así que la imposición legislativa que influya directamente en estos campos de elección personal de uno, se trata de imposición exterior, la cual no debe prevalecer. Si una ley se introduce en el campo de las relaciones privadas sólo es permitido si acaso tenga por propósito evitar daños o aun cohibir que se impida el funcionamiento del sistema de relaciones como un todo, es decir, cada sujeto debe disponer de condiciones mínimas para realizar el «plan de vida»<sup>851</sup> que trace a sí mismo, así que es indispensable el acuerdo de base sobre estas condiciones entre los sujetos que interactúan en este entorno.

El establecimiento de reglas a partir de ahí es lo que justifica la orientación política estatal y los patrones de convivencia de las personas involucradas en el consenso. Lo importante es que para estos autores, la relación entre derecho y moralidad no se dice partir de la idea de perfección que la conducta moral clásica suele buscar, sino que sólo la virtud de agregar para que cada uno tenga la posibilidad de realizar su «proyecto vital», o sea, la Justicia no es determinación de líame abstracto. La Justicia es equidad respecto la promoción de derechos individuales.<sup>852</sup> Pero no se trata de toda promoción, se trata de la promoción a la disposición de oportunidades iguales para que cualquiera pueda elegir su proyecto de vida. Esta es una extensión de la idea clásica de liberalismo, conocida como «liberalismo deontológico».

Para continuar, la segunda clase de la doctrina de Norberto Bobbio, apunta que el Positivismo jurídico es teoría del derecho positivo.<sup>853</sup> El triunfo de las ciencias de la naturaleza y de sus presupuestos epistemológicos (ontología y metodología).

---

<sup>851</sup> RAWLS, John: Theory of Justice. Cambridge: Harvard U. P., 1971. p. 127 y ss.

<sup>852</sup> “(...) el problema del error y de la apariencia... Antaño se consideraba que la variación, el cambio, el devenir en general constituía una prueba de que lo que está sometido a ello es algo aparente, como el signo de que en ello hay algo que nos induce al error. Hoy, por el contrario, en la medida exacta en que el prejuicio de la razón nos impulsa a conceder unidad, identidad, permanencia, sustancia, causa, coseidad, ser, nos vemos de algún modo atrapados en el error; *necesitamos* el error; aunque, en base a una rigurosa comprobación, estemos íntimamente convencidos *de que* ahí radica el error. Con esto sucede igual que con los movimientos de las grandes constelaciones: en éstos el error tiene a nuestros ojos como constante defienda; en el otro, el abogado defensor es nuestro *lenguaje*... El ser es añadido mediante el pensamiento y se le introduce *subrepticamente* en todas las cosas como causa; **el concepto de «ser» se sigue, deductivamente, del concepto de «yo»**... A la base está esta enorme y fatídico error de que la voluntad es algo que *produce efectos*... Hoy sabemos que no es más que una palabra ... Mucho más tarde, en un mundo mil veces más ilustrado, los filósofos tomaron conciencia muy sorprendidos de la seguridad y de la certeza subjetiva en el manejo de las categorías de la razón; sacaron entonces la conclusión de que tales categorías no podían proceder de algo empírico; todo lo empírico, decían, está efectivamente en contra de ellas...” [letra negrita añadida] NIETZSCHE, Friedrich. El ocaso de los ídolos: como se filosofa a martillazos. 3 ed. Trad. Francisco Javier Carretero Moreno. Madrid: Ediciones Buma, 1985. p. 57

<sup>853</sup> “La expresión “teoría del derecho” es de vieja data, pero su utilización para una disciplina especial de la ciencia jurídica no tiene más de cuatro décadas. Sin embargo, la materia teoría del derecho tampoco es tan

En sustancia, como su principal característica, el iuspositivismo cosmopolita se confecciona de acuerdo con la ontología de que la existencia del derecho se debe a la formación del Estado y, luego, todo derecho es producto de la actividad del Estado, o sea, el rescate del derecho natural está en función del monismo jurídico, así que se ventila que el estatuto positivista torna coherente la teoría del Derecho Natural, a medida que le da estadios científico e histórico, a causa de que la teoría del Derecho Natural, según el discurso secular moderno, no admite dos derechos, sino tan sólo uno.

De hecho, el derecho positivo es una traducción al plano de las leyes humanas de las exigencias jurídico-naturales, así que la ventaja es que el Derecho Natural puede ser conocido a través del uso de la razón, pues que pasa a ser idea que no carece de posibilidad de verificación y experimentación para ser investigada. Como consecuencia, se asocia el derecho natural oriundo del dualismo<sup>854</sup> jurídico en contraposición al monismo positivista estatal.

---

nueva, pues lo que en el siglo XIX y comienzos del XX se ofrecía con la etiqueta de “doctrina general del derecho” no es en verdad completamente lo mismo, pero sí bastante semejante a la actual teoría del derecho... La diferencia de la filosofía del derecho y teoría del derecho es, por lo demás, muy imprecisa... la filosofía del derecho sea más de contenido, la teoría del derecho orientada más formalísticamente, es cierto *cum grano salis*, pero como no hay materia sin forma ni forma sin materia, es imposible alcanzar una delimitación exacta. La filosofía del derecho tiene en común con la teoría del derecho que ella no se limita al derecho vigente (así mismo procede por principio transistémicamente), sino que también, aun cuando a menudo en forma indirecta, apunta al “derecho justo”, y tampoco se ocupa, como la sociología del derecho, de los hechos jurídicos. En principio se diferencia la teoría del derecho de la filosofía del derecho sólo por un motivo: se trata para ella de la “emancipación” de la filosofía; el jurista quiere responder los problemas filosóficos del derecho en una escena propia, con una especie de “filosofía jurídica” (Roellecke). Este es un proceso que con frecuencia se ha descrito: la “emigración” de las ciencias de la filosofía, al fin de la filosofía, la filosofía del derecho como simple “disciplina residual”. KAUFMANN, Arthur: Filosofía del derecho. 2 ed. Trad. Luis Villar Borda y Ana María Montoya. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2002. p. 49

<sup>854</sup> Si el principio de causalidad tiene como trasfondo la idea del hombre «copula mundi»; y, a su vez, el principio de identidad, «imago dei», predominante que, tanto la mediación del hombre así como su responsabilidad respecto a la evolución de la sociedad y el progreso emancipatorio se quedan sobrepuestas. La acción práctica del hombre y la conducción de sus saberes volcados para su propia «libertad y autonomía» tiene el ejercicio paralizado bajo el cerco del «dualismo» que todo limita y superficialmente conoce. Ese «dualismo» se basa en una noción ilusionada del ser que, al paso no se resuelve nunca. Si el principio de conocimiento, «causa e identidad», a través de la conciencia, se orienta desde una experiencia que se tiene libre para elaborar y construir y, si el juego de la trascendencia e immanencia, son perspectivas que ahí se difunden, el resultado es que la producción de conocimiento ya se designa antes, conforme una «ontología» que no se sale de los límites del propio conocimiento «formalmente» reservado legítimo. De ahí que los justificantes se ponen según el proceso y el método del conocimiento. Luego, fuera de él el mundo no existe. Razón por la cual Kant no deslegitima, diferentemente de Descartes, lo «más allá». Como «buen moderno» le regala propio de la «moral y costumbres», en el universo público de la facultad de práctica de la razón. Ante tales comentarios, el discurso sagrado «a la cristiana», no genera desconfianza tampoco conductas ateístas. En realidad, la cuestión ateísta o no ateísta, porque resultante de este modelo del «problema de ser y deber ser», se encarna cuestión de límites entre lo que la razón alcanza y lo que la moral explica, más allá de la «razón doble». Los teólogos o filósofos naturales, aunque disminuyen la creencia de que la única posibilidad de conocimiento es la palabra «revelada» tal cual, a causa de que lo discurso de secularización obedece a doble vía, absorben el hombre como protagonista respecto al desarrollo de las facultades regaladas por Dios. Así que no se objeta la confluencia, en



En efecto, desde el influjo evolucionista, toda la recuperación del Derecho Natural también puede ser afrontada a través del método de conocimiento del derecho por naturaleza anterior al derecho por convención o imposición, así que el iusnaturalismo y iuspositivismo desde el punto de vista cosmopolita se torna el contenido material del Derecho Natural, a partir de la razón y otras vías, como el voluntarismo<sup>855</sup>, planteamientos teológicos hacia la interpretación de la Sagrada Escritura como manifestación de la voluntad divina y voluntad del hombre.

Por evidente, lo que resulta, entonces, es una teoría del Derecho Natural cuyo fundamento está en la versión de la carta de naturaleza presente en el sistema jurídico positivo. Éste es el único derecho existente en grado sumo, pues que es positivado. En grado sumo, abarca, de un lado, el carácter de fundación, es decir, el discurso evolucionista en que el derecho es lo natural. Y, por otro lado, el carácter de fundamentación, según el cual el discurso cosmopolita se lo aporta bajo la creencia de que el derecho es siempre lo positivo, así que, la conformación de la relación iusfilosófica a la condición «dualista-monista», se impone el objeto de análisis y reflexión iusfilosóficas. Resumiendo, la idea de derecho, a pesar de sus sentidos, es el conjunto de normas puesta por los seres humanos, a través del Estado, mediante un procedimiento formalmente válido, con la intención o voluntad de someter la humanidad al orden disciplinario por el acatamiento de esas normas (epistemología).

El última aclaración, Norberto Bobbio engendra el Positivism jurídico en sentido estricto o positivismo jurídico metodológico. En este caso, él es el método de

---

«doble vía», entre componentes de la «filosofía moral cívica» y de la filosofía «eclesiástica», las cuales, incluso, sirven de fundamento al esfuerzo «puramente moral».

<sup>855</sup> "Por cierto que el iuspositivismo... sólo se ha desarrollado plenamente en teoría jurídica con las disciplinas dogmáticas aparecidas en el siglo XIX, aún cuando este positivismo tenga antecedentes ilustres, en pensadores como Hobbes y en el nominalismo medieval. Para la tradición continental europea, desde los teólogos españoles hasta los juristas dogmáticos alemanes, que **el positivismo jurídico asume, el acto humano de creación de normas jurídicas es una acción intencional voluntaria**: la ley expresa la voluntad del legislador; el contrato, la voluntad de las partes. A las entidades típicas creadoras del derecho, como al estado o al soberano, se atribuye, pues, voluntad, voluntad que obviamente no puede identificarse con los fenómenos psicológicos individuales considerados volitivos. **El derecho positivo y sus normas son, para esta forma de pensar, manifestaciones de alguna voluntad, entidad metafísica a la que se atribuye ontológicamente carácter protagónico en la esfera de la ética, de la política y del derecho. Se trata de la vis postulada por Leibnitz o de la Wille exaltada por Nietzsche. Esta voluntad, como fundamento último de los fenómenos jurídicos y morales, es una entidad metafísica y no cabe confundirla con las concretas acciones voluntarias de tal o cual sujeto en una circunstancia concreta: la voluntad del legislador no es la mera suma de las voluntades de los legisladores.**" [letra negrita añadida] VERNEGO, Roberto J.: Derecho natural y derecho positivo: sus estructuras teóricas. En: Revista de Ciencias Sociales. Positivismo jurídico y doctrinas del derecho natural. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, n. 41 (pp. 25-40), Valparaíso: Universidad de Valparaíso, 1996, p. 28.

identificación y descripción de lo que se encuentra establecido como derecho. Como característica, el iuspositivismo cosmopolita se confecciona epistemológicamente desde una actitud éticamente neutral, así que el criterio para distinguir una norma jurídica de otros datos verificables objetivamente no sopesa cualquier correspondencia con sistema de valores. Para así decirlo, los valores jurídicos son pautas ideales, modelos ideales, a los que el ser del derecho debe tender. Pero el ser del derecho no tiene por qué coincidir necesariamente con el deber ser. El derecho es derecho, aunque sea injusto.

De todas formas, a pesar de las muchas interpretaciones, el reto es “encarar la doble tarea de proponer soluciones a los problemas eticojurídicos que plantea acuciantemente nuestro mundo, y de presentar de un modo comprensible para el hombre actual la enorme riqueza de la doctrina realista del Derecho Natural.”<sup>856</sup> Esa perspectiva se ha desarrollado en torno a la ética, en especial en el pensamiento anglosajón y alemán.

En este caso, el derecho anglosajón, en cambio, suele involucrar el derecho como un instrumento de constante defensa «humana y social» contra los poderes «económicos y estatales». Temas como «libertad de expresión», «libertad ideológica o religiosa», el principio de «igualdad», a final, en torno de la vida, libertad y propiedad y sus consecuencias directas como la garantía de la seguridad jurídica, son exigidos constantemente como defensa y vulneración respecto a sí mismos o otros derechos que se los tiene como fundamento.<sup>857</sup>

Desde esta manera, la función jurisdiccional es principal y positiva, de modo que el juez, más que involucrado en la incolumidad de aquellos preceptos, cuando se pronuncia bajo esta calidad, se lo hace, más que mero reparador o promotor

---

<sup>856</sup> MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo. Depalma, 1998. p. 32

<sup>857</sup> “La libertad es, empero, así mismo una *Omega de la revolución*, es decir, es la puerta abierta hacia aquella identidad del hombre consigo mismo, en la que no hay nada ajeno al hombre, ninguna enajenación, ninguna cosificación, ninguna naturaleza sin mediación, ningún destino inesquivable. La **igualdad**, al contrario, no constituye ni una alegoría utilizable del ímpetu revolucionario ni un símbolo suficiente del contenido de los objetivos revolucionarios. Pero, en cambio, **la igualdad aporta el Corpus sólido de la revolución**, subraya la seriedad de aquella revolución que se diferencia de todas las anteriores por su contenido, el de una sociedad sin clases. En su totalidad material, la igualdad no es en sí otra cosa que la idea estructural, si no de la construcción socialista, sí de la construcción comunista que ha de seguirla. **En su aspecto parcial, la igualdad ha sido traída al mundo tanto por los estoicos como, aliada a la fraternidad, por el cristianismo. El estoicismo enseñó, por primera vez, aquella conexión sin la cual «la igualdad de todo lo que lleva rostro humano» no es deseable, ni lleva en sí nada obligante: nos enseñó la unidad del género humano.** La distinción valorativa entre griegos y bárbaros desaparecía aquí, como iba a desaparecer más tarde, en la «internacional» cristiana la distinción entre judíos y paganos.” [letra negrita añadida] BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 168

indirecto, verdadera mano de transmisión y valoración de los valores en que se originan el pretexto de aquellos temas, sobre todo en forma de «precedentes» que, por obvio, son «fuentes de derecho» y no mera «fuente de orientación de decisiones judiciales».

Hoy las diferencias de contenido respecto las reglas y normas jurídicas entre estos modelos suelen disminuirse cada vez más. El sistema continental está acercándose del sistema anglosajón dado el cambio y circulación de teorías sobre la relación del derecho respecto la economía y, también, a través de la valoración que se atribuye a los «precedentes» de juzgamiento judiciales. Éstos, aunque no se los tenga como fuentes formales de derecho, sin duda, son fuentes funcionales del derecho. El justificante de esta condición es que influyen directamente, — no sólo en el proceso de aplicación jurídica, respecto a la petición de abogados y fiscales—, en la propia creación legislativa, que tienen la orientación de los juzgamientos como refuerzo de los valores y demandas a ser instrumentalizadas como principio de garantías y derechos para los hombres bajo esta particular jurisdicción.

De modo abreviado, el acercamiento entre los sistemas, en comento, se facilita por la interpretación jurídica, así que el clastro «anglosajón» influye los sistemas continentales para más allá de los «*hard cases*», es decir, la interpretación como creación jurídica se introduce para resguardar todos los casos generales, a pesar de la familia jurídica tradicional que se estén ubicados.

En dirección contraria Karl Engisch señala que el acercamiento «*civil law*» y «*common law*» no es un «parentesco estructural»<sup>858</sup>, sino que un «parentesco lingüístico». La contemplación de incrementos jurídicos los cuales deben ser igualmente tratados, independientes de la sistemática jurídica que los recoge.

Por consecuencia, el argumento de este modo de pensar es que el marco del mundo contemporáneo es la noción de persona como punto de marcha y llegada de toda la construcción científica y epistemológica. Desde ahí, la imposición del modelo secular moderno de la ciencia y del conocimiento desde una imposición categórica del universo teórico (uso teórico de la razón) por encima del universo moral (uso práctico de la razón) es inadmisibles.

En el mismo sentido, si la persona es la clave de bóveda de la ética, ahora, más que nunca, es laica. Dicho de otro modo, más allá de la *legitimidad*, la historia de la filosofía, occidental u oriental, la crítica contemporánea de esta «historia de la

---

<sup>858</sup> ENGISCH, Karl: Introducción al pensamiento jurídico. Trad. Ernesto Garzón Valdés. Granada: Comares, 2001. p. 217

filosofía» oculta la versión o concepto filosóficos que se emplea como «análisis, reflexión y crítica».

El discurso de revisión contemporáneo, sobre el discurso de secularización de la modernidad, se atrapa a la noción de «secularización, sacralización y laicidad», manejados por las mismas estructuras de objeto de análisis y crítica: «la primacía de un determinado libro» no es “mero instrumento de acceso hacia otras cosas», sino que “la experiencia que impugna, virtualmente, la primacía de un determinado libro”, ocupa y constituye “un fenómeno perteneciente a una época cultural posterior.”<sup>859</sup>

Desde luego, la tarea del filósofo de hoy está lejos de la costumbre de dialogar con corrientes filosóficas para que, beneficiándose de esta interlocución, sepa valorizar adecuadamente los problemas de su tiempo, aunque capaz de legar cierta originalidad «epistemológica», tan pronto rompa con la misma tradición que se lo embasó: el gran calado filosófico no es salvar la «razón doble», sino que sepultar el «hombre paradoja tradicional». Se impone el «giro ontológico o metafísico», no la merma «giro epistemológico», o sea, *¿cómo reflexionar sobre el dogmatismo filosófico sin el legado de sus propios dogmas, o cómo definir el hombre con lucidez, si esta definición o búsqueda es planteada desde la huella de un hombre cristianizado en acción y pensamiento?*<sup>860</sup>

No obstante, como cuestión peculiar del quehacer filosófico contemporáneo está última pregunta es equivocada. La filosofía no está en crisis a causa de un problema de comunicación que, bajo el orden epistemológico, es resultado del malo arreglo entre imago Dei y copula mundi.

En ese caso, el problema filosófico es absolutamente ontológico. Así que, como Nietzsche, Adorno igualmente erra sobre el tema. Es decir, la paradoja de base de toda la ontología en la filosofía actual es que el medio con el que se trata de

---

<sup>859</sup> BLUMENBERG, Hans: La legibilidad del mundo. Trad. Pedro Madrigal Devesa. Barcelona: Paidós, 2000. p.13

<sup>860</sup> El hombre cristianizado respecta a la creencia de que el origen de la vida humana advén de Dios. Es decir, creencia bíblica de que la fe no consiste en creerse en *algo*, ni siquiera en *verdades*, sino más bien creerse en *Alguien*, en un Dios que interpela al hombre, sea de forma *personal*, para el judaísmo, o *tripersonal*, para el cristianismo. El ser persona del hombre, entonces, se incardina en la naturaleza *esencialmente* dialógica del mismo, así que la percepción de ser tal, se efectúa en la *praxis* relacional con el otro, sea /Dios o sean las otras personas humanas. Esto es el fundamento de las filosofías que piensan la persona en acción, conocidas como filosofías dialógicas o personalistas, por ejemplo. Véase PAPINI, Giovanni: Il crepuscolo dei filosofi. Milano: Società Editrice Lombarda, 1906. 203 p.

alcanzar el Ser trans-subjetivo no es otro que la misma *ratio* subjetiva que con anterioridad puso en pie la estructura del idealismo crítico.<sup>861</sup>

Desde entonces, se corrobora que la normatividad ética sólo es posible si elaborada o inventada racionalmente, lo que no es sorpresa. Sin embargo se trata de una racionalidad oriunda del consenso de actores y los procedimientos según los cuales los mismos interactúan.<sup>862</sup>

Por ende, la invención de lo bueno y de lo malo o, a lo mejor, del líame entre filosofía y derecho desde una posición escéptica que objete superar el objetivismo ético es la meta, pues que el derecho es producto humano: las leyes son elaboradas por los legisladores, subrepticamente por los jueces e informalmente por la tradición y las costumbres.<sup>863</sup> En efecto, el recorrido histórico sobre la relación filosofía y derecho se reduce «ser y deber ser» que, bajo la práctica jurídica, se concentra en el problema del «naturalismo y positivismo», respectivamente, *ser y deber ser*.

En el acto, la Filosofía del Derecho es la historia de estas parejas, así que la proposición es que las supere más allá del problema *legitimidad y legalidad*, pero sin suicidarse, es decir, «un deber ser estrictamente heterónimo no existe. Si se lleva hasta sus últimas consecuencias de la idea de la heteronomía, conduce a la disolución de la legalidad normativa y, con ello, del derecho.»<sup>864</sup> Y, luego, de esta Filosofía del Derecho, pero *¿qué resta?*

En rigor, la moraleja es que el conflicto o concordia entre iusnaturalismo y iuspositivismo no está en función del concepto o precepto de Justicia y de lo justo,

---

<sup>861</sup> Los esfuerzos ontológicos de esa fenomenología se presentan “como un intento de alcanzar el Ser trans-subjetivo con los medios de la *ratio* autónoma y con el lenguaje de la *ratio*, pues no hay disponibles otros medios y otro lenguaje. Entonces esa pregunta ontológica por el Ser se articula de una manera doble: en primer lugar, como pregunta por el *Ser mismo* como aquello que desde la Crítica de Kant se había arrinconado como cosa en sí por detrás de los planteamientos filosóficos, y que ahora se vuelve a sacar de allí. Pero, al mismo tiempo, se articula también como pregunta por el *sentido* del Ser, bien por el sentido adherido al ente o bien por el sentido del Ser como posibilidad sin más. Precisamente la tesis que defiendo, la de que el planteamiento ontológico del que hoy nos ocupamos detenta la misma posición de la *ratio* autónoma; para ser precisos, la cuestión del sentido del Ser sólo puede llegar a plantearse donde la *ratio* reconoce la realidad que se halla frente a ella como algo ajeno, perdido, cósmico, sólo donde no es ya directamente accesible y el sentido no les es común a *ratio* y realidad. La cuestión del sentido se desprende de la misma posición de partida de la *ratio*, pero a la vez esa cuestión del sentido del Ser, situada en un punto central de la fenomenología en sus fases más tempranas (Scheler), produce una problemática mucho más amplia.” ADORNO, Theodor W.: *Actualidad de la filosofía*. Trad. José Luis Arantegui Tamayo. Barcelona: Paidós, 1991. p. 106-107

<sup>862</sup> GEORGE, Robert P.: *Natural Law Theory: contemporary essays*. Oxford: Clarendon Press, 1994. p. 95

<sup>863</sup> MACKIE, John: *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin, 1977. p. 232

<sup>864</sup> KAUFMANN, Arthur: *Das Gewissen und das Problem der Rechtsgeltung*. Heidelberg: C.F. Müller, 1990. p. 2-3

ambos, entonces, mediados por el sentido de naturaleza, desde lo natural o lo moral. El problema, en realidad, está en el trasfondo de la conformación iusfilosófica en torno de estos requerimientos de hombre y humanidad frente a la comprensión de qué se aporta evolución y cosmopolitismo.

En fin, una revisión seria del pensamiento iusfilosófico debe considerar la noción de Civilización jurídica a partir de estos supuestos. Dicho de otra manera, iusnaturalismo y iuspositivismo, aislados o complicados, sólo conllevan sentido desde los principios en citación, más allá de la aportación de ordenamientos jurídicos y sus discursos de estatuto científico y criterios de quehacer.■

**CUADRO III —**

**PROCESO EVOLUTIVO-COSMOPOLITA DEL DERECHO**  
o la exegesis iusfilosófica del discurso secular moderno.

	<b>ANTIGÜEDAD</b>	<b>MEDIEVO</b>	<b>RENACIMIENTO</b>	<b>MODERNO</b>	<b>CONTEMPORÁNEO</b>
	Monismo iusfilosófico	Dualismo iusfilosófico	Monismo iusfilosófico	Dualismo iusfilosófico	Pluralismo iusfilosófico
<b>RACIONALIDAD</b>					
<b>CRITERIO DE EVOLUCIÓN</b>	Primario raza humana	Alto: hombre	Intermedio: Dignidad humana	Completo: Sujeto	Continua Perfección: Persona
<b>CRITERIO COSMOPOLITA</b>	ausencia de la razón científica: libertad dicha natural.	ausencia de sujeto, pero presencia de hombre persona y hombre digno. La razón humana vive la minoridad de estar atada a Dios desde la idea de «humanidad».	ausencia de sujeto, pero presencia de persona: presencia del hombre digno y su libertad natural desde una razón que <i>logos</i> , es discursiva: símbolo y poética.	El hombre se emancipa de Dios: <i>la realidad es idea que no necesita de verificación y experimentación.</i> Presencia de sujeto-persona: estatuto de la vida y el quehacer de la existencia, según la razón.	La petición de conocimientos y principios de saberes no se gobiernan tampoco son determinados por la razón, sino que por otras racionalidades desde muchas fuentes.
<b>TRADICIÓN</b>	Cosmogónica. El mundo es eterno e inmutable, luego, es eterno y justo.	Objetivista y científica: El mundo es el reparto de cosas mutables e inmutables.	Cosmológica. El mundo es el reparto de cosas mutables e inmutables.	Subjetivista y científica. Positivismo e historicismo. El mutable e inmutable es lo que la razón humana determina. El mundo es determinación del hombre.	Rescate de tradiciones y revisión del discurso secular moderno. El mutable e inmutable es lo que lo existente determina. El mundo es experiencia de vida de la persona. Condiciones y situaciones contextuales.
<b>DERECHO NATURAL</b>	Reflejo de la naturaleza. Naturaleza es el Orden del universo a través de leyes inmutables.	Reflejo de la naturaleza humana desde Dios. Naturaleza es la naturaleza humana según las leyes reveladas por Dios en la Biblia.	Reflejo de lo natural. Naturaleza es el Orden del universo a través de leyes inmutables (lo natural) y mutables (lo moral).	Reflejo de tradiciones y costumbres a lo largo de la historia, positivado por el Estado. Naturaleza es lo que indica la recta razón.	Derechos humanos. Naturaleza es la naturaleza humana gobernada por la razón (estatuto) y su abanico de racionalidades (quehacer)
<b>PHYSIS Y NOMOS</b>	Aparentados, a pesar del influjo del hombre	Análogos, si el hombre elabora preceptos de vida de acuerdo con la idea de Dios.	Absolutamente análogos. El hombre es parte de todo el orden cosmológico, así que vivir es seguir su naturaleza.	Síntesis, desde la razón.	Sin sentido. Nihilismo. Los fundamentos jurídicos no se resuelven desde ahí, pues naturaleza asume todo contenido posible.
<b>JUSTICIA Y LO JUSTO</b>	Justicia es absoluta: la «cosa justa» en sí.	Justicia es relativa. El justo está en la idea de Justicia a partir de los valores cristianos. Justicia es concepto de cosa justa.	Justicia es relativa. El justo está en la «cosa justa» en sí, que se manifiesta tanto en las relaciones humanas como en el orden que basa estas relaciones.	Justicia es relativa. El justo está en el concepto de Justicia, conforme el ordenamiento jurídico que, a su vez, se funda en la razón y se fundamenta por la racionalidad política y social.	Justicia es relativa. El justo está en la utilidad del derecho.

# **UNIVERSIDAD DE SALAMANCA**

## **FACULTAD DE FILOSOFÍA**

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y LÓGICA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.



### **¿Si el universo jurídico no es del tamaño de su altura, la Filosofía del Derecho es (la) nada?**

El quehacer y el estatuto de la Filosofía del Derecho según la crítica y propedéutica de la «filosofía del hombre paradoja».

Autora — Patrícia Bressan da Silva

### **TESIS DOCTORAL**

#### **Segundo Volumen**

Director — Profesor Doctor José Luis Fuertes Herreros

Doctorado — Revisión de la Modernidad: Filosofía, Ciencia y Estética”

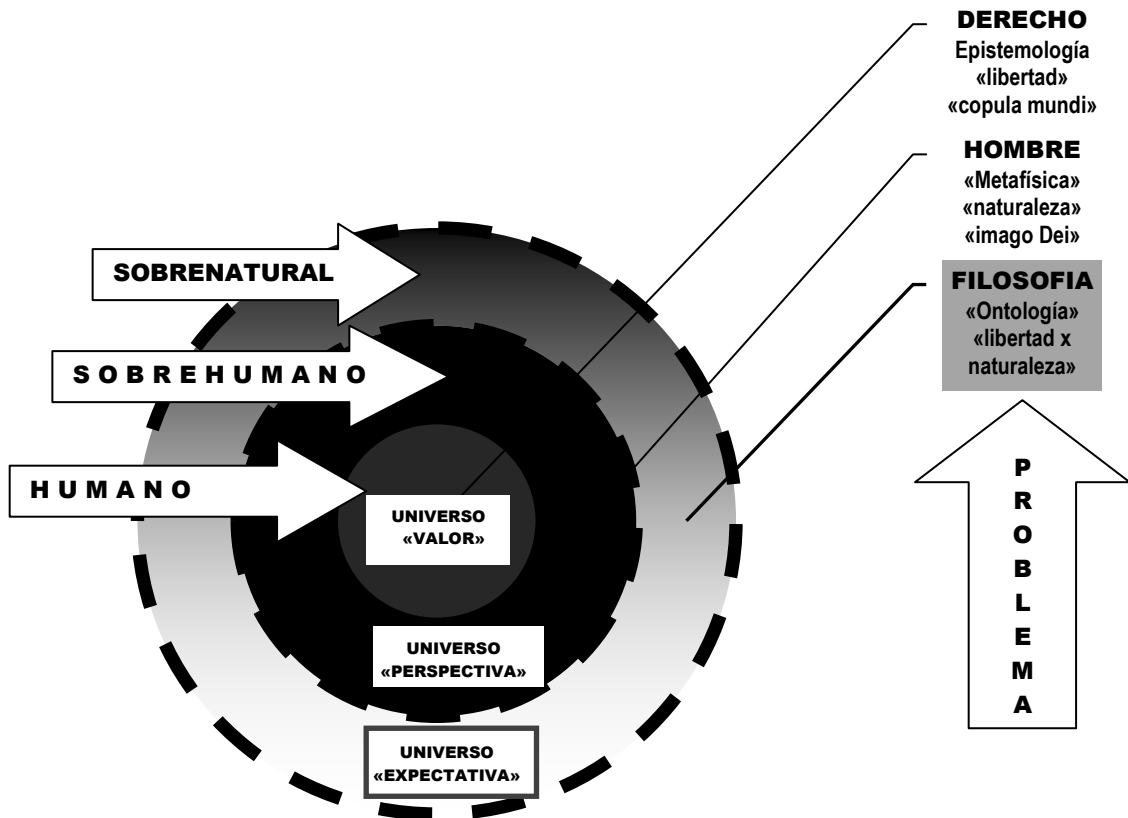
Financiación — ALBAN (Programa de Becas de Alto Nivel de la Unión Europea)

España  
Salamanca  
2010



# C. REVISIÓN Y REFORMA IUSFILOSÓFICA – ANTIGÜEDAD.

**Diagrama-Sinopsis I:  
Filosofía y Derecho en la Antigüedad.**



## I. Primeras aclaraciones — entendimiento del problema: *¿cómo se da la filosofía y el derecho?*

L'humanité est partie au droit non principe du droit. — Je n'ai jamais nié la vertu morale de l'humanité. Et cette vertu concerne le juge. Mais il n'y a pas de droit de l'homme, sinon cependant par rapport aux choses et aux bêtes. Ou bien un certain minimum attribué à tous ? mais ce minimum n'est il pas l'impartageable, qui se situe en dehors du droit, comme l'air et l'eau ?

Michel Villey<sup>865</sup>

El discurso secular moderno preforma los elementos de la historia antigua entre filosofía y derecho según el concepto de que hombre y humanidad aportan el intermedio de lo sobrenatural y lo sobrehumano. Desde luego, la idea de naturaleza, porque nunca se la tiene aclarada, se maduran en este espacio, a pretexto de esta aclaración, desde la vida del hombre, como puro reflejo de todo este embate. En suma, hace falta que el misterio del mundo así como el misterio de la vida se tornen regla y medida de la idea de derecho, a pretexto del concierto de lo jurídico y lo político, éstos rasgos de lo sobrehumano y de lo sobrenatural.

Resulta que comprender los detalles de esta relación significa plantearse desde la concepción de lo jurídico contenido en la perspectiva que trae los textos y contextos de autores sobre lo sobrenatural como lo sobrehumano.”<sup>866</sup>

---

<sup>865</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 22. Le treizième livre », p. 286

<sup>866</sup> Sobre lo sobrenatural y lo sobrehumano Frazer subraya que “(...) está de acuerdo con los primitivos modos de pensar. El salvaje concibe con dificultad la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, comúnmente aceptada por los pueblos ya más avanzados. Para él, el mundo está funcionando en gran parte merced a ciertos agentes sobrenaturales que son seres personales que actúan por impulsos y motivos semejantes a los suyos propios, y como él, propensos a modificarlos por apelaciones a su piedad, a sus deseos y a sus temores. En un mundo así concebido no ve limitaciones a su poder de influir sobre el curso de los acontecimientos en beneficio propio. Las oraciones, promesas o amenazas a los dioses pueden asegurarle buen tiempo y abundantes cosechas; y si aconteciera, como muchas veces se ha creído, que un dios llegase a encarnar en su misma persona, ya no necesitaría apelar a seres más altos. El propio salvaje posee en sí mismo todos los poderes necesarios para acrecentar su propio bienestar y el de su prójimo. Este es un mecanismo por el que llegamos a alcanzar la idea de hombre-dios. Pero hay otro. Junto a este concepto de un mundo impregnado de fuerzas espirituales, el hombre salvaje posee otro distinto y probablemente más antiguo, en el cual pueden llegar a encontrarse rudimentos de la idea moderna de ley natural, o sea, la visión de la naturaleza como una serie de acontecimientos que ocurren en orden invariable y sin intervención de agentes personales. El germen que hablamos se relaciona con esa “magia simpática”, como puede llamarse, que juega un papel importante en la mayoría de los sistemas de superstición. En la sociedad primitiva el rey suele ser hechicero, además de sacerdote; es más, con frecuencia parece haber obtenido su poderío en virtud de su supuesta habilidad en la magia, blanca o negra.” FRAZER, James George: La rama dorada: magia y religión. Trad. Elizabeth y Tadeo I. Campuzano. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. p. 31-33

Por consecuencia, hombre y humanidad en torno a lo jurídico es símbolo elementalidad. Es decir, origen primitivo de hombre ilustrado y, luego, del ordenamiento jurídico como ícono de la trascendencia hacia la Civilización.

El argumento que justifica esta manera secular de engendrar ideas respecta al hecho de que, si la condición del sentido de derecho es el entendimiento en torno a la naturaleza; y, si ésta naturaleza debe expresarse como lo natural y luego lo moral a través del uso racional, como factor primero de consecución del mundo humano, la verificación de la dicha falta de preforma de este expediente, impide la conformación del fundamento en torno a lo jurídico.

En el fondo, no hay coherencia posible para que se funde el derecho positivo, aunque que no se lo exija bajo los preceptos de fuerza y poder estatal. En efecto, no hay posibilidad de que la Justicia y lo justo enlace la filosofía y este derecho. Resumiendo, sin lo natural, lo moral pierde su función en términos de designio y destino de hombre, humanidad y Civilización. Dicho de otro modo, aunque se tenga elementos que participan de la configuración moderna del estatuto y quehacer de la Filosofía del Derecho, la confusión de fundaciones y fundamentos en torno a lo jurídico, en especial, la falta de unidad, es óbice para dar validez iusfilosófica: la iusfilosofía no se concreta como Civilización, es decir, ontología de la condición de hombre y humanidad.

Si lo que es anterior al fenómeno «Filosofía del Derecho» significa «Derecho Natural», éste, entonces, la versión es que él se pone al descubierto en la edad antigua, desde del acontecimiento de la *polis* como primera manifestación de hombre bajo un sentido dicho primitivo de racionalidad (*lógos*), a partir de la cisión antes (naturaleza es exclusivo) y después de Sócrates (lo natural y lo moral sufren conexión).<sup>867</sup>

---

<sup>867</sup> (...) hay un grupo de pensadores, los presocráticos agrupado en una época determinada, comprendida entre los primeros chispazos de la filosofía en Grecia y la aparición de Sócrates y la generación sofista, que en todo momento han sido reconocidos como constituyentes de una unidad que, aunque no pueda llamarse escuela, presenta al menos características comunes — y aún no de todos — es el tema a que dedican sus especulaciones. Este tema es el de la Naturaleza. En efecto, los presocráticos sienten una especial curiosidad por el mundo físico que les rodea y se siente impelidos a averiguar en qué consiste ese mundo y cuál es el elemento constitutivo del mismo; **buscan la *arjé* o principio que informa el universo**. De ahí que la mayoría de los pensadores de aquel grupo haya intitulado a su obra, lo mismo que el propio Heráclito, *perí physeos*. Pero no puede hacerse de esta afirmación bandera de guerra y decir inconcusamente, como algunos lo han hecho y hacen, que la temática de los presocráticos se circunscribe al estudio de la Naturaleza. La afirmación podrá ser cierta refiriéndose a los milesios, Tales, Anaximandro y Anaxímenes, más en modo alguno puede extenderse a los demás presocráticos, entre los que hay pensadores como los de la escuela pitagórica, que pretenden establecer una rudimentaria psicología de influencia egipcia; o como la figura fascinante y legendaria de Jenófanes, el primer teólogo del mundo occidental; o como él mismo Heráclito (...)[letra negrita añadida]

Desde este punto de inflexión, los presocráticos legarán a los modernos en principio de evolución jurídico, a medida que se pusieron a cuestionar el sentido que podría conformar el misterio del mundo.<sup>868</sup> Y, a partir de Sócrates, el sentido que, entonces, tendría el misterio de la vida, a partir de la conformación o universalización de la idea sobre el misterio del mundo,<sup>869</sup> lo que conlleva al principio de evolución y sus primeros bosquejos desde los filósofos dichos primitivos.<sup>870</sup>

---

FERNÁNDEZ GALIANO, Antonio: Conceptos de naturaleza y ley en Heráclito. En: Anuario de la Filosofía del Derecho, vol. V, Madrid, 1957, p. 273-274

<sup>868</sup> "No obstante su carácter inapropiado conservaremos, por comodidad, para designar a los pensadores del periodo de la filosofía que nos ocupa el adjetivo presocrático. Llamarlos primitivos o antiguos resulta tan arbitrario como lo sancionado por el hábito de los estudiosos. La solución de Thomson, quien dio a su libro el título *The First Philosophers*, no resuelve en consecuencia el problema, pues estos filósofos no son los primeros, del mismo modo que no son presocráticos, ya que el importante movimiento por ellos iniciado no converge hacia Sócrates, como algo que fuera su coronamiento, ni pueden ser tampoco primitivos o arcaicos puesto que en su tiempo constituyeron una avanzada del filosofar. En pensamiento que paradójicamente recibe el nombre que anticipa la llegada del moralista; el socratismo significa el repliegue de la especulación de gran estilo, propia de una época en que el ascenso de las fuerzas productivas ha sido detenido; es decir, el reemplazo de los temas capitales sobre la materia y el mundo por la reflexión ética y teológica. Sócrates representa, en suma el arcaísmo disimulado con un tenue ropaje racionalista. El movimiento filosófico, milesio, que se extiende por todo el Mediterráneo, desde Jonia hacia Sicilia y el sur de Italia, ofrece significativas variantes según la zona de influencia y el nivel ideológica alcanzado por cada una. De acuerdo con un criterio didácticamente aceptable, aunque tal vez no muy riguroso, podemos distinguir entre los presocráticos diversos grupos vinculados siempre por el sentimiento de unidad de la estirpe y cierta afinidad intelectual que nace de la situación histórica de la Hélade. Tenemos así el conjunto inicial o escuela de Mileto con Tales, Anaximandro y Anaxímenes; Pitágoras y los pitagóricos; los Eleatas con Parménides, Zenón, Meliso y tal vez Jenófanes; Heráclito, el gran solitario; los naturalistas o mecanicistas, que pretenden esbozar la estructura de la materia, con Anaxágoras, Empédocles y Arquélao; los atomistas Leucipo y Demócrito, los viejos sofistas, Protágoras, Gorgias, Hippias, Antifón, y Critias, y los utopistas, Falcas e Hipodamo. Esta división tiene sólo valor de guía para orientarse en el abigarrado panorama que exhibe el pensamiento de la época, pero no puede tomarse como un cuadro definitivo. Los límites que separan a las distintas figuras son muy borrosos e inclusive los testimonios doctrinarios que quedan — manojos de fragmentos de origen y cronología inciertos casi siempre — sólo nos hablan de la fuerza y la profundidad de un pensamiento que no obstante el tiempo transcurrido permite todavía apreciar el grado de verdad y de justeza con que se adaptó a las necesidades sociales dentro de las cuales emergió." LLANOS, Alfredo: Los presocráticos y sus fragmentos. Desde los milesios hasta los sofistas del siglo V. Trad. Hermann Diels. Buenos Aires: Juárez Editor, S.A., 1969. [*La filosofía presocrática*], p. 6-7

<sup>869</sup> "(...) Por otra parte, ocupándose Sócrates de los problemas morales y no de la Naturaleza en su conjunto, pero buscando en ellos lo universal, y habiendo sido el primero que aplicó el pensamiento de las definiciones, [Platón] aceptó sus enseñanzas (...)." ARISTÓTELES: Metafísica de Aristóteles. 2 ed. Trad. Trilingüe (greco-latino-española) Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998. [*Metaphysicorum liber I*, 6, 987b] p. 45

<sup>870</sup> "Pues bien, las mayoría de los filósofos primitivos creyeron que los únicos principios de todas las cosas eran los de índole material; pues aquello de lo que constan todos los entes y es el primer origen de su generación y el término de su corrupción, permaneciendo la substancia pero cambiando en las afecciones, es, según ellas, el elemento y el principio de los entes. Y por eso es, según ellos, el elemento y el principio de los entes. Y por eso creen que ni se genera ni se destruye nada, pensando que tal naturaleza se conversa siempre, del mismo modo que no decimos que Sócrates llega a ser en sentido absoluto cuando llega a ser hermoso o músico, ni que perezca si pierde estas maneras de ser, puesto que permanece el sujeto, es decir, Sócrates mismo. Así, tampoco se genera ni se corrompe, según estos filósofos, ninguna de las demás cosas; pues dicen que siempre hay alguna naturaleza, ya sea una o más de una, de la cual se generan las demás cosas, conservándose ella." ARISTÓTELES: Metafísica de Aristóteles. 2 ed. Trad. Trilingüe (greco-latino-española) Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998. [*Metaphysicorum liber I*, 3, 983b-10/ 983b-15] p. 20-21

En sustancia, la metafísica se preforma monista<sup>871</sup>, pues que el principio del mundo y de la vida está en lo sobrenatural, cuyo trabajo es tejido por los presocráticos. La ontología se principia de acuerdo con lo sobrenatural que se lleva al sobrehumano tan pronto se inicia la organización de los hombre en torno al gobierno de las leyes, más allá de las costumbres. La epistemológica acude a un sentido de naturaleza que transita entre ambos universos, metafísico y ontológico, así que el fenómeno de la polis es la síntesis del principio y fundamento de la razón según la cual el Derecho Natural debe estar en función del derecho positivo (lo natural es inmutable, lo moral es mutable, pero en torno al concepto de lo natural).<sup>872</sup> En otras palabras, *polis*<sup>873</sup> es sinónimo de Justicia o de *physis*, pero también es de lo justo o de *nomos*.<sup>874</sup>

---

<sup>871</sup> “El espíritu griego ha comenzado reflejándose en la poesía. Para la conciencia de los mismos griegos, la imagen originaria y válida para todos los tiempos de su ser se encuentra no en una tradición de tipo religioso o político, sino en el mundo de la épica homérica. El lenguaje de la épica es el único que entienden todos los pueblos helénicos y lo que cuentan los poemas de Homero es el fundamento de la imagen de cada uno. La filosofía nace de la poesía y su primer paso consiste en distinguirse de la poesía. El primero que podemos llamar filósofo es precisamente un poeta, Hesiodo de Abdera en Beocia, el poeta de la *Teogonía*.” GIGÓN, Olof: Los orígenes de la filosofía griega. De Hesiodo a Parménides. Madrid: Gregos, 1980. p. 13

<sup>872</sup> “En principio, la ley era inmutable, puesto que era divina. Conviene observar que nunca se derogaban las leyes. Podían dictarse otras nuevas, pero las antiguas subsistían siempre aunque hubiese contradicción entre ellas. El código de Dracón no quedó abolido por el de Solón, ni las leyes Reales por las Doce Tablas. La piedra donde la ley estaba grabada era inviolable; ni siquiera los menos escrupulosos creían que les fuera permitido moverla. Ésta ha sido la causa principal de la gran confusión que se observa en el derecho antiguo. Leyes opuestas y de distintas épocas se encontraban reunidas y todas tenían derecho al respeto...” Como comentario, Solón ha complementado la doctrina jurídica hesiódica, así que remite a *Dike*, como la justa medida y criterio para combatir la *Hybris*, hacia el equilibrio correcto, que se lo ha nombrado *Eunomia*, en realidad, una hermana de *Dike*. La *Eunomia*, en HESÍODO, pone de relieve que los derechos particulares de los ciudadanos no pueden coexistir aislados, sino que se deben limitar recíprocamente y, una vez, prudentemente equilibrados, se conlleva ordenar adecuadamente la comunidad en vista de su conservación, así que se dibuja a través figura de la *Eunomia*, el borrador de *Justicia distributiva*, que consiste en dar a cada miembro de la comunidad según sus aptitudes y realizaciones. En resumen, el desprecio del derecho no solamente produce consecuencias dañosas para el malhechor, sino también para la comunidad. Si en el mundo social también existen leyes naturales, las acciones tanto engendran bienes como males sociales, de modo necesario y causal. Luego, *Dike* y *Bía*, están obligadas a actuar conjuntamente para restaurar el orden social quebrantado. El derecho está siempre fundamentado en torno a lo político, de modo que la cadena de la Naturaleza, en vista de ello, se preforma, se desarrolla y se perfecciona. FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis: La ciudad antigua. Trad. Carlos A. Martín. Barcelona: Iberia, 1979. p. 231

<sup>873</sup> “La aparición de la *polis* constituye, en la historia del pensamiento griego, un acontecimiento decisivo. Sin duda, tanto en el plano intelectual como en el terreno de las instituciones, sólo al final llegará a sus últimas consecuencias; la *polis* conocerá múltiples etapas y formas variadas. Sin embargo desde su advenimiento, que se puede situar entre los siglos VIII y VII, marca un comienzo, una verdadera creación; por ella, **la vida social y las relaciones entre los hombres adquieren una forma nueva, cuya originalidad sentirán plenamente los griegos. El sistema de la polis implica, ante todo, una extraordinaria preeminencia de la palabra sobre todos los otros instrumentos del poder.** Llega a ser la herramienta política por excelencia, la llave de toda autoridad en el Estado, el medio de mando y de dominación sobre los demás. Este poder de la palabra — del cual los griegos harán una divinidad: *Peitho*, la fuerza de la persuasión — recuerda la eficacia de las expresiones y las fórmulas en ciertos rituales religiosos o el valor atribuido a los “dichos” del rey cuando soberanamente **pronuncia la *Themis***; sin embargo, en realidad, se trata de algo completamente distinto. La palabra no es ya el término ritual, la fórmula justa, sino el debate contradictorio, la discusión, la argumentación. Supone un público al

Por consiguiente, la investigación sobre el derecho y la filosofía se tendrá en torno al sentido de Derecho Natural, así que el iusnaturalismo se configura por el cauce de saber sobre cómo se engendró lo natural y lo moral desde el desconcierto (moral y esotérico) en torno a la naturaleza<sup>875</sup>, así que la pregunta es *¿cómo se da la filosofía y el derecho?*

Desde este marco, el iusnaturalismo se pone discurso político sobre la discordia sobre la noción del fundamento que permita la síntesis o mínima coherencia entre

---

cual se dirige como a un juez que decide en última instancia, levantando la mano entre las dos decisiones que se presentan; es esta elección puramente humana lo que mide la fuerza de persuasión respectiva de los dos discursos, asegurando a uno de los dos oradores la victoria sobre su adversario... Un segundo rasgo de **la polis es el carácter de plena publicidad** que se da a las manifestaciones más importantes de la vida social. Hasta se puede decir que la polis existe únicamente en la medida en que se ha separado un dominio público, en los dos sentidos, diferentes pero solidarios del término: un sector de interés común en contraposición a los asuntos privados; prácticas abiertas, establecidas a plena luz del día, en contraposición a los procedimientos en beneficio del grupo y a colocar ante la mirada de todos, el conjunto de las conductas, de los procedimientos, de los conocimientos, que constituían originariamente el privilegio exclusivo del *basileús*, o de los **gene detentadores de la arkhé**. Este doble movimiento de democratización y de divulgación tendrá decisivas consecuencias en el plano intelectual. La cultura griega se constituye abriendo a un círculo cada vez mayor — y finalmente al *demos* en su totalidad — el acceso a un mundo espiritual reservado en los comienzos a una aristocracia de carácter guerrero y sacerdotal.” [letra negrita añadida] VERNANT, Jean-Pierre: Los orígenes del pensamiento griego. Trad. Mariana Ayerra. Barcelona: Paidós, 1992. p. 60-63

<sup>874</sup> “One topic in particular was discussed frequently and in a variety of contexts: the contrasting concepts NOMOS (plural, NOMOI), which can be translated “law”, “custom”, and “convention”, and PHYSIS, “nature”, and the ways of interpreting the contrast between them. These concepts themselves are interesting and complex in their own right, but more importantly, they were thought to be the keys to understanding a wide range of issues that stemmed from sources as varied as the presocratic philosophical tradition and the practical politics of running an empire. **These issues include the following: Do gods exist in nature or only by custom? Does human society exist as a result of human nature or of convention? Is morality natural or only a product of custom? Are the optimal political arrangements for a state determined by the facts of human nature alone, or should laws be introduced to provide a control on nature? Am I better off to follow the dictates of NOMOS or those of PHYSIS?** [letra negrita añadida] MCKIRAHAN, Richard D.: Philosophy before Socrates: an introduction with texts and commentary. Indiana: Hackett Publishing, 1994. [19. The Nomos-Physis Debate] p. 390

<sup>875</sup> Tal vez haya el desconcierto esotérico desde el punto de vista del discurso secular moderno, pero no exotérico. **“La ley antigua nunca tiene considerandos. ¿Y para qué? Jamás tiene que dar sus razones: existe porque los dioses la han hecho, No se discute, se impone; es una obra de autoridad: la obedecen los hombres porque tienen fe en ella.** Durante muchas generaciones, las leyes no estuvieron escritas; se transmitieron de padres a hijos, con la creencia y la fórmula de la oración. Eran una tradición sagrada, que se perpetuaba en torno del hogar de la familia o del hogar de la ciudad. En el momento en que empezaron a ser escritas, se las consignó en los libros sagrados, en los rituales, entre oraciones y ceremonias... Más tarde salió la ley de los rituales; se la escribió aparte; pero el uso continuó depositándola en un templo y los sacerdotes estuvieron encargados de su custodia. Escritas o no, estas leyes se formularon siempre como brevísimas sentencias, que pueden compararse a los versículos del libro de Moisés o a las *escuelas* de libro de Manú. Existen considerables indicios de que las palabras de la ley estaban rimadas. Aristóteles dice que antes de la época en que se escribieron las leyes se las cantaba. De ello han quedado vestigios en la lengua: **los romanos llamaban las leyes *carmina*, versos; los griegos decían *nomoi*, cantos.** Estos antiguos versos eran textos invariables. Cambiar una letra en ellos, permutar la colocación de una palabra, alterar el ritmo, el destruir la forma sagrada con la que se habían revelado a los hombres, hubiese significado destruir la ley misma. **La ley era como la oración:** sólo agradaba a la divinidad si se la recitaba exactamente, y se hacía impía si una sola palabra cambiaba en ella...” [letra negrita añadida] FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis: La ciudad antigua. Trad. Carlos A. Martín. Barcelona: Iberia, 1979. p. 231

el *physis* y *nomos*, sin embargo la cuestión es que ambos son preceptos exotéricos, es decir, la historia iusfilosófica antigua, luego, es la historia de cómo se ha evolucionado el sentido de ley, desde el reino de la *physis* hasta el *nomos*.

La fundación de este discurso secular moderno es la política como elemento lo natural y, luego, la Justicia o lo jurídico como elemento de lo moral. La articulación entre política y la Justicia, luego, son los gérmenes a través del cual el Orden y ordenamiento clavan su esencia. Es decir, lo político es el reino de la *physis*, así que surge el mito de que el hombre es un animal político por naturaleza y, también, lo político es el reino del *nomos*, así que surge el mito de que el hombre es un animal social por deber moral respecto su naturaleza, es decir, la Justicia. La cuestión de todo este concierto es que *physis* y *nomos* se fundan en lo sobrenatural<sup>876</sup> que, luego, el discurso moderno se lo trata sobrehumano a través del corte de la razón especialmente «doble», es decir, la ley natural se justifica en la ley positiva.<sup>877</sup>

---

<sup>876</sup> “(...) si el Universo es como un todo, la substancia es su primera parte; y si su cohesión consiste sólo en ser seguido, también entonces es primero la substancia, y después la cualidad, y después la cantidad. Y, al mismo tiempo, estas cosas ni siquiera son entes, por decirlo así, en sentido absoluto, sino cualidades y movimientos... Por otra parte, ninguna de las demás categorías es separable. Así lo atestiguan también, en la práctica, los antiguos, pues los principios y elementos y causas que buscaban eran los de la substancia. Nuestros contemporáneos consideran más bien como substancias los universales (universales son, en efecto, los géneros, a los que atribuyen en mayor grado la condición de principios y substancias porque su indagación es de carácter lógico). Pero los antiguos consideraban substancias las cosas singulares, como el Fuego o la Tierra, pero no lo común, el Cuerpo.” ARISTÓTELES: *Metafísica de Aristóteles*. 2 ed. Trad. Trilingüe (greco-latino-española) Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998. [*Metaphysicorum liber XII*, 2, 1069-20/25] p. 598-599

<sup>877</sup> “(...) Tenemos que darnos cuenta de que mucho de lo que nos hemos incorporado como signo romano tiene sus orígenes en Grecia, que Roma fue tan profundamente helenizada como lo fue el Oriente. Muy pronto se echa de ver asimismo el influjo griego sobre el pensamiento cristiano — ya por el idioma del Nuevo Testamento —, y a través de la *Ciudad de Dios*, de San Agustín, penetran también ideas griegas en la teoría del Estado cristiano. Aristóteles fue, durante toda la Edad Media, la fuente principal de la filosofía, y el Estado griego sirvió de modelo también en el orto del Estado moderno, hacia 1500. No hay exageración si se dice que, en los siglos siguientes, todas las teorías del Estado se profundizaron y enriquecieron en polémica permanente con las teorías del Estado de la Antigüedad. La profunda significación que ha tenido el Estado griego para el desenvolvimiento del pensamiento político de Occidente se muestra ya externamente en el hecho de que no podemos hablar de “política” sin utilizar expresiones griegas, como se ve ya en la palabra misma, en la que se resuena el nombre del Estado griego, la “polis”. Y de la misma manera, hablamos hoy también de distintas formas de gobierno, monarquía, aristocracia y democracia, diferenciaciones y conceptos elaborados por los griegos. **Con estas palabras, sin embargo, designamos constelaciones políticas que tiene poco que ver con las realidades griegas. Esta terminología, que demuestra la fuerza de la conceptualización política griega, dificulta, sin embargo, la comprensión de la esencia del Estado griego.** Al designar con los mismos términos situaciones políticas actuales y situaciones políticas de la Antigüedad griega, se siembre la confusión. Utilizamos definiciones políticas precedentes de los griegos, pero, al hacerlo así, pensamos en situaciones e instituciones completamente distintas de las que los griegos tenían ante sí. Las representaciones que en nosotros despierta, por ejemplo, la palabra democracia, son diferentes de las que despertaba en los griegos... Lo mismo puede decirse del término “Estado”. La “polis” griega tiene muy poco de común con lo que hoy llamamos Estado; algo más respondería a lo que fue la comunidad política griega la expresión inglesa “Common-wealth.” [letra negrita añadida] KNAUS, Bernhard: *La polis. Individuo y Estado en la Grecia Antigua*. Trad. Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar, 1979. p. 30-31

Desde esta manera, el pensamiento iusfilosófico antiguo, según el discurso secular moderno, es mermado origen confuso de hombre y humanidad ante lo jurídico: *physis* y *nomos* son parientes.<sup>878</sup>

En otras palabras, la aportación es exclusivamente epistemológica. La existencia terrenal, desde el razonamiento humano, está mediada por la idea «alma-cuerpo». El enunciado es que los antiguos no aportaban el sentido de Civilización cosmopolita.

No obstante, para la propedéutica del hombre paradoja, el pensamiento iusfilosófico antiguo está no en la pregunta sobre lo político y lo jurídico en torno a lo natural y lo moral, sino que en el por qué de hacerlo bajo el trasfondo de la implicación de uno ante el otro.

Para concluir el argumento es que no hay un desarrollo, luego, primitivo, del cosmopolitismo y evolución del sentido de derecho. Al revés, hay una conformación social cuyos valores, perspectivas y expectativas se fundan, como los modernos, desde el precepto de alma-cuerpo. Es decir, *physis* y *nomos* son aspectos distintos del mismo sentido de naturaleza, es decir, *physis* significa lo sobrenatural, lo exotérico desde la Justicia; *nomos*, a su vez, lo sobrehumano desde lo esotérico, desde lo político.

En efecto, la aportación es metafísica: la existencia terrenal, desde el razonamiento humano, está mediada por la idea «alma-cuerpo» (criterio de crítica). El enunciado es que los antiguos poseían valores, perspectivas y expectativas distintas, así que, aunque tengan elementos de semejanza con el proceso secular moderno, no se aclara desde el hilo conductor historicista (criterio de análisis).

Desde este punto de vista, la propedéutica de este trabajo hace la siguiente distinción. Bajo el plan metafísico está el precepto de *physis* y *nomos*, más allá de la interferencia humana. Entonces, *Physis* y *nomos* son reinos de lo divino, lo absoluto, lo eterno. Bajo el plan ontológico, estos elementos de lo divino, son traducidos lo natural y lo moral, así que la confección del universo sobrehumano (universo del ser: cuerpo) y sobrenatural (universo del deber ser: alma) expresan la

---

<sup>878</sup> “Es, pues, imposible que en la vida social haya dos órdenes jurídicos, el natural y el positivo, en relación a una misma parte de la realidad. Porque o son complementarios, en cuyo supuesto forman una unidad de complementariedad; o son coincidentes y entonces de lo que se trata es de que el derecho natural está asumido en el derecho positivo; o son discordantes, en cuyo caso el factor positivo no es orden jurídico, sino en todo caso, desorden jurídico. Podrá discutirse si a pesar de ser desorden el jurídico, pero aun supuesto que sea jurídico (*dato sed non concessio*), es obvio que es desorden, llámesele como se le llame: tiranía, derecho injusto, derecho incorrecto (*unrichtiges Recht*), o de cualquier otro modo. Porque lo indiscutible es que el orden natural no puede ser desorden, ni tampoco está en manos del hombre sustituirlo por un orden mejor.” HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 25-26



paradoja del hombre ante la búsqueda por su humanidad o el intento de dibujar a sí mismo, desde sus propias manos. La historia del pensamiento iusfilosófico significa, en términos antiguos, el juego entre lo sobrenatural y lo sobrehumano: esta es la tesis que se sostiene.

Se debe evidenciar que es demasiado importante clavar el razonamiento de la revisión que se hará, sobre todo, para que no se caiga en el error de la versión secular moderna, que Javier Hervada, desgraciadamente, se la plantea. Para así decirlo, que “en la antigüedad, la naturaleza se entiende como *cosmos*, equivaliendo «natural» a «cósmico». El Derecho Natural sería aquella parte de orden cósmico que regula la sociedad humana. No hay en esta concepción diferenciación clara entre la Naturaleza y Dios, siendo detectables los resabios panteístas; en consecuencia, es frecuente que se dé a la naturaleza un sentido causal, como fuerza originante y generadora del orden a que están sometidos todos los seres. Por corresponder a estadios de pensamiento ya superados, no es éste sentido que puede servirnos.”<sup>879</sup>

Antes de nada, en primer lugar, no existe una confección única de Derecho Natural que se atribuya a los antiguos. De todas formas las más corrientes son al menos tres no se distinguen por concepciones entre autores, sino que por una cuestión metafísica en torno al concepto de naturaleza.

En segundo lugar, naturaleza y/o Dios son la imagen y el destino ha sido la herencia que cultiva el hombre terrenal: antes de reflexionar sobre el mundo y actuar vida, lo que significa llevar a tope la perspectiva del juego cuerpo y alma o «copula mundi» y «imago Dei», su condición es más allá de su comprensión, así que es exotérica, además de esotérica.

Por último, la concepción del Derecho Natural no ha sufrido una evolución metafísica, como si la Filosofía del Derecho fuese su coronamiento real. Desde los antiguos, el hombre en torno a lo jurídico, no se ha cambiado la fundación del Derecho Natural, aunque se lo tenga encajado bajo muchísimos fundamentos y otras explicaciones que, a lo largo de la historia, se nombra, tradicionalmente y, luego, casi exclusiva. En resumen, se trata de la historia del Derecho Natural o la historia del pensamiento iusfilosófico a través del marco cero de la Filosofía del Derecho, es decir, una sección disminuida por el soporte de la Civilización iusfilosófica secular moderna, de altura y tamaño preforma.

---

<sup>879</sup> HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 28

Ante lo expuesto, a continuación se examina el pensamiento iusfilosófico antiguo bajo la crítica y propedéutica de la filosofía del hombre paradójica, así que lo jurídico está escudriñado a partir de la inflexión Justicia *versus* político como cauce y condición del encuentro entre filosofía y derecho.

Si el método es ensayístico, hace falta aclarar de antemano los criterios que, tal cual el diagrama inicial de este apartado, son los siguientes.

Para abreviar, el universo de valor es el universo de lo humano — lo moral, es decir, desde lo sobrehumano (lo natural como *physis*) hacia lo sobrenatural (naturaleza, *nomos*). En efecto, se toca al derecho como epistemología de la libertad de construcción de lo natural a través de lo moral, desde el fenómeno político y jurídico en torno de la *pólis* y del *logos*. En suma, es el reino de la libertad, donde el «cuerpo» de hombre ahí se confecciona.

Enseguida, el universo de perspectiva es el universo del sobrehumano — lo natural, es decir, lo sobrenatural (naturaleza, *physis*) hacia lo sobrehumano (lo natural como *physis*): antropología o el saber sobre el hombre está en la metafísica de la naturaleza. La naturaleza apunta hacia lo inmutable, mientras que el hombre apunta lo mutable, aunque en la primera condición el hombre se involucra inexorable parte.

Desde aquí se presenta la ontología de lo jurídico o de lo natural. Es decir, desde lo divino, la naturaleza se revela al modo *physis y nomos, más allá de la percepción y/o inteligencia humana*. Así que se trata del reino de lo moral, es decir, la libertad de acercarse de la naturaleza, de cuya aportación los modernos creyeron deber *mora*<sup>880</sup>, aunque se la considere muchas distinciones entre autores respecto el

---

<sup>880</sup> "Entre todos los contratos por los que un conjunto de personas se unen para formar una sociedad (*pactum sociale*), el contrato que establece entre ellos una constitución civil (*pactum unionis civilis*) es de índole tan peculiar que, aunque desde el punto de vista de la ejecución tenga mucho en común con todos los demás (que también están orientados a promover colectivamente un fin cualquiera), se diferencia esencialmente de todos ellos en el principio de su institución (*constitucionis civilis*). La unión de muchas personas en orden a cualquier (fin común que todos *tieneren*) se hallan en todo contrato social; pero la unión de estas personas que es fin en sí misma (fin que cada uno *debe tener*), por tanto, la unión en todas las relaciones externas, en general de los hombres — que no pueden evitar verse abocados a un influjo recíproco —, es un deber primordial e incondicionado; tal unión sólo puede encontrarse en una sociedad en la medida en que ésta se halle en estado civil, esto es, en la medida en que constituya una comunidad. Ahora bien: este fin que en semejante relación externa es en sí mismo un deber, e incluso la suprema condición formal (*conditio sine qua non*) de todos los demás deberes externos, viene a ser *el derecho* de todos los hombres bajo *leyes coactivas públicas*, mediante las cuales se puede atribuir a cada uno lo que es suyo y garantizárselo frente a una usurpación por parte de cualquier otro. Sin embargo, el concepto de derecho externo en general precede enteramente el concepto de *libertad* en las relaciones externas de los hombres entre sí, y no tiene nada que ver con el fin que todos los hombres persiguen de modo natural (el propósito de ser felices) ni con la prescripción de los medios para lograrlo; de suerte que, por tanto, este fin no ha de inmiscuirse de ninguna manera en aquella ley a título de fundamento para determinarla. **El derecho es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que tal concordancia sea posible según una ley**

dicho estado de naturaleza y pacto social, o sea, el punto de origen de la idea de evolución y cosmopolitismo. Desde aquí se concierta el punto intermedio entre cuerpo y alma de hombre y humanidad.

Y, por último, se aporta al universo de expectativa es el universo de lo sobrenatural, donde filosofía y metafísica se confunden. Para así decirlo, la razón de la conformación de lo jurídico está en el más allá de lo natural y de lo moral. El misterio del mundo y de la vida aquí se concentra, así que el problema filosófico se instala en la pregunta sobre lo sobrenatural. La fundación de hombre y humanidad está en la expectativa de entender lo sobrenatural, es decir, aquí se encarna la «alma» del hombre.

Desde luego, el argumento es que la articulación entre política y la Justicia no engendra los sentidos de derecho, al menos no bajo la perspectiva historicista secular moderna, es decir, los sentidos del derecho se construyen según el designio de humanidad y destino unísonos hacia la Civilización.

Por añadidura, el hombre no es animal social tampoco animal político. La agregación de hombres en torno del poder heterónimo que se los gobierna no significa una forma categórica de vida y existencia, la cual porque es inexorable, aporta sus niveles de evolución y simpatía cosmopolita para todos los tiempos.

De todos modos, resulta que el criterio de naturaleza humana como fundamento del mundo está bajo la fundación de la razón doble (ciencia y conciencia) y el hombre paradoja tradicional (antropología y política)<sup>881</sup>: este es el problema. Por lo

---

universal; y el derecho público es el conjunto de *leyes externas* que hacen posible tal concordancia sin excepción. Ahora bien: dado que toda limitación de libertad por parte del arbitrio de otro se llama *coacción*, resulta que la constitución civil es una relación de hombres *libres* que (sin menoscabo de su libertad en el conjunto de su unión con otros) se hallan, no obstante, bajo leyes coactivas; y esto porque así lo quiere la razón misma, y ciertamente la razón pura, que legisla *a priori* sin tomar en cuenta ningún fin empírico (todos los fines de esta índole son englobados bajo el nombre genérico de “felicidad”); como a este respecto, los hombres piensan de modo muy diverso, de suerte que su voluntad no puede ser situada bajo ningún principio común, síguese de ahí que tampoco puede ser situada bajo ninguna ley externa conforma con la libertad de todos. Por tanto, el estado civil, considerado simplemente como estado jurídico, se funda en los siguientes principios *a priori*: 1. La libertad de cada miembro de la sociedad, en cuanto *hombre*. 2. La igualdad de éste con cualquier otro, en cuanto *súbdito*. 3. La independencia de cada miembro de una comunidad en cuanto *ciudadano*. Estos principios no son leyes que dicta el Estado ya constituido, sino más bien las únicas leyes con arreglo a las cuales es posible el establecimiento de un Estado en conformidad con los principios racionales puros del derecho humano externo en general.” [letra negrita añadida] KANT, Immanuel: Teoría y práctica. Trad. M. F. Pérez López y Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1993. p. 27, 29 y 33.

<sup>881</sup> El sentido de naturaleza humana es construida en concordia con idea de una imagen divina o sobrenatural que es potencia de todas las cosas y seres que, a su vez, también poseen su substancia primera, a la medida que se conforman en acción y motivación de acuerdo con los fines de esta potencia primera y eterna que, desde ellos son intelección y entendimiento sobre sí mismo como ente especialmente divino. Dicho de otro modo, si el sentido de la naturaleza humana es intelección y entendimiento en actividad, lo que se aplica tanto en el sentido de la *physis* como del *nomos*, la concepción de naturaleza humana está más allá de la sistematización,

tanto, la historia del pensamiento iusfilosófico antiguo no debe partir de la comprensión necesaria de que iusfilosofía secular moderna: el fenómeno político es que ha engendrado la armonía suficiente que se ha dispuesto llamar Justicia, lo que es el argumento tradicional.

Mejor aún, la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja: si hubo la posibilidad de la constitución de lo político, tal cual los historiadores se lo atestiguan, se debe al hecho de que la conformación de que se llamó Justicia como síntesis de hombre y humanidad en torno lo jurídico, ya se disponía por completo como propia condición de los dichos antiguos. En efecto, Justicia y política no hacen comparten el mismo hilo conductor y de forma armónica.

De modo distinto, revisar el pensamiento iusfilosófico antiguo significa especular el sentido de «sobrenatural *versus* sobrehumano» como dibujo de universo divino hacia el universo humano.<sup>882</sup> La Justicia no se funda en el sentido de lo político,

---

categorización e historiografía moderna: entre el hombre y su humanidad no está lo universal del marco cero de la razón, sino que solamente su condición de hombre paradoja. A ver, “todo procederá de la Noche, de la Mezcla de todas las cosas... el primer Cielo será eterno. Por tanto, hay también algo que mueve. Y, puesto que lo que se mueve y mueve es intermedio, tiene que haber algo que sin moverse mueva, que sea eterno, substancia y acto. Y mueven así lo deseable y lo inteligible. Mueven sin ser movidos. Las primeras manifestaciones de éstos son idénticas. Es apetecible, en efecto, lo que parece bueno, y es objeto primario de la voluntad lo que es bueno. Y más influye en el deseo la apariencia que en la apariencia el deseo; porque la intelección es un principio. El entendimiento es movido por la intelección, y es inteligible por sí una de las dos series, y de ésta es la primera la substancia, y de las substancias, la que es simple y está en acto (pero uno y simple no es lo mismo, pues uno indica medida, y simple, que la cosa misma es de cierto modo) (...) Y la intelección que es por sí tiene pro objeto lo que es más noble por sí, y la que es en más algo grado, lo que es en más algo grado. Y el entendimiento se entiende a sí mismo opr captación de lo inteligible; pues se hace inteligible estableciendo contacto y entendiendo, de suerte que entendimiento e inteligible se identifican. Pues el receptáculo de lo inteligible y de la substancia es entendimiento, y está en acto teniéndolos, de suerte que esto más que aquello es lo divino que el entendimiento parecer tener, y la contemplación es lo más agradable y lo más noble. Si, por consiguiente, Dios se halla siempre tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable; y, si se halla mejor, todavía más admirable. Y así es como se halla. Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y Él es el acto. Y el acto por sí de Él es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto. Y cuántos opinan, como los pitagóricos y Espeusipo, que lo más bello y lo más bueno no está en el principio, porque también los principios de las plantas y de los animales son causas, pero lo bello y perfecto está en sus efectos, no piensan rectamente. Pues el esperma procede de otros seres anteriores perfectos, y lo primero no es el esperma, sino lo perfecto; por ejemplo, puede decirse que un hombre es anterior al esperma, no el hombre nacido de este esperma, sino otro del cual procede este esperma.” ARISTÓTELES: Metafísica de Aristóteles. 2 ed. Trad. Trilingüe (greco-latino-española) Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998. [Metaphysicorum liber IV, 2, 1072a-20/ 1073a-35] p. 620-625

<sup>882</sup> “Este mundo, que es el mismo para todos, no lo hizo ningún dios o ningún hombre; sino que fue siempre, es ahora y será fuego siempre viviente.(...) Lo uno, el único sabio, quiere y no quiere llamarse con el nombre de Zeus” PARMÉNIDES; HERÁCLITO: Fragmentos: Zenón y Meliso. Trad. José Antonio Miguez. Barcelona: Orbiz, 1983. [Fragmentos de Heráclito, 30-31] p. 208-209. Y, aún, “Qué él expresó esta opinión, según la cual el cosmos es, a la vez, creado y destructible, nos lo dicen las siguientes palabras: Cambios del fuego: primero, mar; de éste, una mitad tierra; la otra, torbellino de fuego. **Esto significa que el fuego, por el Logos o Dios que rige el universo** es convertido mediante el aire en humedad., que es el germen del proceso de la formación del mundo y que él llama “mar”. Luego nacen la tierra, el cielo y todo lo que éstos contienen. Cómo de nuevo el mundo es llevado al punto de partida y consumido por el fuego lo muestra claramente así: **La tierra se**

sino en el juego sobrenatural y sobrehumano. Lo político sólo se le ha dado soporte a través de textos y contexto que apuntan semejanzas en torno a la idea de lo que se llamaría Derecho Natural, tanto eterno como inmutable, pero también contingente y mutable.

Para decirlo con otras palabras, el sentido de derecho no surge a través del estado, — un marco entre pacto civil y estado de naturaleza —, sino que a partir del hombre ante su humanidad hacia la búsqueda de lo jurídico como su forma de organización y existencia, más allá de cualquier búsqueda por la «Civilización» tal cual.

Por ende, la interrogación no es por la Justicia, sino por la relación entre derecho y filosofía desde este sobrenatural y sobrehumano que, luego, es la tarea que se intenta elaborar a la continuación.

Al final, todo esto se debe al hecho de que la premisa es que el universo del deber no corresponde al *nomos*, sino que a la *physis*, para así decirlo, es en el universo de especulación sobre el misterio del mundo y de la vida que el hombre aporta la elaboración de su universo existencial o antrópico: el mundo es el deber ser, la vida es el ser. El mundo es el cuerpo y, la vida es el alma, lo que los modernos supieron bien consagrar, como ya distendido.

Inmediatamente, el universo del deber ser y del ser se comunican a través del juego entre lo sobrenatural y lo sobrehumano en la antigüedad. De este modo, nunca son instancias apartadas y, hasta mismo, tampoco contrarios absolutos. Hay que bien distinguir entre especulación metafísica y epistemológica, así que, en esto trabajo se queda con la primera, a pesar de la segunda no ser totalmente reprochada.

Respecto a lo jurídico, el Orden y ordenamiento se juegan a través de lo sobrehumano y sobrenatural, donde tanto el hombre cuanto lo divino aportan la misma condición.<sup>883</sup> Para abrevia, lo que funda y fundamenta el discurso del

---

**convierte en mar y es medida por el mismo Logos según la proporción que poseía antes de que fuese tierra.** Lo mismo acontece también con los otros elementos. Opiniones cercanas a las de Heráclito han sido sostenidas por los estoicos más conocidos, con sus creencias sobre las cosas que se convierten en fuego y el ordenamiento del mundo.” [letra negrita añadida] LLANOS, Alfredo: Los presocráticos y sus fragmentos. Desde los milesios hasta los sofistas del siglo V. Trad. Hermann Diels. Buenos Aires: Juárez Editor, S.A., 1969. [*Heráclito, Fragmentos 30-31*], p. 108-109

<sup>883</sup> “Puesto que el hombre tuvo participación en el dominio divino a causa de su parentesco con la divinidad, fue, en primer lugar, el único de los animales en creer en los dioses, e intentaba construirles altares y esculpir sus estatuas. Después articuló rápidamente, con conocimiento, la voz y los nombres, e inventó sus casas, vestidos, calzados, coberturas y alimentos del campo. Una vez equipados del tal modo, en un principio habitaban los humanos en dispersión, y no existían ciudades. Así que se veían destruidos por las fieras, por ser generalmente más débiles que aquéllas; y su técnica manual resultaba un conocimiento suficiente como recurso para la

hombre y humanidad antiguos son las narrativas míticas, que tanto el textualismo del discurso dicho mítico y oral cuanto el contextualismo bajo el discurso dicho filosófico y escrito, son exquisitos filosóficamente.<sup>884</sup>

Desde todo el punto de vista, esto reconocimiento de lo sobrenatural y del sobrehumano como juego es verdadero, incluso a partir de Platón,<sup>885</sup> que, su parte,

---

nutrición, pero insuficiente para la lucha contra las fieras. Pues aún no poseían el arte de la política, a la que el arte bélico pertenece. Ya intentaban reunirse y ponerse a salvo con la fundación de ciudades. Pero, cuando se reunían, se atacaban unos a otros, al no poseer la ciencia política; de modo que de nuevo se dispersaban y perecían. **Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y Justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad.** Le preguntó, entonces, Hermes a Zeus de qué modo daría al sentido moral y la Justicia a los hombres: “¿Las reparto como están repartidos los conocimientos? Están repartidos así: uno solo que domine la medicina vale para muchos particulares, y lo mismo los otros profesionales. ¿También ahora la Justicia y el sentido moral los infundiré así a los humanos, o los reparto a todos.” A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que el incapaz de participar del honor y la Justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad.” Así es, Sócrates, y por eso los atenienses y otras gentes, cuando se trata de la excelencia arquitectónica o de algún tema profesional, opinan que sólo unos pocos deben asistir a la decisión, y si alguno que está al margen de estos pocos da su consejo, no se lo aceptan, como tú dices. Y es razonable, digo yo. Pero cuando se meten en una discusión sobre la excelencia política, que hay que tratar enteramente con Justicia y moderación, naturalmente aceptan a cualquier persona, como que es el deber de todo el mundo participar de esta excelencia, de lo contrario, no existirían ciudades. Ésa, Sócrates, es la razón de esto.” [letra negrita añadida] PLATÓN: Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras. Trad. J. Calonge Ruiez, E. Lledó IÑIGO, Carlos García Gual. Madrid: Editorial Gregos, 1981. p. 526-528

<sup>884</sup> “Hablar de «contexto» nos autoriza en principio a desplegar un inabarcable campo de factores que “influyen” o pueden influir sobre el significado de cada obra. No es cuestión de enumerarlos. El problema estriba más bien en saber *discriminar* cuáles de ellos tienen alguna relevancia para qué textos en concreto, así como cuál es la naturaleza de la conexión entre condicionante y condicionado. Es obvio que una cosa es “influir” y otra distinta “condicionar” o “determinar”. De otro lado, está el espinoso problema de la *ideología*: el encubrimiento o la ocultación de lo que son los intereses particulares bajo el manto de una supuesta generalidad... La evolución estructural de las condiciones sociales y su respectiva repercusión sobre el pensamiento no se presenta como un esquema apriorístico de causa-efecto. ¿Cómo explicar si no la heterogeneidad de construcciones intelectuales que tienen su origen en los mismos condicionamientos sociales? El análisis se emprende más bien reconstruyendo la constelación de problemas sociales y políticos que estimulan la “reacción” del teórico... Los análisis contextualistas no acaban aquí. En los últimos años ha florecido un modo original de enfocar la historia del pensamiento que rompe con los convencionalismos anteriores. Nos referimos, claro está, a la metodología de la New History, representada por Q. Skinner y seguida muy de cerca por John Duns y J. G.A. Pocock... El contexto va a perder ahora su impronta materialista — de elementos o estructuras “materiales” que condicionan las formas de pensamiento — para asumir los contornos de una pura urdimbre *lingüística*. Para todos estos autores la adecuada interpretación de nuestro objeto exige analizar el lenguaje del texto dentro del conjunto de significados lingüísticos existentes en el momento en que fue elaborado originalmente...” VALLESPIN, Fernando et al: Historia de la Teoría Política. Tomo I. Madrid: Alianza, 1990. p. 24-30

<sup>885</sup> “Platón es el primer comentarista de los presocráticos (si bien existían referencias ocasionales en Eurípides, y Aristófanes). Sus comentarios, sin embargo, están, en su mayor parte, inspirados, al igual que muchas de sus citas, por la ironía o el divertimento. Así, sus referencias a Heráclito, Parménides y Empédocles son, con más frecuencia que lo contrario, festivos *obiter dicta*, parciales o exagerados, más que juicios históricos moderados y objetivos. Hecha esta salvedad, su información es muy valiosa. Un pasaje, *Fédon* 96 ss., ofrece una perspectiva útil, aunque breve, de las preocupaciones físicas del siglo V.” KIRK, G.S.; RAVEN, J. E.: Los filósofos presocráticos. Historia Crítica con selección de textos. Trad. Jesús García Fernández. Madrid: Gredos, 1974. p.

se lo ha hecho motivo de crítica a los poetas,<sup>886</sup> en especial, a Homero<sup>887</sup>, en la *República*, Libro II y III. En suma, se trata de corroborar el argumento de que el filosofía y derecho no empieza por la pregunta *¿qué es Justicia?*, sino *¿cómo se da filosofía y derecho?* Y, más aún a partir de lo sobrenatural *versus* lo sobrehumano, a pretexto de lo moral y de lo natural.<sup>888</sup> ■

---

<sup>886</sup> “— Veamos, pues, ¿qué es lo que puede justificar la utilidad de la mentira en relación con la divinidad? ¿Acaso el desconocimiento de los hechos de la antigüedad?... — Ningún dios puede ser concebido con un poeta embustero... no existe motivo alguno para que un dios mienta... la divinidad y lo divino está por completo reñido con la mentira... la divinidad es enteramente simple y verdadera tanto en sus palabras como en sus obras. Ni se transforma, ni engaña a los demás, valiéndose de fantasmas, de discursos o de signos, tanto en sueños como en estado de vigilia... nuestra segunda ley la que proclama que respecto a los dichos y a las obras de los dioses no debe decirse que reflejan un encantamiento o una transformación, ni que aquellos, intentan engañarnos de palabra o de hecho?... no daremos la razón a Homero, ni prestaremos aprobación al Menón por Zeus, ni crearemos a Esquilo, cuando hace decir a Tetis que Apolo cantó en sus bodas celebrando la dicha de tener buenos hijos. Cuando alguien habla así acerca de los dioses, mostraremos nuestro disgusto y no daremos coro ni permitiremos que los maestros se sirvan de sus obras para instruir a los jóvenes, si pretendemos que los guardianes sean piadosos y que se asemejen a los dioses tanto como es posible a la naturaleza humana... estoy por completo de acuerdo con estas normas, y bien desearía que las tuviésemos como leyes.” PLATÓN: *Obras completas*. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [*La República, o de la Justicia*, Libro II], 382b/383 c, p. 700. En revancha, vale citar el Heráclito, a ver, “**Por tanto, como cabría esperar: las historias de Homero son sinónimo de vida de héroes; los diálogos de Platón, de amores de muchachos.** Todo en Homero rezuma una noble virtud: el prudente Odiseo, el valeroso Áyax, la sensata Penélope; Néstor, justo en todas sus manifestaciones; Telémaco, piadoso para con su padre; Aquiles, de una fidelidad extrema en la amistad. **¿Cuál de estos atributos se encuentra en el filósofo Platón? A no ser que, ¡por Zeus!, digamos que es digna de estima y provechosa esa augusta se encuentra y fútil disertación sobre las ideas, la cual, hasta a su propio discípulo Aristóteles le causa risa. Por tanto, por sus ataques contra Homero, ha sufrido el castigo que, en mi opinión, merecía, por tener una lengua desenfundada, enfermedad esta la más vergonzosa, como Tántalo, como Capaneo, como aquellos a quienes la desmesura en el hablar les acarreó incontables padecimientos.** [letra negrita añadida] HERÁCLITO: *Alegorías de homero*. Trad. María Antonia Ozaeta Gálvez. Madrid: Editorial Gredos, 1989. [78, 2-5], p. 151-152

<sup>887</sup> “Ahora bien: si el poeta no se ocultase a sí mismo bajo la persona de otro la persona de otro, todo su poema y su narración serían simples y no imitativos... Si Homero, después de haber dicho que llegó Crises con el rescate de su hija, como suplicante de los aqueos, y sobre todo de los dioses, continuase hablando como tal poeta y no con el lenguaje propio de Crises, comprendería fácilmente que no se trata de una imitación, son de una narración simple que, poco más o menos sería esta, y hablo en prosas, ya que no tengo dotes poéticas (...) las disposiciones humanas se dividen en relación a cosas más pequeñas, de modo que es imposible imitar bien muchas cosas o hacer aquellas mismas de las que las imitaciones constituyen una reproducción.” PLATÓN: *Obras completas*. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [*La República, o de la Justicia*, Libro III], 393c/395a – 395a/396d, p. 706-707

<sup>888</sup> “Se acusa despiadadamente a Homero por su falta de respeto para con la divinidad: todos sus relatos resultan impíos, a menos de interpretarlos como alegorías. Historias sacrílegas, repletas de una locura blasfema, rezuman furor a lo largo de los dos poemas. Presumir que toda visión filosófica está ausente, que estas obras no esconden ningún sentido alegórico que haga pensar que están exentas de poesía, supondría hacer de Homero un Salmoneo o Tántalo. (...) **Casi puede afirmarse que el trato con Homero no termina hasta que la vida toca a su fin.** (...) Si hay hombres que, fallos de inteligencia, no comprenden el lenguaje alegórico de Homero y no descienden a las profundidades de su sabiduría; que rechazan la verdad sin ser capaces de discernirla; que no entienden tampoco el carácter filosófico que impregna sus relatos, y se aferran a lo que parecer tener una conformación legendaria, que estos hombres desaparezcan de nuestra vista. Y, nosotros, que hemos sido purificados, tras haber hecho las sagradas abluciones, sigamos las huellas de la augusta verdad bajo las

## II. Evolución y Cosmopolitismo iusfilosóficos

### en torno a lo jurídico antiguo:

#### ¿cómo se da la filosofía y el derecho?

L'humanité n'est pas le principe du droit mais une des parties du procès — Aussi si l'on entend par droit la résultante du travail qu'opère le juriste, n'y a-t-il pas de droit de l'homme. Le déchirement de l'esprit moderne est la mort du droit — confondu dès lors avec tel ou tel de ses facteurs — doctrine livrée aux avocats que spontanément sont la plupart. Michel Villey<sup>889</sup>

Atestigua la historiografía iusfilosófica tradicional que la clave de bóveda del «iusnaturalismo antiguo»<sup>890</sup> empieza por la pregunta *¿qué es Justicia?*<sup>891</sup>

Sin embargo, la filosofía del hombre paradoja se contrapone a esta pregunta. Es decir, no hace de su revisión un ejercicio causa-efecto de evolución y cosmopolitismo en cuenta regresiva desde la Filosofía del Derecho. Y, luego, tampoco emprende la relación entre filosofía y derecho por contrastes de iusnaturalismo y iuspositivismo que, en esta instancia, sería el iusnaturalismo bajo versión primitiva y, por conexión, el iuspositivismo, aun borroso, a pesar del fenómeno de la *pólis*.

La necesidad imperiosa es entender lo sobrenatural y lo sobrehumano como encuentro de filosofía y derecho. En este caso, se debe interrogar «qué hace el líame entre filosofía y derecho», desde el punto de vista del hombre ante su humanidad, en torno a la especulación del misterio del mundo sobre los sentidos de su vida.

Dicho de otro modo, *¿qué es el hombre y humanidad?* Así que el sentido de Justicia no es causa tampoco efecto de la constitución de la *pólis*, sino que uno de

---

directrices de los dos poemas." HERÁCLITO: Alegorías de homero. Trad. María Antonia Ozaeta Gálvez. Madrid: Editorial Gredos, 1989. [I, 2-3 /3, 2-3], p. 31-35

<sup>889</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 27. Le treizième livre», p. 287

<sup>890</sup> "(...) la filosofía antigua no cabe un estudio unitario y simplemente cronológico, porque en el tiempo de su vigencia apareció un fenómeno de tanta trascendencia como el cristianismo, que ha obligado a los historiadores a realizar por separado el examen del pensamiento anticristiano y del cristiano." FERNÁNDEZ-GALIANO, Antonio: Derecho Natural: introducción filosófica al derecho. 5 ed. Madrid: Ceura, 1986. p. 105

<sup>891</sup> "*Droit naturel classique* — Est-ce que cela est juste? La question ne supporte pas de réponse. Sinon en parte arbitraire et autoritaire. Car le droit (en tant que vérité du droit) est toujours problème et problème jamais résolu sino de façon positive. Ils veulent connaître le droit naturel. Mais le droit naturel comme toute chose est insaisissable." VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 75. Le vingt et unième livre», p. 429



sus muchos elementos de cohesión de vida y arquetipo de mundo, cuyas peculiaridades no encasilla toda la interpretación desde este marco político.

Si hay una homogeneidad en el mundo antiguo respecto el derecho y la filosofía, es el hecho de que todos los intentos para sacarlo a la evidencia si hacen desde problemas concretos del hombre en diario<sup>892</sup>, desde la síntesis de lo sobrehumano y lo sobrenatural como juego hacia lo moral.

De todas formas, si el discurso secular moderno pasa la criba de unidad al momento dicho antiguo, es porque necesita justificar la elaboración de la Filosofía del Derecho también bajo el punto de vista metafísico o, más allá de la dicha «norma fundamental».

---

<sup>892</sup> La fuerza del nomos, en este caso, del costumbre, es lo que se torna central para el entendimiento de la comunicación entre filosofía y derecho. A ver, “a mi juicio, pues, de del todo punto evidente que Cambises estaba rematadamente loco, pues, de lo contrario, **no hubiera pretendido burlarse de cosas sagradas y sancionadas por la costumbre**. En efecto, **si a todos los hombres se les diera a elegir entre todas las costumbres, invitándoles a escoger las más perfectas, cada cual, después de una detenida reflexión, escogería para sí las suyas; tan sumamente convencido está cada uno de que sus propias costumbres son las más perfectas. Por consiguiente, no es normal que un hombre, a no ser que sea un demente, haga mofa de semejantes cosas**. Y que todas las personas tienen esa convicción a propósito de las costumbres, puede demostrarse, entre otros muchos ejemplos, en concreto por el siguiente: durante el reinado de Darío, este monarca convocó a los griegos que estaban en su corte y les preguntó que por cuánto dinero accederían a comerse los cadáveres de sus padres. Ellos respondieron que no lo harían a ningún precio. Acto seguido Darío convocó a los indios llamados Calatias, que devoran a sus progenitores, y les preguntó, en presencia de los griegos, que seguían la conversación por medio de un intérprete, que por qué suma consentirían en quemar en una hoguera los restos mortales de sus padres; ellos entonces se pusieron a vociferar, rogándole que no blasfemara. Esta es, pues, la creencia general; y me parece que Píndaro hizo bien al decir **que la costumbre es reina del mundo**.” [letra negrita añadida] HERÓDOTO: *Historia. Libro III-IV*. Trad. Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 1989. [LIBRO III. “Excurso sobre el poder de la costumbre en el mundo.” 38.] p. 88-89. **Sobre esto, vale traer a la colación lo que dice la nota de pie al final de ello**, “En el fragmento 152 (C. M. Bowra, *Pindari Carmina cum fragmentis*, Oxford, 1968 [= 1947]), citado por Platón, Gorgias 484 b, **si bien el verso de Píndaro está mal interpretado por Heródoto — que quizá lo cita de memoria —, pues el poeta usa la palabra *nómos* (= costumbre) en otro sentido (=«ley»); y quiere decir que la ley (del más fuerte) se impone a todos**. La cita platónica (el mismo fragmento vuelve a aparecer en *Leyes* 715 a) tiene por objeto permitirle a Cacicles insinuar una doctrina de la esclavitud basada en la naturaleza (punto de vista que no era unánimemente compartido por la sofística; cf. Alcídamente de Elea, en *Escolio* a Aristóteles, *Retórica* I 13; Hippias, en Platón, *Protágoras* 337 e-d; y Antífonte, *Oxirh*, Pap. XI, n. 1364). **Todo este pasaje denota que las observaciones etnográficas que se hallaban, principalmente, en las *periégesis* jónicas (es decir, descripciones de la tierra) habían familiarizado a los griegos con «costumbres bárbaras» de toda índole, y los habían predisuesto a considerar la costumbre, y la ley en general, como algo meramente convencional**. Este era una tema que formaba parte de las discusiones que tenían lugar en los círculos filosóficos de vanguardia durante la época en que vivió Heródoto (cf. W. Nestle, *Herodots Verhältnis zur Philosophie und Sophistik*, Progr. Schönthal, 1908, págs. 25-26; y W. Aly, *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot...*, pág. 289). A. Dihle, «*Herodot und die Sophistik*», *Philologus* 106 (1962), 207-220, sostiene que, en esta especulación, Heródoto es mejor comprendido si se le sitúa en la esfera de influencia de la sofística (Plutarco, en *De Herodoti malignitate* 31, cita una anécdota, según la cual los magistrados de Tebas prohibieron a Heródoto el contacto espiritual con los jóvenes de la ciudad, para evitar que ejerciese sobre ellos una influencia perniciosa), pero no hay que olvidar que los puntos de partida del pensamiento tradicional, que representa Heródoto, y de la sofística son comunes, por lo que no de extrañar cierta coincidencias (cf. F. R. Adrados, *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Madrid, 1966, págs. 317 y sigs.)” [letra negrita añadida] HERÓDOTO: *Historia. Libro III-IV*. Trad. Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 1989. [LIBRO III. “Excurso sobre el poder de la costumbre en el mundo.” Cita de pie 203.] p. 89-90

En concreto, la dicha homogeneidad es atribuida por la exégesis, no por los sucesos que ahí se dibujaran. En verdad, además que cualquier narrativa exige un mínimo de guía, la guía no puede aportar una evolución y cosmopolitismo que, de hecho, no se dibuja palmaria.

No obstante, si la revisión iusfilosófica necesita de estas aportaciones modernas, al menos que se las tenga bajo crítica, así que vale poner al descubierto la valentía moderna de no sólo preguntar sobre la existencia del hombre, sino que construirla según su manera propia de humanidad y Civilización y, luego, el vigor respecto a extenderse para todo que se la precedió y se la siguió bajo la fuerza de una versión que ultima que es el hombre y para qué está la humanidad.

En realidad, lo que se tiene por «iusfilosofía de la antigüedad» es, en realidad, la relación establecida entre el pensamiento pagano, lo cual se extiende hasta el siglo V, con el neoplatonismo, y el trabajo de las bases del dicho «pensamiento cristiano», es decir, la noción de un Dios personal ocupado en la gobernación del mundo, lo que es herencia judaica. El helenismo tras como novedoso la idea de que la creación del derecho se hace según una normatividad que es inmediatamente superior a los hombres, la cual no se la puede medir, lo que resulta consagrar el derecho positivo por encima del derecho consuetudinario, que es el derecho no formulado escrito, así que posee una normatividad suprapositiva.

La interpretación superficial de este periodo es hecha, por lo tanto, desde la noción de que la genealogía del «Derecho Natural» se inicia por la interrogación poética y, luego, científica sobre el origen del mundo. Y, más tarde, sobre el origen del hombre, lo que es la fundación del derecho o su «estatuto» tal cual.

Por consecuencia, siendo la fundación los elementos de relación entre «dioses» y lo «natural», se esmera lo fundamento, cuya orden y armonía, que se cree distinción de este tiempo, se nombra Justicia.

Sin embargo, todos estos elementos hacen parte de la fundación del derecho arcaico, pero no se lo determinan tal cual. El quehacer del derecho en esta época se da por la descubierta de «valores» en la existencia humana, cuya fundación se conformaba tarea del ajeno, así que la existencia era como era y punto final.

En verdad, el gran episodio antiguo es el «descubrimiento de los valores». Sobre el tema y contexto, vale tocar que “éstos podrán estar situados en un reino aparte al del ser, ámbito autónomo o esfera de los objetos que valen frente a los objetos que son, en cuyo caso el descubrimiento de aquellos valores vendría a ser un fenómeno equiparable, en la vida individual o histórico-social de los hombres, a la gesta

colombina descubriendo las Indias Occidentales. América existía antes del Descubrimiento; pero fue precisa la conjunción de una serie de históricas circunstancias y el soplo genial alentando en un oscuro genovés para que, rasgándose los velos de la leyenda y el mito y los velos del error, un Mundo Nuevo fuera revelado y descubierto a la conciencia del hombre occidental. Así también, en el dominio del espíritu humano, un valor como el de la Justicia, por ejemplo, existía potencialmente desde siempre, en cuanto que principio ordenador de la vida social y de las partes distintas del alma hacia una superior intención y estructura: pero fue preciso que, un buen día, un campesino de Beocia, Hesiodo, por cuyas venas corría sangre de la estirpes microasiáticas, pioneras del progreso, se sintiera lesionado en su derecho por la torcida Justicia de los reyes «devoradores de presentes» y que entonces, gratificado por la inspiración poderosa de las Musas del Helicón, su voz se elevara, desde lo anecdótico de su querrela, hasta la altura de una fundamentación, de perfil universal, del valor de la Justicia humana.<sup>893</sup>

Ahora bien, el discurso secular moderno esboza que la narrativa de «dioses» y la fuerza de los reyes y soberanos de la antigüedad deben ser estudiados bajo tres etapas, a saber, «presocrática o presofística», «humanista» y «helenista».<sup>894</sup>

Si se considera el saber relevo del historicismo moderno, se aporta desde la primera etapa, que es la presocrática o presofística, se da relieve a la pregunta sobre la naturaleza como cosa divina, a pesar de los valores del hombre.

De todos modos, la pregunta es sobre el origen del mundo y de sus misterios, lo que encuadrina el comienzo de la evolución del pensamiento del hombre sobre las cosas exotéricas por sí mismas, aunque se los reconozca tocar oblicuamente.

Resulta que el sentido cosmopolita aún no existe, pues que el hombre no pregunta sobre sí y su organización terrenal y existencial, sino que sólo se concentra en el sentido del universo respecto lo eterno y lo divino, en el cual se queda pasivamente sometido como imagen e imitación.

---

<sup>893</sup> LASSO DE LA VEGA, José S.: Ideales de la formación griega. Madrid: Ediciones Rialp, 1966. p. 10-11

<sup>894</sup> "(...) presocráticos, un grupo de pensadores anteriores a Sócrates – de ahí su nombre – que enseñan sus doctrinas desde finales del siglo VII a. de C., en con los atomistas, algunos de los cuales son ya contemporáneos de Sócrates. El segundo período es llamado *humanista*, integrado por Sócrates y los sofistas, que ocupan todo el espléndido siglo V griego. El tercer periodo podría llamarse *clásico*, por cuanto lo protagonizan las dos gigantescas personalidades de Platón y Aristóteles, y se extiende hasta la muerte de éste en 332. A continuación, adviene el periodo *helenista*, que comprende un serie de escuelas – epicureísmo, estoicismo, escepticismo, eclecticismos... - que cubren los siglos III, II y I a. de C., y alguna de las cuales, como la de los estoicos, se prolonga durante las primeras centurias de nuestra era, enlazando con el pensamiento romano." [letra negrita añadida] FERNÁNDEZ-GALIANO, Antonio: Derecho Natural: introducción filosófica al derecho. 5 ed. Madrid: Ceura, 1986. p. 105

Sobre la segunda etapa, — la dicha humanista —, el hombre se vuelve para su universo existencial y, luego, pasa a cuestionar la arquitectura y arqueología de su vivir, pero no se la conecta con la dimensión sobre el mundo eterno, en el cual es mero espectador pasivo. En otras palabras, surge el universo cosmopolita a través de la organización moral, pero esta dimensión moral se pone a parte de aquella naturaleza, aunque se tenga bajo el fundamento de lo natural, es decir, los principios y fundamentos primeros sobre la condición de la existencia, pero todos confeccionados por las costumbres y tradiciones respecto a los modos de vivir y se comprender junto con los demás.

Respecto el sentido de estatuto, aunque en sentido débil desde el punto de vista moderno, de Filosofía del Derecho se establece aquí como Teoría de la Justicia. La versión es que desde ahí se entabla la dicha herencia antigua para los tiempos subsecuentes, respecto a la «Teoría de la Justicia», cuyos matices apuntan el trabajo de una relación de «naturaleza» y «derecho» o, al final, «moralidad».

En efecto, la habilidad jurídica de legitimar los derechos positivos se asignaran desde la cuestión clave de la Justicia, así que los justificantes sobre «derechos y naturaleza» no son tema de contenido exclusivamente moderno, sino que el modo que se lo justifica es la manera que se los justifica.

Mejor dicho, la ventaja de las aportaciones del «universo» que se llama «antiguo», más allá de la interpretación que concentra derecho como Justicia, es el hecho de tratarse del derecho como «cosa» que se hacía de acuerdo con una metafísica «connatural», así que todo que se nombraría «derecho» sería segmento del hombre y su naturaleza. La clave de bóveda, entonces, es que el planteamiento griego en torno al Derecho Natural parte desde el fundamento del hombre a través del entendimiento y dibujo qué es naturaleza, así que la ley natural es aquella que informa todas las cosas, incluso los hombres.

En cuanto a la tercera etapa, la helenística, se la tiene como regla de oro. Se trata del encuentro entre la cuestión sobre el mundo y la cuestión sobre la vida, así que el espíritu de la razón doble, como semilla de ciencia o estatuto jurídico y de política o quehacer son fijadas<sup>895</sup> y, luego, empiezan a germinar hacia la edad ilustrada del hombre y de la humanidad, que es el periodo de la Modernidad.

---

<sup>895</sup> “La historia de la filosofía del derecho y del Estado es, por una parte, la sucesión de las concepciones fundamentales acerca del derecho y del Estado y sus problemas últimos, de la consideración del derecho y el Estado en su universalidad y en función del conjunto de la realidad: por otra parte, su exposición y conocimiento. La historia de la filosofía jurídica y política es un sector de la historia de la filosofía y, como tal, tiene la máxima relevancia para el sistema. Si en las ciencias particulares la historia de cada una de ellas constituye por así decirlo un campo independiente de su contenido actual sistemático, **en filosofía la relación entre historia y**

A partir de entonces, la conexión entre ley natural, — que es tanto la naturaleza divina como la naturaleza humana (lo natural) — se ponen, según el discurso secular moderno, al servicio de la ley positiva (lo moral), desde el surgimiento de la polis y del lógos como su principal instrumento de razón, lenguaje y símbolo en torno a la semiótica de hombre y humanidad primevos.

En análogo, aquí se da inicio a los primeros gérmenes de la concepción de ordenamiento jurídico en torno a una unidad, es decir, una unidad no respecto a la soberanía estatal, sino que respecto a una idea homogénea sobre el hombre y humanidad desde designios y destinos de Civilización. Para ilustrar Salvador Giner subraya esta exegesis historicista respecto a lo antiguo cuando ensaya que “una de las características más sobresalientes de la cultura griega es que pueden percibirse en ella dos tendencias de signo contrario; la una inclina a cada comunidad a mantener sus lazos de cultura, de creencia, o de solidaridad política y militar con los demás pueblos de la Hélade; la otra las inclina a afirmar su independencia. Independencia para el griego significaba, primero, autosuficiencia o “autarquía”; y, segundo, autogobierno, o “autonomía”. Todo ello obedece a la doble convicción del griego de que el único ámbito posible para un hombre civilizado es aquel que puede abarcar y discernir su entendimiento, y con el que puede identificarse emocionalmente. Sólo las comunidades con el tamaño y las características propias de la ciudad-estado responden a estos requisitos. Puede añadirse además que la ciudad-estado equidista tanto del mundo tribal primitivo como de los grandes despotismos orientales. La tribu hallarse a merced de un sinfín de peligros constantes, carece de uno de esos rasgos, el de la posibilidad de discernir las cosas mediante el raciocinio sistemático. Este queda supeditado al pensamiento mágico, única interpretación, que hay que conjurar más bien que interpretar. Por otra parte, los imperios egipcio y persa carecen del otro rasgo, el emocional comunitario: en ellos el individuo no consigue identificarse con el sistema total,

---

**sistema es íntima y esencial, por cuanto no hay en ella una evolución tan orgánica que implique la separación pura y simple del pasado en cuanto, sino que este pervive en el presente, condicionando el enfoque de los problemas y dando, en determinadas corrientes suyas, soluciones de validez universal.** Pero incluso aquellas soluciones que no pueden considerarse como satisfactorias, si doctrinalmente aparecen superadas no lo están siempre históricamente. En otro aspecto, al evolución histórica de los sistemas filosóficos (y por ende de los filosóficos-jurídicos y filosóficos-jurídicos) hace las veces de experimentos lógicos que ponen de manifiesto la lógica inmanente de determinados puntos de partida o determinadas actitudes intelectuales. Incluso la consideración de errores resulta así, beneficiosa, por mostrarnos caminos que no se deben seguir.”  
[letra negrita añadida] TRUYOL Y SERRA, Antonio: Historia de la filosofía de derecho y del Estado. De los orígenes da la Baja Edad Media. Tomo I. 7 ed. Madrid: Alianza Universidad, 1982. p. 5-6

representado por un déspota, y la amalgama racial y territorial no permite lealtad alguna hacia las instituciones comunes que son, por lo general, de índole fiscal y represiva. La ciudad-estado evita ambos extremos.”<sup>896</sup>

Sobre el sentido de quehacer, aunque en sentido débil desde el punto de vista moderno, de Filosofía del Derecho se establece aquí como jurisprudencia que establece lo justo y dice lo que es la cosa justa. La concepción del justo se extrae desde la mensuración de la ley natural que torna armónico el universo tal cual se lo captura. “Es lo que los griegos pensaban: estar en orden con la naturaleza es señal de sabiduría... “soy parte de estas naturaleza” y este universo está regido por un “logos” o por una “razón” que me impregna, precisamente como el universo impregna a la naturaleza. Señal de sabiduría es respetar la propia naturaleza: es lo racional.”<sup>897</sup>

Desde este enunciado se extrae el tema de debate que engendra la pareja histórica «iusnaturalismo y iuspositivismo». A saber, el tema de lo qué es justo por naturaleza y lo qué es justo por ley, lo que el estoicismo griego y latino osa afrontar en la medida que pone el trasfondo del universo y de la naturaleza como el bien y la perfección, los cuales, el hombre parte de este universo y naturaleza, le pesa la exigencia de a él adecuarse a su orden, para ser virtuoso y justo.

El derecho no conlleva a «obligaciones», sino que «obediencia» del hombre a su propia naturaleza, así que si justo o no justo, no se trata de una cuestión de parámetros epistemológicos de ordenación social.<sup>898</sup> Todo lo contrario, si no hay lo

---

<sup>896</sup> GINER, Salvador: Historia del pensamiento social. 4 ed. Barcelona: Ariel, 1984. p. 25-26

<sup>897</sup> GINER, Salvador: Historia del pensamiento social. 4 ed. Barcelona: Ariel, 1984. p. 25-26

<sup>898</sup> Este argumento está en contra a la noción tradicional del juego entre *nomos* y *physis*, pues que el recorrido histórico se lo recoge al modo de una estadio de evolución de la condición del hombre ante la razón doble, es decir, desde el modo antiguo política y moral se quedaban unidas y, luego después, sobre todo con el advenimiento de la Modernidad, la escisión se sedimenta. Para así decirlo, el reino del *nomos* se concentra en la voluntad o libertad del hombre y, luego, genera el universo moral y ético, donde la política y el derecho se ponen protagonistas, en especial, dado el tema de este trabajo, el Derecho Positivo. Y, mientras tanto, el reino de la *physis* se concentra en la naturaleza humana, así que, ésta genera el universo natural, lo que toca al Derecho natural como regla y medida del derecho a través de la recta razón del hombre, según la fuerza de Dios, luego, innata en su cuerpo y alma. A ver, “Para la conciencia actual, con razón o sin ella, la política y la moral pertenecen a dos reinos separados, y las normas de la acción no son en ambos dominios las mismas. Ningún intento teórico para salvar esta escisión puede cambiar nada en el hecho histórico de que nuestra ética proceda de la religión cristiana y nuestra política del estado antiguo. Así, ambas se desarrollan sobre raíces morales completamente distintas. Esta disparidad, sancionada por los siglos y en relación con la cual la filosofía moderna ha intentado hacer de la necesidad virtud, era desconocida por los griegos. Para nosotros, la moral del Estado se halla siempre en oposición con la ética individual y muchos quisiéramos mejor escribir la palabra, en el primer sentido entre comillas. Para los griegos del periodo clásico o aun para los de todo el periodo de la cultura de la polis era, en cambio, casi una tautología la convicción de que el Estado era la única fuente de las normas morales, o no era posible concebir que otra ética se pudiera dar fuera de la ética del Estado, es decir, fuera de las leyes de la comunidad en que vive el hombre. Una moral privada diferente de ella era para los griegos una

justo, el orden humano y social tampoco existe: «*physis*» y «*nomos*» no se oponen para generar la noción de «derecho» tampoco de Justicia.

En verdad, derecho es trasfondo de «*physis* y *nomos*», cuya consecuencia es la Justicia. En definitivo, la Justicia no es fundación del derecho, sino que fundamento y, luego, una de las consecuencias de ello: este es la lectura de la filosofía del hombre paradoja. Así es a causa de que el Derecho Natural clásico tiene por fundación la vigencia universal de una realidad objetiva superior, donde la Justicia no es el reflejo puro y absoluto de esta realidad, aunque se dispone según su imitación.

La investigación más superficial sobre los autores e interpretaciones del Derecho Natural, además de los clásicos Platón y Aristóteles, permite sostener este argumento y, luego, hacer con que él contribuya con la valoración de un estatuto científico y un quehacer operativo jurídico más próximo de la realidad de hoy. Y, en verdad, esto pasa antes de ambos filósofos citados, pues que un incipiente iusnaturalismo se dibuja antes de ellos, a través de la afirmación de un orden superior al derecho positivo.

Más tarde, es a partir de esta configuración reflexiva sobre el universo del hombre y de la naturaleza que el propio sentido de fundamento iusfilosófico se queda instigante, o sea, medida y regla de obligación y obediencia en torno a la ley tanto natural como positiva.<sup>899</sup>

En su totalidad, resulta que la filosofía no es solo un intento de quehacer científico universal, que versa sobre problemas universales y que afecta obligatoriamente toda la esencia de los hombres, obligándolos a olvidar maneras genuinas de pensar de sus realidades originarias. Ni la creencia de que la filosofía se hace por comunidades de tipo nacional o cultural, cuyos parámetros de pensar son reunidos en ideologías internacionales o en Historias de la Filosofía universal. Por consecuencia, la misión de la filosofía en relación al derecho y viceversa es

---

idea inconcebible.” JAEGER, Werner: Paideia: los ideales de la cultura griega. Trad. Joaquín Xirau y Wenceslea Roces. México: Fondo de la Cultura Económica, 1957. p. 297

<sup>899</sup> “¿la ley obliga por qué el fundamento de ella es natural, así que hay que obedecerla a pesar de su proposición y contenido? O ¿la ley obliga por qué es la forma de la ley que es atributo natural, a pesar de su proposición o contenido? En el primero caso se presenta el fundamento iusnaturalista. En el segundo, el fundamento iuspositivista. En ambos casos, la cuestión es si el justo está en la cosa en sí o si el justo está en el fenómeno, a pesar de la cosa en sí, lo que es, fijese, una anticipación del bocado kantiano, es decir, tengo la obligación de obedecer las leyes, en general, porque el *fundamento* de la *obligación* o la *obligatoriedad* me viene, ya no de la naturaleza, sino de la *forma de la ley*. Aquí vendría Kant con la *formalidad* de la ley, con lo que prescribe el derecho positivo. Sería lo que, posteriormente, se llamará el Positivismo Jurídico.” VALENCIA, Aurelia Vargas: Derechos humanos, filosofía y naturaleza. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. p. 16

sacar la necesidad de que su «conversación» se haga sobre los parámetros del discurso de secularización moderno, es decir, la paradoja «iusnaturalismo y positivismo» o «*physis* y *nomos*» o aún «*imago Dei versus copula mundi*» o, al final, «naturaleza *versus* libertad».<sup>900</sup>

Lo que pasa es que si el derecho moderno regla lo qué es lo justo, el antiguo no lo regla tampoco lo ensaya, sino que lo vivencia desde el interior de la noción de que esquivarse de la «naturaleza» del hombre tal cual se presenta es inexorable: el hombre es lo que es, aunque que otro ideal quiera tornarse. Como enseña Jaeger, hace falta llevar en cuenta que “las sublimes ideas que se formó de la naturaleza de lo Divino una determinada edad de la historia humana no corresponden a nuestro concepto corriente de lo que es religión y que por consiguiente deben dejarse a los filósofos y los físicos, quienes por su parte no se cuidan mucho de ellas porque no son pura razón. Esta situación sólo es otro ejemplo de la lamentabilísima falta de integración de la vida humana que es característica de nuestra moderna Civilización y que tratamos de imponer a las edades anteriores al hacer la interpretación histórica de sus creaciones. Mas al proceder así, nos privamos con frecuencia de la posibilidad de penetrar su verdadera naturaleza y quizá incluso de la buena ventura que podrían aportarnos.”<sup>901</sup>

De hecho, lo que ocurre es que la *polis* y el *lógos* en torno a lo jurídico es la evolución de universo humano como cosmopolitismo del universo moral, desde el punto de vista secular moderno, pues que significa el dicho tránsito de un estadio salvaje hacia un estadio de Civilización.<sup>902</sup> Es decir, de la perspectiva de la Justicia

---

<sup>900</sup> “El tránsito... supuso el primer paso hacia la captación de la ley y de los derechos naturales. Efectivamente, la concepción voluntarista de la normatividad comportaba una medida siempre exterior a la realidad, con la cual no era posible hablar de una medida o norma inherente a las cosas; en cambio, el *lógos* o *razón* que gobierna el universo representaba una medida que está *en* las cosas, dentro de ellas, de modo que se pudo llegar a captar que existen una medida o *norma* natural, cuando esa medida que está en las cosas, aun considerando que tiene un origen divino, se llegó a comprender como dimensión del propio ser de las cosas, no como una dimensión de por sí divina que invade y sustituye el orden propiamente natural.” HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. 2 ed. Pamplona: Universidad de Navarra, 1991. 39 p.

<sup>901</sup> JAEGER, Werner: La teología de los primeros filósofos griegos. Trad. José Gaos. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978. p. 14-15

<sup>902</sup> “Entre los autores antiguos habían aludido a un fundamento contractual del estado, realmente acaecido o meramente posible, tanto Platón como Cicerón que puso en boca de Philius, portavoz de las ideas de corte escéptico acerca de la Justicia, esta afirmación que hoy calificaríamos como de sabor hobbesiano: “Sed cun alius alium timet, et homo hominem et ordo ordinem, tum quie nemo sibi confidit, quasi pactio fit inter populum et potentes, ex quo existit id quod Scipi laudabat, coinctum civitatis genus”. El acuerdo al que se refieren tanto Platón como Cicerón es aquel tipo de pacto al que los autores medievales y más tarde los moderno llamarían “pactum sueictionis”... Pero en la tradición sofista, que había dado un particular y polémico relieve al carácter convencional de las leyes y de los gobierno, y, por tanto de lo justo y de lo injusto, y después en la tradición epicúrea, el acuerdo del que nace la vida social hacía pensar más bien en el que luego sería llamado “pactum



(naturaleza) hacia lo justo y, luego, la cosa justa (moralidad), la política se hace científica, aunque en sentido débil, si comparada a las aportaciones modernas.

Para evidenciar, los presocráticos, Sócrates y los sofistas son los íconos histórico-filosóficos respecto la línea primitiva y uniforme que atiborra el principio fundador de la reflexión iusfilosófica, así que se convierte en exportadores de los determinados atributos para la lectura de toda la realidad dicha antigua, tanto a partir del contexto práctico, como del texto intelectual, lo que resulta, al final, en la simplificación «naturaleza» o, en la traducción latina, “natura” que es “ser nacido”, “nacimiento”.<sup>903</sup>

De acuerdo con los criterios de investigación de este trabajo, — a saber, la proposición de revisar y exponer los elementos que determinan la relación entre filosofía y el derecho, desde el interior de las principales épocas de la historiografía iusfilosófica, respecto a los antiguos —, la plataforma empieza por la idea de que no es hombre y humanidad que se configuran a través de lo sobrenatural y lo sobrenatural hacia el sentido de Justicia y de lo justo.

Mirando así las cosas, la dimensión de evolución y cosmopolitismo sigue un orden particular a las vicisitudes de esa época, así que no es posible descubrirselos a través de una exegesis unísona hacia una Civilización jurídica a través del marco de la razón doble, aunque este sea una de las manifestaciones posibles respecto el concierto hombre y humanidad.

Para así decirlo, los sentidos de Justicia y de lo justo poseen fundación en el juego de lo sobrenatural y lo sobrehumano, así que las nociones de Derecho Natural parten de estas conformaciones y, luego, así que los fundamentos respecto

---

societatis”, com sucede con este célere pasaje de Epicuro: La Justicia no es algo que exista por sí mismo, sino que existe sólo en las relaciones recíprocas y siempre dependiendo del lugar en que se concluye un acuerdo de no causar daños ni recibirlos.” Estas diferentes interpretación del acuerdo originario sirve para demostrar lo poco elaborado que estaba el llamado contractualismo antiguo en comparación con el moderno. Más importante fue para el contractualismo medieval el famoso texto de Ulpiano acerca de la *lex de imperio* (es decir, la ley de la que el emperador derivaba su autoridad para legislar), a tenor del cual lo que el príncipe decide tiene fuerza de ley, ya que el “populus” le ha conferido ese poder del que en origen es el único titular. Si la declaración contenida en este pasaje puede ser interpretada como una muestra histórica del origen contractual de la autoridad, el pacto al que se hace referencia en él es una vez más el pacto de sumisión, cuya condición necesaria y objetiva es la existencia del “populus” como “universitas” ya constituida, y ello con independencia del modo en que se haya constituido. Partiendo del reconocimiento previo de una relación entre “populus” y “princeps”, se hacían después dos interpretaciones contrapuestas del contenido de dicha relación según que el otorgamiento de la autoridad al príncipe se entendiera como enajenación total, y por tanto no sólo del ejercicio, sino también de la titularidad del poder (o *translatio imperii*), o bien como concesión limitada en el tiempo o en el objeto, de manera que en cada ocasión el príncipe recibía el ejercicio, pero no la titularidad del poder (o *concessio imperii*).” BOBBIO, Norberto: *Estudios de historia de la Filosofía. De Hobbes a Gramsci*. Trad. J. C. Bayón. Madrid: Debate, 1985. p. 116-117

<sup>903</sup> HEIDEGGER, Martin: *Introducción a la metafísica*. Trad. E. Estiú. Buenos Aires: Nova, 1969. p. 52

a él son siempre connotaciones de la existencia, es decir, el problema del hombre siempre se ha planteado. La división tripartida, entonces, si se la lleva en serio es bajo una constatación de método pedagógico respecto a elucubrar la historia de acuerdo con sus límites textuales.

Desde el principio, evolucionismo y cosmopolitismo no son principios sino que consecuencias de un modo particular de hombre y humanidad: el hombre aunque reflexione sobre el misterio del mundo, ahonda aporta la pregunta sobre sí mismo y la relación con los demás, es decir, el misterio de la vida.

En consecuencia, la dimensión sobre el Orden del mundo y ordenamiento de la vida no son separables, tanto que la propia razón doble secular moderna, se los pone como precepto de fundación y fundamento de la arquitectura y arqueología lógica y antropológica, hasta al punto de hacerla discurso histórico, científico y positivo de hombre hacia Civilización, es decir, es una condición inexorable.

De modo general, la exegesis moderna enseña que las causas y orígenes respecto al enlace entre derecho y filosofía se preforman en la dicha antigüedad, desde la conformación de la Justicia y de lo justo. La comprensión de la «cosa justa», empieza de una interrogación metafísica ante la disposición natural, a partir del suelo moral, aunque la comprensión de moral, religioso y político, no se enmarcaban con tanta fuerza.

Desde luego, se alcanza un tenor técnico o epistemológico, donde la cosa justa se convierte descripción de lo que el justo desde el interior del mínimo de organización de los elementos de la reflexión y de la acción o ambos concertados. Lo que corrobora el argumento anterior es, sobre todo, la interpretación de que hubo incremento en torno el pensamiento jurídico a partir de los «sofistas y Sócrates», respecto el hecho de que la palabra «*physis*» o «naturaleza» sufre una conversión “moralizante”. Así que se conduce instrumento de manejo razonable y, patrón para el derecho justo, o a lo mejor, posibilidad de contraposición a toda normatividad que se la discorde, lo que es la «ley» o «*nomos*».

A la vista de todo, Hippias<sup>904</sup> toma en serio que la «ley» es el ejercicio de la tiranía, si acaso esté contra la naturaleza del hombre, tanto que afirma que todos

---

<sup>904</sup> «Hippias Menor» es el objeto de este escrito aquí. Hippias es el ideal de hombre omnisapiente. “Aunque el estilo de Platón es evidente en todo el diálogo, no cabe duda de que la estructura, el planteamiento y la argumentación siguen el esquema socrático. No obstante, en ningún otro diálogo la discusión ha sido llevada al absurdo hasta el punto que lo ha sido aquí. Quizá la poca apreciación que Platón sentía por Hippias le indujera a mostrar la debilidad con que el sofista podía abordar una discusión razonada. Aun así, no deja de ser un problema el desvío de la lógica con el que procede el desarrollo del diálogo. Parece evidente que Hippias gozaba de consideración entre sus contemporáneos. Las mismas referencias platónicas que le suelen poner en ridículo

los hombres, a pesar de sus diferencias, son conciudadanos y, además, si ha desigualdad de propiedad, es que porque esta «desigualdad» ha sido introducida y permitida legalmente.<sup>905</sup> El fundamento de su raciocinio, entonces, es que los hombres todos poseen la misma naturaleza que se los toma iguales, así que si hay diferencias o esclavización de los hombres es por coacción de la ley tirana. Todos los humanos son parientes por naturaleza: “Amigos presentes, dijo, considero yo que vosotros sois parientes y familiares y ciudadanos, todos, por naturaleza, no por convención legal. Pues lo semejante es pariente de su semejante por naturaleza, les fuerza a muchas cosas en contra de lo natural.”<sup>906</sup>

A lo sumo, la naturaleza tal cual, para todos los sofistas, incluso Hippias, es una naturaleza en cuanto “esencia como principio de operación — personalidad, finalidad, etc., y no mera realidad físico-biológica del hombre donde se fundamenta el Derecho Natural. Fuera de eso, cabe un naturalismo jurídico o un objetivismo, mas no el verdadero Derecho Natural. Los hombres son iguales por Derecho

---

por su vanidad dejan ver, sin embargo, la imagen de un hombre altamente interesado en adquirir conocimientos y esforzándose en ello. (...) La discusión se centra en saber a quién ha hecho mejor Homero, a Aquiles o a Odiseo. Pero como no se distingue entre «mejor», en sentido moral, de otras acepciones de la palabra «mejor», la discusión se extrema en la falta de lógica que Hippias no llega a captar... se busca una definición sin alcanzar un fin envuelven, en el fondo, la misma crítica a la incapacidad sofística para desvelar y definir un concepto en un tema dado, aunque en este caso se añade también el problema del intelectualismo de Sócrates.” PLATÓN: Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras. Trad. J. Calonge Ruiez, E. Lledó IÑIGO, C. García Gual. Madrid: Editorial Gregos, 1981. 371-373 p.

<sup>905</sup> “Sóc. — Yo creía, Hippias, que también te parecía a ti así. Pero respóndeme de nuevo. ¿No es la Justicia una fuerza o una ciencia, o bien lo uno y el otro juntos? ¿O no es necesario que la Justicia sea una de estas cosas? Hip. — Sí es necesario. Sóc. — ¿No es cierto que, si la Justicia es una fuerza e del alma, el alma más fuerte es más justa? En efecto, un alma así nos ha resultado ser mejor, amigo mío. Hip. — Sí. Sóc. — ¿Y si es una ciencia? ¿No es más justa el alma más sabia, y es menos justa la menos sabia? Hip. — Así resulta. Sóc. — ¿No es cierto que la más fuerte y la más sabia ha resultado ser mejor y más capaz de realizar ambas cosas, lo bueno y lo malo, en cualquier actividad? Hip. — Sí. Sóc. — Luego cuando realiza lo feo, lo realiza voluntariamente por su fuerza y por su arte; esto parecer ser propio de la Justicia; o bien lo bueno y lo malo, o una sola de estas dos cosas. Hip. — Parece que sí. Sóc. — Y el cometer injusticia es hacer mal, y no cometerla es hacer bien. Hip. — Sí. Sóc. — ¿No es cierto que el alma más fuerte, cuando comete injusticia, lo hace voluntariamente y la mala, involuntariamente? Hip. — Así parece. Sóc. — ¿No es un hombre bueno el que tiene un alma buena, y es malo el que la tiene mala? Hip. — Sí. Sóc. — Luego es propio del hombre bueno cometer injusticia voluntariamente y del malo, hacerlo involuntariamente, si, en efecto, el hombre bueno tiene un alma buena. Hip. — Pero, ciertamente, la tiene. Sóc. — Luego el que comete errores voluntariamente y hace cosas malas e injustas, Hippias, si este hombre existe, no puede ser otro que el hombre bueno. Hip. — No me es posible admitir eso, Sócrates. Sóc. — Tampoco yo puedo admitirlo, Hippias, pero necesariamente nos resulta así ahora según nuestro razonamiento. Pero, como decía antes, yo ando vacilante de un lado a otro respecto a estas cosas y nunca tengo la misma opinión. Y no es nada extraño que ande vacilante yo y cualquier otro hombre inexperto. Pero el que también vosotros, los sabios, vaciléis, esto es ya tremendo para nosotros, que ni siquiera dirigiéndonos a vosotros vamos a cesar en nuestra vacilación.” PLATÓN: Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras. Trad. J. Calonge Ruiez, E. Lledó IÑIGO, C. García Gual. Madrid: Editorial Gregos, 1981. [Hippias Menor], 376 a. p. 395-396.

<sup>906</sup> PLATÓN: Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras. Trad. J. Calonge Ruiez, E. Lledó IÑIGO, C. García Gual. Madrid: Editorial Gregos, 1981. [Protágoras], 337 a, 550 p.

Natural porque *todos son igualmente personas*, no porque coman por la boca o respiren por la nariz, que en eso poco se diferencian del chimpancé o del macaco.”<sup>907</sup>

De hecho los sofistas hacen la distinción entre ley natural y positiva, *nómos* y *physis*, y, luego, sin embargo no hacen de esto una teoría construida que se pueda llamar estatuto, firman la comprensión de que la naturaleza es la medida de la conducta del hombre. De ahí lo justo se comparte tanto a través de la naturaleza (*physei díkaion*) cuanto desde la dimensión humana (*nomoi dikaion*).<sup>908</sup> Sin embargo, esta clase de trechos antiguos no son suficientes para que se conduzcan bajo el hilo conductor evolucionista y cosmopolita como pretende bautizar la exegesis secular moderna en torno a lo jurídico.

Del anterior se extrae los tres sentidos de concierto metafísico respecto a la naturaleza, lo natural y lo moral como instancias de humanidad y hombre en torno a lo jurídico que, para el discurso secular moderno respectan al tránsito presocrático, humanista y helenista. La naturaleza, lo natural y lo moral se sostienen recíprocamente y, luego, conforme el diagrama inicial se ponen como círculo concéntricos de expectativa, perspectiva y valor de mundo, vida y hombre: desde ahí la Justicia, lo justo y la cosa justa se confeccionan como enlace entre filosofía y derecho.

Mejor dicho, los sentidos de derecho que, siempre, comparten la misma escena y plató. Por consecuencia, desde el plan metafísico el hombre está sometido a la Naturaleza, aunque sin interferencia directa de ello. Se trata de la dimensión de lo divino, cuyo ruego es la inmutabilidad y lo eterno sobre las leyes del mundo. Se trata del ámbito de la *physis versus nomos*. *Physis* y *nomos* instauran tanto el reino del ser cuanto el del deber ser.

---

<sup>907</sup> WELZEL, Hans: Introducción a la filosofía del derecho. Derecho natural y Justicia material. 2 ed. Trad. Felipe González Vicén. Madrid, 1974, p. 11 y ss.

<sup>908</sup> “La Justicia o armonía que enseñaron la mayoría de los sofistas era una armonía entre hechos y fuerzas — es justo que el más fuerte domine al más débil, por ejemplo —, no propiamente entre realidades de orden moral. Cuando hablaban en términos de *deber ser* se referían a menudo a situaciones de hecho que en su opinión no correspondían a la correlación natural entre fuerzas o realidades fácticas según la medida propia de esa correlación; exponían en lenguaje moral — generalmente mediante un juego de palabras — lo que hubiese requerido una exposición en lenguaje de puros hechos. Bastantes sofistas fueron típicos representantes — algunos con una notable dosis de cinismo — de una de las plagas recidivas que ha padecido la teoría del derecho natural: la falacia naturalista, que consiste en elevar indebidamente lo que es a la categoría del *deber ser*: o dicho de otro modo, consiste en el incorrecto traslado de los hechos al plano de la real de la moral y de lo justo.” HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. 2 ed. Pamplona: Universidad de Navarra, 1991. p. 45

A tenor de este acuerdo, todo el universo iusfilosófico antiguo asoma la expectativa de hombre y humanidad desde este plano, aunque sea él inaudito: la esencia de alma y cuerpo residen aquí. Luego, los hechos son particularmente constantes y eternos: sólo la naturaleza del hombre resguarda los secretos de este misterio sobre lo eterno, sobre los cuales no se puede acudir. Desde el plan ontológico, lo natural se confecciona a través de la interferencia oblicua del hombre, bajo un mixto de sumisión y actividad reflexiva ante la búsqueda de fundamentos mínimos para el sentido del mundo y la vida desde los juegos de la experiencia de vivir.

Los elementos de concordia en este plano se hacen por la absorción de la condición de Naturaleza (*physis versus nomos*) y, frente lo natural. Lo natural es la descripción especulativa y, luego, prescripción respecto lo que el hombre atribuye como probable narración de su existencia, así que es el plan del sobrenatural como primacía y convicción de constante despertar. Es decir, los hechos deben ser mínimamente constantes, así que el hombre debe forjar estas leyes sobre lo natural.

Respecto al plan epistemológico de lo moral, luego, los hechos deben ser conformados en el mínimo de organización, al mismo tiempo que sus destinatarios deben estar identificados con este orden al punto de facilitaren obediencia más o menos “espontánea”.

Por consecuencia, lo moral debe aportar tanto la descripción y prescripción sobre lo natural y sobre la naturaleza, así que si el sentido de la vida debe tornarse misterio de mundo, al menos que se lo haga bajo el mínimo de organización, pues que sin ella no existe posibilidad de existencia humana, lo que, fíjese, no significa que el hombre incondicional animal político y social<sup>909</sup>, es decir, la organización no

---

<sup>909</sup> **“La sociabilidad humana descansa sobre esos dos pilares; sobre ellos levanta la sociedad sus convenciones legales. Las leyes que encauzan los hábitos y regulan las pautas de comportamiento en un ámbito cívico son convenciones concretas y definidas históricamente, pero se sustentan en un reconocimiento universal de lo decente y de lo justo, que caracteriza al hombre en tanto que humano. Eso es lo que Protágoras, en el diálogo de Platón, quiere decir. La educación se basa también en esos dos grandes sentimientos: el de la decencia y el de la Justicia. Algo que los animales, los brutos ignoran. Y, dentro de los animales, parece que unos lo ignoran más que otros. En un extremo del dominio bestial están animales tan prudentes y civilizados como los hormigas y las abejas – no olvidemos que el atento Aristóteles también calificó a la abeja, como al hombre, de *zôon politikon*, “animal cívico”. Disciplinadas, organizadas en comunidad, ejemplarmente laboriosas, las abejas son para algunos pensadores griegos un paradigma de civilidad. En el otro extremo, sin embargo, está el perro, pese a que no es una fiera salvaje, sino un compañero fiel del hombre, doméstico y domesticado. Pero el perro es muy poco gregario, es insolidario con los suyos, e está dispuesto a traicionar a la especie canina y pasarse del lado de los humanos, si con ello obtiene ganancias; es agresivo o fiero, o fiel y cariñoso, según sus relaciones individuales. Vive junto a los hombres, pero mantiene sus hábitos naturales con total impudor. Es natural como son los animales, aunque**

existe como segmento connatural de esta constatación. Ella se determina más allá de esta condición.

Al fin y al cabo, los hechos deben ser mínimamente constantes, lo que significa ser coherentes con las costumbres y tradiciones, así que el hombre debe forjar estas leyes sobre lo moral. Se extrae, entonces, que la altura y el tamaño de la relación derecho y filosofía se funda en el juego de la naturaleza, lo natural (lo sobrenatural) y lo moral (lo sobrehumano).

A todas luces, la noción de Justicia, de lo justo y de la cosa justa, respectivamente, son consecuencias del Orden y ordenamiento antiguos, nunca su fundación o fundamento. Dicho de otro modo, la altura y el tamaño del Derecho Natural, no se es Justicia proforma, sino que el juego (cuerpo-alma) sobre lo sobrenatural y lo sobrehumano.<sup>910</sup>

---

convive en un espacio humanizado. Participa de la civilización, pero desde el margen de su propia convicción de bruto. Uno diría que comparte con el esclavo — según la versión aristotélica — la capacidad de captar algo de la razón, del *lógos*, en el sentido de que sabe obedecer las órdenes de su amo pero no mucho más. Es sufrido, paciente, fiero con los extraños, y se acostumbra a vivir junto a los humanos, aceptando lo que le echen para comer. Es familiar y hasta urbano, pero no se oculta para hacer sus necesidades ni para sus tratos sexuales, roba las carnes de los altares y se mea en las estatuas de los dioses sin miramientos. No pretende honores ni tiene ambiciones. Sencilla vida es la vida del perro.” [letra negrita añadida] GARCÍA GUAL, Carlos: La secta del perro. Madrid: Alianza, 1990. p. 20-21

<sup>910</sup> **“El mito es el espacio de relato que proporciona un sustento material al *lógos*. Pero el mito no es cualquier relato en torno a los dioses: el mito por excelencia es, para Colli, el mito de Dionisio, en su doble caracterización de fuerza oscura o “violencia primordial” y de divinidad inductora a toda suerte de juegos y conjugaciones de identidad a través del espacio escénico, trágico, por donde circulan las máscaras. Entre la violencia y el juego halla Colli la intersección mítica sobre la cual se asienta el *lógos*, un *lógos* polémico, agonal que recorre y descubre los caminos que traza (a modo de laberinto en lucha con ese fondo oscuro primordial, o violencia originaria, a la que intenta exorcizar mediante el “juego lógico” de la liza polémica interminable. La vieja sabiduría presofística (o presocrática) evoca esa doble dimensión al esgrimir el *lógos*, el lenguaje mediante “razones” que poseen una finalidad únicamente negativa, crítica, “dialéctica”, y que en última instancia se estrellan ante el gran enigma de la violencia primigenia, la que revela el lado oscuro y no apropiable del Dionisio. Esta forma de concebir el *lógos*, sin embargo, se pierde con la generación ilustrada y sofisticada, que olvida esa dimensión destructiva y lúdica del *lógos* con el fin de hacer de éste un instrumento “técnico” con vistas a la apropiación y conquista del poder de la *polis*. El *lógos* se convierte así en forma de “argumentación” lógica o retórica, destinada a una finalidad (técnica): la apropiación del poder dentro de la ciudad. De este modo, ya en generación de los sofistas, se lanza el esbozo de lo que llegará a ser la idea occidental de la “razón”. Colli hace una salvedad, sin embargo, con Platón: este pensador todavía permite evocar el viejo concepto presofístico de logos al fundamentar éste en la apetencia de la memoria, *Mnemosyne*, que el término platónico *Anámnesis* todavía evoca. Pero puede afirmarse que desde los sofistas, y sobre todo desde Aristóteles, este concepto lúdico, agonal, polémico y dia-lógico del *lógos* se va perdiendo. El *lógos* se convierte en “razón”; en una Razón cuyo horizonte es la *polis*, como sucede entre los sofistas, en Platón y en Aristóteles, y que deviene paulatinamente *téjne*: razón o *lógos* como técnica de conquista y consolidación del poder político. Es esta decantación técnico-política del *lógos*, lo que destruye y desmantela el concepto sapiencial, presofístico, del *lógos*, ese concepto que brota espontáneamente del mito de Dionisio, del carácter jónico y bifronte de esta divinidad, a la vez violencia originaria y apertura de un espacio de “juego lógico” de carácter polémico y destructivo.” [letra negrita añadida] COLLI, Giorgio: El libro de nuestra crisis. Trad. C. Castells. Barcelona: Paidós, 1991. p. 10-11**

Desde esta razón es que se justifica que la Filosofía del Derecho como fenómeno de conformación absoluta del Derecho Natural en términos de evolución y cosmopolitismo. Es decir, no a causa del resguardo de validez y eficacia que luego se involucra, sino a causa de que esta se toma confundida con la ciencia del derecho, sociología del derecho e historia del derecho positivo.

En otras palabras, el discurso secular moderno torna el dicho Derecho Natural fundado y fundamento en ese moral, o sea, como compendio de trazos comunes sobre el misterio del mundo y de la vida ante el intento de fijar organización existencial.

Acto continuo, el derecho positivo no resulta como el proceso de immanencia desde el principio cosmopolita. Y, tampoco, el derecho natural es el resultado del proceso de trascendencia desde el principio de evolución, de modo que ambos se conciertan en torno al sentido del mundo como justicia y, luego, el sentido de la vida como perseverancia de lo justo a través de cosas o hechos justos.

Para argumentar, otra crítica es que el recorrido antiguo se concentra como universal,<sup>911</sup> desde el recorrido filosófico griego a partir del proceso de traducción secular moderno<sup>912</sup> que, a su vez, promueve una exegesis nombrada, entonces,

---

<sup>911</sup> “Más que especulación filosófica, el pensamiento oriental ofrece explicaciones e interpretaciones poéticas del mundo, de la Divinidad, del hombre, y programas éticos de salvación, cuyas normas se hallan en textos de carácter religioso, o por lo menos íntimamente vinculados a una teogonía. La capacidad de concentración suple el esfuerzo crítico. El tiempo mismo no roe al hombre allí como lo roerá en Occidente, y la personalidad individual tiende a diluirse. La intuición y la parábola cultivan una sabiduría más profunda que rigurosa. Y entre las nociones comunes, apuntadas en máximas de muy diverso matiz y alcance, cabe registrar, con Dilthey, las de una Ley divina, una función judicial ejercida por Dios, unas sanciones que siguen a la violación de aquella Ley, y ciertos medios a los que puede el hombre recurrir para librarse o mitigar el castigo.” CORTS GRAU, José: Historia de la filosofía del derecho. Madrid: Editora Nacional, 1960. p. 13-14

<sup>912</sup> “El proceso traductor se requiere de manera constante entre generaciones y épocas. Mantiene entre ellas un diálogo constante que permite una formación siempre nueva de la identidad de los grupos sociales, lo cual no es posible sin una simultánea coincidencia y distancia. **La confrontación de la propia situación histórica con otra situación histórica es un encuentro de horizontes. La fusión que se produce en este encuentro significa siempre una elevación a una universalidad superior. El horizonte del presente está en constante formación mediante la revisión de nuestros prejuicios y la comprensión de nuestra tradición.** Gadamer y Habermas coinciden también en impugnar una concepción objetivante de la historia y de la tradición (así, por ejemplo, contra Dilthey). Ellos, por su parte, adoptando puntos de vista hegelianos, sostienen que la recomposición de la vida pasada sólo es posible a manera de reconstrucción de la misma bajo el ángulo del actual horizonte de *praxis*. Y, en relación con ello, Gadamer concibe rango metódico a la idea de que un texto ha de interpretarse desde la historia del influjo del mismo. Los documentos transmitidos y los sucesos históricos no logran su sentido con independencia de los sucesos e interpretaciones que les siguen. Y, en este contexto, Habermas toma también de Danto la afirmación de que el «punto de vista» que da la unidad histórica no puede tomarse de los sucesos mismos; por ejemplo, sólo desde una perspectiva posterior podemos hablar de “la guerra de los treinta años”. De acuerdo con Gadamer y Danto, Habermas se atreve a sostener que el movimiento histórico depende de la *praxis* de vida, del horizonte de expectativas que se dibuja en cada presente histórico. Hace, ciertamente, una concesión a la objetividad, a saber: el pasado ha de poder someterse sin violencia a las interpretaciones hermenéuticas de cara a un horizonte de *praxis*. Pero comparte sin ambages la tesis gadameriana de que el comprender hermenéutico se halla referido con necesidad trascendental a la

demasiado «especulativa» y, según el principio evolucionista y cosmopolita, igualmente metodológica.

De hecho, las reflexiones sobre el Derecho Natural de los griegos se las recupera siempre como fundación de derecho positivo: el discurso de origen del encuentro entre ley natural y ley positiva, es decir, la proposición es mantener constantemente salvar la doctrina del derecho estatal haciéndola descansar en el “Derecho Natural”, a través del iusnaturalismo y iuspositivismo. O sea, el derecho justo es lo que aporta esta fundación y luego fundamenta el derecho estatal determinado, en especial, lo que se restringe a los determinados mandamientos estatales.

Desde ahí, la doctrina de Derecho Natural aporta, en general, el pretexto para que se contraponga el Derecho Natural al derecho positivo, como primacía; o, que el Derecho Natural, sin embargo de jerarquía superior y más valioso que el derecho estatal, se pone contra la democracia; o, aún, que en vista del Derecho Natural, el derecho positivo de los Estados particulares esté contra el derecho ideal cosmopolita. En efecto, el hilo de conducción del pensamiento iusfilosófico, — además si presocrático, humanista o helenista —, es que la actuación del hombre sólo es virtuosa si es conforme la naturaleza, lo natural y lo moral, así que es ahí que se da origen a la falacia naturalista, es decir, el mundo del deber ser, más que conformarse según el ser, debe conformar el ser.

No obstante, lo que sostiene ese hilo de argumentación son las propias consecuencias y distenciones respecto a la propia apropiación de la *physis*, la cual desde el misterio del mundo, cruza el misterio de la vida y, al mismo tiempo, el misterio de hombre y espíritu de organización moral, político y pedagógico, pues que la naturaleza, sobre todo con los sofistas, es materia de enseñanza, además de especulación teórico y práctica.

Ahora bien, ocurre que *physis* no significa naturaleza en simple sentido, tampoco positividad (*nomos*) en sentido absoluto, como se ha dicho al principio, hasta debe ser comprendida desde lo sobrenatural y sobrehumano como juegos por la existencia y esencia de mundo y vida de los antiguos, así que esta aporta, en realidad, una «mezcla de contrarios» entre el discurso dicho mitológico o no factible

---

*articulación de una autoconciencia orientada a la acción.* Para Habermas, el comprender hermenéutico, que arranca de tradiciones, tiende a explicar a la autointeligencia de grupos sociales como una orientación a la acción. Así, ese comprender mantiene la comunicación con la propia tradición y, a la vez, con otras tradiciones colaterales.” GABAS PALLÁS, Raúl: Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística. Barcelona: Ariel, 1980. p. 250-251



de racionalidad lógico-científica y el discurso dicho filosófico, este porque factible de racionalidad lógico-científica.<sup>913</sup>

Desde el mismo sentido, si el tópico de evolución y cosmopolitismo está en torno de la *polis*, —el espacio y tiempo para la reflexión absoluta de todas las potencialidades de la *physis* (naturaleza), ahora *lógos* (lo natural y lo moral) — todo

---

<sup>913</sup> “El primer plano para la verificación de la “mezcla de contrarios” en la palabra *mythologia* consiste en examinar la contraposición entre las palabras *mythos* y *lógos*. Dice Homero (Iliada, XVIII, 52) que Polidamante y Héctor habían nacido la misma noche, y que el uno sobresalía con las palabras (*mythoisí*) y el otro con la lanza. La unión de estas dos capacidades en el mismo hombre era la meta de la educación impartida por Fénix a Aquiles (Iliada, IX, 440 ss.), para que el joven héroe llegara a ser al mismo tiempo “buen hablador” (*mython te rheter*) y hacedor de obras (*prekterá te ergon*). El hombre completo tenía que saber juntar la acción, simbolizada por la destreza en el uso de las armas, con *el talento de actuar con la palabra* “en los consejos, donde los hombres noblemente se afirman”, talento en el que sobresalió Odiseo, el héroe de “multivarioro discurso (*polytropos*) que fue también valeroso guerrero. La historia de la palabra *mythos* es inicialmente a partir de Homero, historia de la retórica y, en especial de la elocuencia. La elocuencia del héroe homérico, “buen hablador” como Odiseo y como Néstor, se nutre, por lo menos, de dos facultades. La astucia para emplear las palabras justas en el momento preciso (en lo que destacó Odiseo) y la capacidad de utilizar solemnemente un repertorio de historias preexistentes que confieren al disertante y a sus argumentos la autoridad de un pretérito consagrado (en lo cual se destacó Néstor). La elocuencia del anciano *Néstor* es, pues, diversa de la de Odiseo. Néstor se impone no tanto por el astuto empleo de las múltiples modalidades del discurso, cuanto por la autorizada riqueza de tradiciones que sabe evocar en sus larguísimos parlamentos. Néstor es precisamente un anciano: cuando sostiene un argumento, evoca las numerosas historias de su larga existencia, su lejana juventud, los sucesos que les acaecieron a sus antepasados. La fuerza de su elocuencia está hecha de experiencia, de persuasión, pero, sobre todo, del valor intrínseco de la evocación del tiempo pasado. Cuando con los sofistas, la reflexión científica griega se platee el problema de la naturaleza de la palabra y, por tanto, el de naturaleza y la acción de la elocuencia, se hablará del talento de Odiseo y no del de Néstor. A Odiseo se le calificaba de *polytropos*, y de *polytropía* hablarán Antístenes y Platón. Para ellos la multiplicidad en el discurso será *polytropía lógou*, y el arte de la palabra *lógou chresis*. Se hablará, en suma, de *lógos* y no de *mythos*... Sólo Platón, y no como teórico de la elocuencia sino como elocuente, volverá a aceptar y querer el *mythos* para hacer persuasivo su discurso.”<sup>913</sup> De todas formas, el esfuerzo de conformación de la realidad, — nata o interesada, no hay elementos para afirmarse una u otra — conforme la herencia recuperada por los modernos, a causa del patrón evolucionista y cosmopolita toca que los antiguos, en especial, los griegos, nunca experimentaron los procesos naturales de hecho. Lo que ha pasado, según esta versión es que se ha vivido una tradición oral, una experiencia idealista, de cuño poético y creativo que, luego, ha dibujado los primeros sentidos de *physis*, siempre a través de discursos, lo que Heidegger soslaya, a pesar de su interpretación historicista, es decir, “en la época del primero y decisivo despliegue de la filosofía occidental, es decir, entre los griegos — mediante el cual, el preguntar por el ente como tal y en su totalidad tuvo verdadero comienzo — al ente se lo llamó “*physis*”. Esta fundamental palabra griega, que designa el ente, se suele traducir por el vocablo “naturaleza”. Se emplea la traducción latina *natura* que, en sentido propio significa “ser nacido”, “nacimiento”. Pero ya con esta traducción latían se extorsionó el contenido originario de la palabra griega *physis* y se destruyó la fuerza nominal propiamente filosófica de dicho término... La “*physis*”, entendida como salir o brotar puede experimentarse en todas partes, en los procesos celestes (salida del sol), en las olas del mar, en el crecimiento de las plantas, en el nacimiento de los animales y hombre a partir del vientre materno. Pero “*physis*”, la fuerza imperante que brota, no significa lo mismo que esos procesos que todavía hoy consideramos como pertenecientes a la “naturaleza”. Tal salir y sostenerse fuera de sí y en sí mismo (*Dieses Aufgeben und Insich- aus-sich Hinausstehen*) no se debe considerar como un proceso que, entre otros, observamos en el ente. La “*physis*” es el ser mismo, en virtud de lo cual el ente llega a ser y sigue siendo observable. Los griegos no han experimentado lo que sea la “*physis*” en los procesos naturales, sino a la inversa: basados en una experiencia radical del ser, poética e intelectual, se descubrió lo que ellos tenían que llamar “*physis*”. Sólo sobre la base de tal descubrimiento pudieron observar la naturaleza en riguroso sentido. Por eso, la palabra “*physis*” significó, originalmente, el cielo y la tierra, la piedra y el vegetal, el animal y el hombre, la historia humana, entendida como obra de los hombres y de los dioses, y finalmente, los dioses mismos, sometidos al destino.” HEIDEGGER, Martin: Introducción a la metafísica. Trad. E. Estiú. Buenos Aires: Nova, 1969. p. 51-53

se debe al encuentro romano y, luego, el despertar del «helenismo», para sí decirlo, la consumación máxima de la *physis*, así que esta se convierte *nomos*, como nunca ha sido.

Sin embargo, los poemas homéricos ya discutían el nivel de organización político y jurídico, así como, Heráclito aporta las mezclas de los contrarios, *mito* y *lógos* a través de la *physis*: “El Logos, que es eterno, no lo entienden los hombres al escucharlo por primera vez ni después que lo han oído. Pues aunque todas las cosas acontecen de acuerdo con esto Logos ellos dan la impresión de que nada sospechan en tanto realizan sus propias experiencias sobre las palabras y hechos que yo explico cuando percibo cada cosa según su naturaleza y declaro como ella se comporta. Los restantes hombres, empero, tan escaso conocimiento tienen de lo que hacen en la vigilia así como tampoco recuerdan lo que hacen durante el sueño. Por tanto es necesario seguir lo común. No obstante, aunque el Logos es común la mayoría vive como si poseyese su propia inteligencia. *El son tiene el ancho del pie humano*. (...) Del logos, que todo lo gobierna, con el que ellos mantienen íntimo contacto, se separan y entonces las cosas que encuentran diariamente les parecen extrañas. (...) El alma tiene su propio logos que acrece por sí mismo.”<sup>914</sup>

En el periodo clásico antiguo, la dicha versión del pensamiento griego esencialmente especulativo, luego, se convierte «técnico o *nomos*», desde la conformación social de los romanos en torno al poder centralizado y luego soberanamente único, lo que ha reseñado los romanos como hombres esencialmente «prácticos».

En realidad, se trata de los hombres que configuran la idea de juristas desde la cosa justa procesada a través del quehacer jurisprudencial. O sea, el Derecho de los Juristas, donde el encuentro entre filosofía y derecho se define mientras que se

---

<sup>914</sup> LLANOS, Alfredo: Los presocráticos y sus fragmentos. Desde los milesios hasta los sofistas del siglo V. Trad. Hermann Diels. Buenos Aires: Juárez Editor, S.A., 1969. [*Heráclito, Fragmentos 1-3; 72: 87; 115*], p. 105; 113; 114; 117. Y, aún, “(...) rationem et divinam et cuins participationes efficimur logos participes, dicit Heraclitus esse id quod indicat, quo fieri ut id quid quod omnibus placet, sit fide dignum ; comprehenditur enim communi dixtum ratione : quod autem uni soli occurrit, minime sit fide dignum causam contrariam. 132. Sub initium itaque libri de natura vir ille naturas dignitum quodammodo intendit in id quod nos ambit aitque: “cum moratus hace ratio, non intelligentes sunt homines et priusquam audierint... uam cum haec fiant secundum rationem hancce, untur imperii offeruntur illis dcita et facta, qualia ego recenseo, secundum naturam dividens unum quodque et dicens quomodo se habent quippe homines latent quae faciunt experrecti, quomodo obliviscent faciunt dormientes.” SEXTO EMPÍRICO: Sexti Empirici Opera. 4 v. Recensuit Hermannus Mutschmann. Lipsiae [Leipzig]: in aedibus B. G. Teubneri, 1958-1984. [Adversus Logicus, Libro VII, 131-132] p.309-310

dibuja la ciencia del derecho romano en torno a la «casuística» o la búsqueda de la equidad (*aequitas*) y Justicia<sup>915</sup> en el caso concreto.<sup>916</sup>

En dirección contraria, lo que pasa es exactamente todo lo contrario. La filosofía para os griegos, como visión general, siempre se ha volcado según y hacia para la «acción» y, oblicuamente, la «práctica». Si se ha reflexionado sobre lo sobrenatural, se lo ha hecho desde lo sobrehumano. La «acción» porque la finalidad de la filosofía, en este caso, es comprender las acciones y transformaciones del mundo, lo que toca servir de «ciencia» más alta para la «práctica», así que es absurda la exégesis que encaja características fijas para, igual, forjar «periodos filosóficos» exclusivos de acuerdo con este criterio.

Además, es erróneo afirmar que la filosofía moderna estaría volcada a la «práctica y utilidad», donde la filosofía es, entonces, la auxiliar de la técnica, por consecuencia, la filosofía es esencialmente inútil, y, luego, como afirma Villey la

---

<sup>915</sup> “Más bien que con el *ius naturale* se enlaza la *aequitas* con el *ius gentium*. Observa así Viazzi que la equidad, que aparece en Grecia como la forma visible y concreta del Derecho natural se manifiesta en Roma como el instrumento de la actuación de *ius gentium*... En definitiva, la *aequitas*, en la época clásica, es el criterio de valoración de lo justo, que actúa en la creación de las normas jurídicas por el pretor, por los jurisconsultos y los emperadores. Ursicino Alvarez ha destacado que la equidad es un concepto que los jurisconsultos clásicos no suelen aplicar a la actuación del juez; para precisar la función de éste en cuanto a la apreciación de las circunstancias concretas del caso que investiga, se habla no de *aequitas* sino de *bona fides*... Pero es indudable que la equidad fue, fundamentalmente, el instrumento de la creación pretoria del Derecho y constituyó la sustancia del *ius gentium*. La obra del Derecho Pretorio consistió, en el fondo, en realizar prácticamente lo que la doctrina subrayó en la época posterior: hacer valer la *aequitas*, el *aequum et bonum*, contra el rigor del estricto Derecho.” CASTAN TOBEÑAS, José: La equidad y sus tipos históricos en la cultura occidental europea. Madrid. Reus, 1950. p. 34-35

<sup>916</sup> “El derecho privado romano de los períodos preclásico y clásico, esto es, de la época en que recibe su forma más conseguida, se manifiesta como un Derecho de Juristas. Sus creadores, los *iuris prudentes*, no son sabios idealistas, sin hombres prácticos (no siempre órganos de la Justicia) que extraen sus conocimientos en la práctica jurídica. Esta vitalidad del Derecho romano se consigue mediante el enlace perfecto de la aplicación, formación y ciencia del Derecho. La aplicación del Derecho en la tarea jurisdiccional y la ciencia del Derecho se hallaban entre sí íntimamente relacionadas, porque a los juristas se confiaba la función de prestar asesoramiento a los órganos de la administración de Justicia. El pretor, como titular de la jurisprudencia ordinaria contenciosa, no era un jurista, sino un político cuya carrera se condicionaba al ejercicio durante un año de la *iurisdictio*. Los juristas, por el contrario, que colaboraran con los órganos judiciales, no ejercían funciones públicas y sí meramente privadas. Originalmente procedían de la clase sacerdotal, más tarde del estamento de la *nobilitas*, ya a partir del último siglo a. de C. de los *équites*. Su profesión de juristas era gratuita, respondía a una íntima vocación y la transmitían a sus discípulos. Los juristas fueron llamados a constituir el *consilium* de los órganos jurisdiccionales, esto es, a ser por su pericia en Derecho, consejeros de quienes ejercían la función jurisdiccional... Por otra parte, el nervio de la ciencia clásica del Derecho era la casuística, esto es, el estudio exhaustivo y entusiastas de cada caso. El Derecho romano es un Derecho de casos... Las ideas jurídicas romanas se han ido induciendo en gran parte de los casos. No fueron creadas... por un legislador. Por esta razón, los principios del Derecho romano son mucho más dúctiles que los de los Derechos actuales. Los juristas no se hallan vinculados a la opinión de los colegas, sino que pueden discrepar de los principios establecidos por ellos...” KASER, Max: Derecho romano privado. Trad. José Santa Cruz Tejero. Madrid: Reus, 1968. p. 17-18

filosofía tendría como misión, especular sobre aquello que hay de más estable en la realidad universal, la estructura general de las cosas.”<sup>917</sup>

Como ya antes subrayado, las clases de Derecho Natural en la antigüedad dificultan su análisis crítico, además de una noción de naturaleza que, a su vez, es, por supuesto, distinta de los cimientos del orden cristiano. Es decir, si para la concepción antigua, el mundo existió eternamente, al revés, para el Cristianismo, el mundo es creación de un único Dios omnipotente. O sea, la distinción entre la naturaleza creadora («natura naturans») y la naturaleza creada («natura naturata»), es lo que distingue, por ejemplo, que la escolástica se tenga monista<sup>918</sup>, bajo el sentido de lo divino y lo humano ambos sometidos a la naturaleza una.

Por lo tanto, se puede argumentar que ésta es la razón a través de la cual el pensamiento griego privilegia la ley al derecho<sup>919</sup>, — sobre el cual siquiera existía un

---

<sup>917</sup> VILLEY, Michel: Consideraciones en pro del derecho natural clásico. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 1966. p.52

<sup>918</sup> La escolástica rescata las ideas grecolatinas para comprender, racionalmente, la revelación del cristianismo, de ahí el dicho monismo: un principio de hombre y humanidad, destino y designio. “La alta escolástica (s. V al IX) está marcada por la influencia Neoplatónica, a través del agustinismo y el Pseudo-Dionisio. Pero cuando la obra filosófica de Aristóteles, sus traducciones y comentarios son conocidos, se va a despertar la afición a la dialéctica dentro de un contexto teológico, defensor de la fe y de su irreductibilidad a la sabiduría profana. Los esfuerzos por esclarecer las relaciones razón-fe son notables a partir del s. XI, cuando definitivamente quedan separadas las posiciones radicales del «Creo porque es absurdo» de Tertuliano, y se da acogida a la actividad racional. Por otra parte, el problema no es exclusivo del pensamiento cristiano sino que también está presente en el pensamiento árabe y judío. En los tres ámbitos, los dialécticos (defensores de la autonomía de la razón) se enfrentan a los teólogos (defensores de la autonomía de la fe). El contexto teológico medieval en el que tiene lugar el debate permite analizar e intentar comprender las diferentes soluciones.” FLÓREZ MIGUEL, Cirilo: La filosofía de los presocráticos a Kant. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1979. p. 91

<sup>919</sup> “Al conjunto de componentes del orden jurídico *puestos* por el hombre lo llamamos *derecho positivo*; y el conjunto de los componentes del orden jurídico que tienen su origen en la naturaleza ha recibido comúnmente el nombre de *derecho natural*. Y así se hablará de ley positiva y ley natural, derechos positivos y derechos naturales del hombre, etc. Si la denominación «derecho natural» en sus correspondencias griega y latina, es muy antigua, no así la de «derecho positivo», que es bastante más moderna. Los pensadores griegos usaron con preferencia la distinción entre lo propio de la naturaleza (*physikón*) y lo propio de la ley (*nómikon*); en lugar de «positivo» usaban el adjetivo «legal» (en traducciones medievales al latín: *legitimum* o *legale*), entendiendo por ley (*nómos*), como hemos advertido, la regla de origen humano. Los juristas romanos usaron — al menos según se deduce de los textos tal como han llegado a nosotros — o bien la bipartición *ius civile-ius gentium*, siendo este último considerado como *ius naturale*, o bien tripartición *ius civile, ius gentium* e *ius naturale*. En el alto Medioevo la terminología fue fluctuante; privó generalmente la tripartición romana, pero apareció ya con alguna frecuencia la bipartición entre derecho natural y derecho positivo, expresada mediante la distinción entre *ius naturales* y *mores*. El adjetivo «positivo» parece haber sido usado por primera vez en el comentario de Calcidio (s. IV) al *Timeo* de Platón, distinguiendo entre Justicia natural y Justicia positiva. Más adelante utilizó esta expresión Abelardo (1079-1142), quien, además de hablar de Justicia positiva y Justicia natural, empleó los términos *ius positivum* e *ius naturale*; esta última bipartición se encuentra también en la *Summa Coloniensis*, en Simón de Tournai y en Odón de Doura. Parece haberse generalizado a partir del año 1210, año en el que se encuentra ya empleada por la Escuela de Bolonia. Positivo (lat.: *positivus, positus*) quiere decir *puesto*, pues deriva de *positio* — de ahí las locuciones *lex posita* o *lex positionis* que encontramos en los autores medievales — y se refiere, en este sentido, a algo no natural, esto es, al derecho que — se establece, bien por el comportamiento de la comunidad (*mos*), bien por un acto de intimación o promulgación del legislador (*lex*). Como sea que, de acuerdo con la teología cristiana, Dios ha establecido una ley intimada históricamente

concepto formulado y claro. En efecto, sólo posteriormente en Roma se constituyó «*ius*» (ley) e «*iustum*» (ordenamiento). Y, de modo específico, todo a causa de que el derecho romano acude desde luego a la pragmática que, en torno a lo jurídico, se lo torna casuístico. La casuística, a su turno, facilita los preceptos sobre decisiones y, luego, permite la orientación más erudita respecto a acercarse a la idea de Orden (sistema jurídico) y ordenamiento (norma fundamental) jurídicos.

Para concluir, si la noción de ley natural y ley de hombres se tornan síntesis a través del juego «la naturaleza, lo natural y lo moral», el concepto de Justicia y de lo justo es lo que expresa este juego. En efecto, este fenómeno no se origina desde el evolucionismo y el cosmopolitismo, más allá del sentido de hilo conductor de progreso, conforme la lectura secular moderna. Al revés, este expediente proviene desde formas distintas de concepción de la filosofía ante al derecho. Así que se puede afirmar que las nociones se conforman de acuerdo con la máxima apuesta tanto en lo divino (lo sobrenatural), como en lo sobrehumano (lo natural *versus* lo moral).

A continuación se hace unos breves comentarios sobre los principales autores y sus ideas respecto lo jurídico en la antigüedad, bajo la propedéutica y crítica de la filosofía del hombre paradoja.■

---

mediante la Revelación y esta ley tiene aspectos que son derecho (lo cual se manifiesta, de modo particular aunque no exclusivo, en el derecho canónico), junto al derecho positivo humano, los autores cristianos suelen hablar de un derecho positivo divino (*ius divinum positivum*). De suyo, pues, el derecho positivo no coincide con el derecho humano, al abarcar tanto a este último como al derecho divino-positivo. Sin embargo, y pese la diferencia entre los dos conceptos señalados — derecho positivo y derecho humano —, usualmente el término «derecho positivo» se utiliza como sinónimo de derecho humano.” HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 19-21

### III. Homero (*Thémis*) y Hesiodo (*Dike*):

#### lo sobrenatural y lo sobrehumano como síntesis de *filosofía y derecho*

— «la unidad no está en Zeus, sino en la Humanidad».

Notre connaissance souffre du vice de la separación. Car le langage distingue, sépare et nous sommes dupes de ce langage. Ainsi de la séparation de «l'âme» et du «corps» et du «devoir être» et du «fait», en suit de quoi l'amour par exemple s'est trouvé réduit au plaisir du corps, l'amitié à l'union des âmes et en vérité nous sommes corps-et-âme. Michel Villey<sup>920</sup>

En líneas generales, los himnos<sup>921</sup> y poemas de Homero y Hesiodo versan sobre el misterio del mundo y de la vida de hombre ante su humanidad. Desde ahí, la

---

<sup>920</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 80. Le vingtième livre», p. 410

<sup>921</sup> "Entre los numerosos problemas que plantean los himnos homéricos... hasta que a finales de los años setenta el interés por la concepción religiosa que manifiestan, partiendo sobre todo del análisis de los himnos largos, pasó a primer plano en la crítica. Ello fue debido en gran parte a un cierto escepticismo respecto a las conclusiones a que se había llegado sobre el género literario al que pertenecen, que es el tema que pretendemos volver a suscitar, y a la falta de propuestas alternativas. La dificultad principal que plantea el estudio de los himnos radica en entender la función de estas piezas y la ocasión en que se ejecutaban. Desde F.A. Wolff en sus *Prolegomena ad Homerum* de 1795 la mayor parte de los estudiosos mantienen que los himnos eran proemios que precedían a una ejecución rapsódica de cantos épicos, aunque con reservas por parte de muchos respecto a los himnos largos. Las propuestas principales derivan de esa misma idea, como por ej. la de F. Cassola de que algunos himnos cortos parecen exordios de los himnos largos, y los demás pueden considerarse exordios de himnos largos perdidos, o incluso marcos para introducir y concluir una narración mítica más larga sobre el dios. Los himnos largos serían entonces los verdaderos proemios, que tendrían su lugar como primera rapsodia de una larga serie, posiblemente en un contexto agonal 1. ... Si bien vamos a ver que los himnos largos son probablemente una expansión de los breves, y que por eso presentan numerosos elementos comunes a éstos, hay que tener en cuenta que la colección de himnos es homogénea sólo desde un punto de vista formal, no funcional. Todas las piezas de la colección tienen una serie de rasgos y elementos comunes que justifican su agrupación. Algunos de ellos son propios de la épica: la composición hexamétrica, el estilo formulario y la invocación a la musa en algunos himnos para que inspire el canto. Pero otros son rasgos claramente líricos: su estructura triádica, con una introducción, una parte central, y una conclusión de carácter personal, y el que en muchos de ellos el aedo cante en primera persona como autor. El contenido del núcleo central, que es una narración de gestas divinas o una descripción de los atributos o *timai* del dios, lo encontramos frecuentemente en piezas líricas, sobre todo corales, pero también en la épica de tipo didáctico o gnómico. Tenemos pues unos cantos pertenecientes a un género que no se puede calificar con toda propiedad ni de lírico ni de épico... La parte central es la más extensa y la que contiene la conmemoración del dios. Se suele distinguir entre aquellas partes que se centran en el relato de las hazañas del dios, a las que se suele dar el nombre de míticas, y aquellas que constituyen una descripción de las funciones, esferas de actividad, epifanías y atributos divinos en general, de donde el nombre de atributiva o descriptiva... El contenido más frecuente del núcleo central de los himnos cortos es la descripción, poco desarrollada, de alguno o varios aspectos de la divinidad: sus padres y lugar de nacimiento, sus *timai*, su apariencia, sus facetas, sus poderes en el Olimpo y hacia los mortales, alguna costumbre o acción frecuente en la vida del dios... Por último se suele expresar el deseo de agradar al dios, bien mediante una promesa.. o mediante la insistencia en el lugar prominente que el dedicante concede al Dios... El análisis realizado revela una gran similitud entre los himnos homéricos y los himnos cultuales. (...)" PAZ DE HOZ, María: Los himnos homéricos cortos y las plegarias cultuales. En: LXVI, 1, 1998. pp. 1-22 [en línea] Disponible en

humanidad es reflejada desde situaciones épicas, líricas y culturales, además de valores cotidianos de la condición de los hombres de su tiempo.<sup>922</sup>

El sentido de sujeción del hombre a la denominación superior de los cauces de la naturaleza, castigo y pena sobre todo, en torno al canto de los dioses, es crucial para comprender tanto el sentido sobresaliente de la ley de lo más fuerte como el enlace entre filosofía y derecho a partir de ahí: "(...) *los mortales creen que los dioses han nacido y que tienen vestido, voz y figura como ellos.*"<sup>923</sup> Dicho de otro modo, el hombre presenta un destino y designio de mortal a la sombra de lo dominio superior moral y natural de los dioses, aunque todo el orden de los problemas existenciales del hombre son el marco de contenido y favores que se ruega a los dioses. El misterio del mundo y de la vida está en la estructura, tiempo y espacio de los dioses, pero el sentido de la vida es cantado y narrado por el hombre, así que los ejercicios reflexivos y sobre la acción ya se enmarcan desde la razón doble y saber relevo, es decir, aunque el hombre posea la inteligencia de entender el universo que habita, está pendiente de una fuerza exotérica que se lo aporta designios y destinos, más como fundación (Renacimiento, Modernidad y Contemporáneo) o muchísimos más como fundamentación (Antigüedad y Medievo).

Sobre Homero, en el Himno dedicado a *Dionisios*, el enlace entre lo sobrenatural y lo sobrehumano parte de Zeus, a través de la inflexión de sus acciones, es decir, lo sobrenatural está fundando en el parir de Dios así que lo sobrehumano se lo circunscribe a través de la extensión de su producción, donde el hombre se queda

---

<<http://emerita.revistas.csic.es/index.php/emerita/article/viewFile/273/281>> [consulta: 19 Octubre de 2009. 16h19]. / p. 4-18

<sup>922</sup> "Los himnos y los poemas homéricos y hesiódicos no son vecinos sólo por coincidir en el carácter y formular y en la métrica sino porque, en gran medida, utilizan la misma lengua. Algunos estudiosos han pensado que los himnos eran composiciones posteriores a las obras de Homero y, en parte, a las de Hesiodo, y que los autores de los mismos las había imitado. Un himno era considerado tanto más tardío cuanto más numerosos fueron los elementos no homéricos... mientras no podemos determinar la aportación de cada aedo al patrimonio común, todas las fórmulas son anónimas y válidas por igual. Los elementos comunes entre Homero, Hesiodo y los autores de los himnos (excepto algunos) demuestran que todos pertenecen, en buena medida, a una tradición homogénea. Las divergencias no pueden ayudar a reconocer varias corrientes y autores. Por otro lado, los himnos se encuentran en el tránsito de la lírica popular a la literaria. De la lírica tiene la función, que no es, como en la épica, una narración de los hechos del pasado, sino un género propio de la fiesta, que debía conseguir efectos sobre las personas a las que se dirigía y, al mismo tiempo, a dios... también toman de la lírica... su estructura, con un comienzo dirigido a una segunda persona (en este caso, un dios), una parte central mítica o narrativa — que es lo que en himnos largos aparece desarrollado por influjo de la épica — y una parte final, en la que el poeta saluda a una divinidad — en cuyo honor canta o de quien solicita su favor." HOMERO: Himnos homéricos: batriacomimaquia. Trad. Maria Antonia García Velázquez. Madrid: Akal, 2000. p. 15-16

<sup>923</sup> "But mortals suppose that gods are born, wear their own clothes and have a voice and body". JENÓFANES: Xenophones of Colophon: fragments. Trad. J. H. Leshner, Toronto: University of Toronto Press, 1992. [Fragments 14] p. 25

sometido e involucrado. Dicho de otro modo, Zeus cabe imponer la fundación y fundamento de las reglas y valores que estructuran la dimensión de lo humano y, luego, de lo moral.<sup>924</sup>

La naturaleza se enmarca desde la acción normativa de Zeus, donde el hombre es parte constituyente e inseparable, así que las relaciones intersubjetivas se definen de acuerdo con lo sobrenatural respecto Zeus, es decir, la altura del universo del hombre como «creador y padre» y, entonces, desde ahí, lo sobrehumano se le toca como el tamaño, los límites de la actuación de los hombres entre sí y, por supuesto, a través de este imaginario que se concierta y se torna costumbre en torno a lo sobrenatural, en especial a través de una clase jerárquica de dioses y, luego, reyes que median el universo de Zeus y del hombre como mortal.<sup>925</sup>

Desde ahí la dominancia del más fuerte como sinónimo de armonía y acuerdo, verdadero marco y cauce de las relaciones, es decir, patrón de lo justo como fundación de conducta y norma (sobrehumano) y luego (sobrenatural), patrón de la Justicia como fundamento de arqueología y arquitectura de tales conducta y norma. Zeus, entonces, es «un único dios, el mayor entre los dioses y los hombres, ni en su figura ni en su pensamiento semejante a los mortales, así que “sin fatiga mueve todas las cosas con el pensamiento de su mente».<sup>926</sup>

Sobre arqueología de la vida y arquitectura del mundo es muchísimo fuerte la constitución de la monarquía pagana antigua que se perpetua por linaje institucional y política (genético-histórico) y, luego, jerárquica (genético-funcional), donde Zeus aportará el comienzo de la impronta iusnaturalista<sup>927</sup>: “si reconocemos que la

---

<sup>924</sup> El Olimpo es la morada de Zeus, “**a ti te engendró el padre de los valores y dioses**”. [letra negrita añadida] HOMERO: Himnos homéricos: batriacomioaquia. Trad. María Antonia García Velázquez. Madrid: Akal, 2000. [versos 4 y 6] p. 182 y ss.

<sup>925</sup> “En los poemas homéricos, que constituyen los documentos más antiguos de la civilización griega, encontramos muchas referencias a la administración de Justicia, que entonces estaba todavía en manos de los reyes. En la *Iliada* y en la *Odisea*, el aspecto técnico de la Justicia prevalece sobre la reflexión general acerca de su naturaleza. La palabra *nomos*, que más tarde serviría para designar la ley, no aparece aún en Homero... La práctica judicial descansada íntegramente en la autoridad de la costumbre y la tradición oral, para designar las cuales usaba Homero la palabra *Themises* que parece significar “regulaciones”. Los monarcas recibían su centro y con él las *Thémities*, de un prototipo celestial, Zeus, rey de los dioses considerado por Homero como fuente divina de toda Justicia terrenal. (...)” JAEGER, Werner: Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos. Trad. A. Truyol Serra. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1982. p. 7-9

<sup>926</sup> “One god is greatest among gods and men, not al all like mortals in body or in thought”. Y, “... but completely without toil he snakes all things by the thought of his mind.” JENÓFANES: Xenophones of Colophon: fragments. Trad. J. H. Leshner, Toronto: University of Toronto Press, 1992. [Fragments 23] p. 31; [Fragments 25] p. 33

<sup>927</sup> “(...) Qué otro medio tendremos para llegar a ser bueno? — No es fácil, creo, mostrarlo; sospecho con todo, que es principalmente una especie de don divino y que hay hombres de bien de los más notables entre los



Cultura Occidental está fielmente representada en sus árboles por el testimonio de Homero como lo ha probado Eric A. Havelock, no podemos sino considerar que, ya en sus inicios, ella ha edificado el trato con las reglas en una conflictiva relación de impulsos de supremacía con el uso normativo de la regla de conducta. Y, en esa línea de matiz básica desagregada más arriba opera como fundamento genético-histórico de la teoría, con su detalle desagregado de factores de incidencia teórica, vocabulario y elementos de sujeción, deber, autoridad y obligación, poder y reglas específicas. Por lo tanto, la conexión genético-funcional completa el cuadro explicativo y torna inteligible lo que se considera extrajurídico y que por ignorancia hoy se desplaza fuera de su ámbito normativo. En orden a los registros de la época homérica el análisis puntual muestra una relación necesaria entre poder material y fuerza física y bien puede decirse que se encuentra totalmente confirmada respecto de la consecuente justificación normativa resultante en el examen de los registros analizados de la *Ilíada*<sup>928</sup> y de la *Odisea* y los *Himnos homéricos* (entendidas como

---

adivinos y los que pronuncian oráculos. No es en manera alguna la naturaleza la que hace tales a estos últimos ni tampoco el arte, sino que por una inspiración de los dioses vienen a ser ellos lo que son. Así mismo, los hombres de bien predicen a las ciudades, por una inspiración divina, todo lo que debe producirse, todo lo que debe ocurrir, y esto mucho mejor y más claramente que los que pronuncian oráculos. Las mujeres emplean esta expresión: Fulano de Tal es un hombre divino. Homero emplea con frecuencia este Dios quiere la felicidad de una ciudad, suscita en ella hombres de bien; si esta ciudad debe ser, por el contrario, desventurada, la divinidad la priva de esos hombres. Así, pues, al parecer, ni la enseñanza ni la naturaleza dan la virtud, sino que ella viene a los que la poseen por una gracia divina." PLATÓN: *Obras completas*. Trad. Maria Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, Maria Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [APENDICE III: DIALOGOS APOCRIFOS Y DEFINICIONES — DE LA VIRTUD, 379 d], p. 1677

<sup>928</sup> La *Iliada* o, aún *La cólera de Aquiles*, es la disputa de este héroe con el rey de Micenas, donde Agamenón el eje de la epopeya. Ella fue escrita en el siglo VIII a.C. y se trata de la crónica de nueve días críticos en el asedio de Troya por el ejército griego. Si bien la totalidad de los personajes son probablemente fruto de la fantasía, desde que en el siglo XIX fueron descubiertas las ruinas de la ciudad en la costa occidental de la actual Turquía se tiene la certeza de que Troya existió y que fue destruida en el siglo XII a.C. El conflicto entre Aquiles y Agamenón tiene su origen en el dios Apolo. Los dioses del Olimpo son presentados pletóricos de poder, pero adornados con las mismas virtudes y defectos de los seres humanos. Según sus preferencias o simpatías, unos dioses ayudarán a los griegos (o aqueos, como los llama Homero) y otros a los troyanos. En este caso, Apolo exige, por medio de un oráculo, que sea devuelta a su país de origen la joven Criseida, capturada por los aqueos en Crisa durante la campaña y que correspondió, en el reparto del botín, al propio Agamenón. Éste acepta devolverla, pero a su vez reclama en compensación que Aquiles le entregue a su esclava Briseida. Aquiles, rey de los mirmidones, obedece pero, irritado, se retira de la lucha contra Troya y permanece en sus tiendas junto con todo su ejército. El abandono del héroe, hijo de Peleo y de la diosa Tetis, resulta funesta para el resto de los aliados griegos, que sufren graves reveses a manos de los teucros (troyanos). Sólo cuando son heridos la mayoría de los jefes aqueos —Ulises, Diomedes, Ajax Telamonio e incluso Agamenón— y su campamento se ve cerca de caer en manos del enemigo, accede Aquiles a que los mirmidones regresen al combate, si bien mandados por Patroclo y permaneciendo él mismo al margen. El héroe troyano Héctor, hijo del rey Príamo, logra dar muerte a Patroclo con la ayuda de Apolo, el mismo dios causante de la cólera de Aquiles, el cual regresa por fin a la batalla y mata a Héctor, cuyos funerales ponen fin al poema. Véase: LASKER: *La cólera de Aquiles*. [en línea] Disponible en <http://www.farsalia.com/libros/iliada.html> [consulta: 30 Octubre 2009, 14h29].

fuentes egológicas fundamentales para el estudio de la primera teoría griega del derecho del más fuerte) que aparecen así como los testimonios de la primera formulación histórica, en el mundo y en la cultura occidental de la teoría del derecho del más fuerte en su modalidad primaria o puramente material de justificación de la ley por el uso directo de la fuerza física disponible por el sujeto de la acción. Sin embargo, “más fuerte” es sinónimo de la dominación de los inmortales, dominación explicada porque detienen más naturaleza, más divinidad que los eternos: el criterio es de calidad. La descripción que señala la pertinencia de una justificación fundada en la peculiar disposición material para el uso de la fuerza física *se ha verifica de manera clara en la fuente examinada*, dejando en descubierto la singular articulación, subyacente al registro y su extensión pautada, respecto de las ejecuciones normativas de los hechos descriptos en el testimonio que se traducen en resultados también normativos con arreglo a los cuales el desempeño del relato, en orden a la imposición de deberes y al eventual cumplimiento de prescripciones consecuentes, aparecen directamente condicionado por un poder material que se manifiesta bajo la modalidad de un control sobre un factor físico dominante. Hay, desde ya, suficientes registros de mayor antigüedad, tanto en la Grecia arcaica como en otras civilizaciones de la antigüedad; pero, al parecer, ninguno ofrece la abundancia de detalles en orden a la intervención de los diversos factores asociados al uso material de la ley y las extensiones que sirven de soporte y dan solvencia funcional al juicio de la Justicia.”<sup>929</sup>

Por consecuencia, lo más importante en todo este concierto es notar como los sentidos de derecho por la unidad<sup>930</sup> se elaboran. Es decir, como se dibujan desde el precepto del juego de las relaciones entre Zeus, como padre de los dioses. Y, al mismo tiempo, de los dioses como tutores de los hombres. O sea, la pregunta sobre *¿qué es Justicia?* se la ponen secundaria.

Resulta que los enlaces entre la naturaleza, lo natural y lo moral se preforman desde este encuentro, donde la imaginación y acción del hombre se tornan

---

<sup>929</sup> MEABE, Joaquín E.: El derecho y la justicia del más fuerte en los fragmentos del Himno Homérico a Dionisio (HHI). Materiales para la historia de la teoría del derecho natural del más fuerte. En: *A parte Rei – Revista de Filosofía*, 55, enero 2008, pp. 4-10 [en línea] Disponible en <<http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/meabe55.pdf>> [consulta: 14 Diciembre de 2009, 13h46] / p. 7-8

<sup>930</sup> “Jenófanes, que es el primero de ellos que asentó la unidad (pues se dice que Parménides fue discípulo suyo), no aclaró nada, ni parece que tocó el tema de esas dos naturalezas, sino que, puesta su mirada en todo el cielo, afirmó que lo Uno es dios.” CLEMENTE FERNÁNDEZ, S.I.: *Los filósofos antiguos: selección de textos*. Madrid: Editorial Católica, 1974. p. 10. A ver, “Indeed not from the beginning did gods intimate all things to mortals, but as they search in time they discover better.” JENÓFANES: *Xenophones of Colophon: fragments*. Trad. J. H. Leshar, Toronto: University of Toronto Press, 1992. [Fragments 18] p. 27

fundamentales. Para así decirlo, los primeros dibujos sobre el Derecho Natural como eterno e inmutable (lo sobrenatural: Zeus y los dioses), como histórico y mutable (lo sobrehumano: dioses) y, ambos, como soporte, unidos o separados, de la fundamentación del derecho gestionado por el poder de especie «estatal», bajo lo moral, se conforman desde la búsqueda por el misterio del mundo y de la vida, donde los elementos cosmogónicos, cosmológicos y antropológicos compaginan juntos una única escena dicha racional.<sup>931</sup>

Al pie de la letra, una revisión iusfilosófica sería de los preceptos arcaicos de la Antigüedad sobre la filosofía y el derecho no debe preguntar sobre la Justicia, sino que cómo se conforma el derecho. Así que el precepto de especulación y elucubración es que la ley de la naturaleza, en este caso, es tanto ley natural como ley moral; y, en los tres casos, aportan sentidos de Justicia, de lo justo y de la cosa justa, las cuales pueden o no suscitar una síntesis entre filosofía y derecho, más allá de sentidos de derecho y, pronto, en único golpe: “la pauta interactiva que subyace a las *prerrogativas* descritas en estos registros es otra que la procede de la ley del más fuerte. Su justificación se explica en el contexto de la legitimidad homérica tal como se registraba ya en la *Ilíada* y la *Odisea* y como de nuevo se justifica aquí en la supremacía jerárquica de Zeus. Esa necesaria supremacía jerárquica de Zeus tiene una decidida impronta iusnaturalista que luego va a ser asumida en la ulterior tradición de la tragedia, de la sofística, y la historia, cuyos rasgos peculiares conducen a otras averiguaciones.”<sup>932</sup>

---

<sup>931</sup> Zeus es la unidad del mundo y la racionalidad de la vida. El orden y la razón, a condición de las batallas, hacen el movimiento del universo natural y moral. “Queda por determinar en qué lugar reside el elemento racional. Sin duda es la cabeza, según Homero, la que ocupa en el cuerpo el lugar preeminente. De ahí que acostumbre a llamar a los hombres designándolos precisamente con esta parte, la más excelsa, que comprende todas las demás: *A causa de esas armas guarda en sus entrañas la tierra semejante cabeza*, es decir, a Áyax. Y, al referirse al caballo de Néstor, muestra Homero, de manera aún más clara, que esa es la parte más vital del cuerpo, *en el lugar de la cabeza donde las crines de los corceles empiezan a crecer, y las heridas son mortales*. Esta idea que nos transmite Homero, la confirma sirviéndose de una alegoría a propósito de Atenea: cuando Aquiles, henchido de cólera, se precipita sobre la espada, nublada su facultad de razonar por el furor que anidaba en su pecho, es precisamente la mente la que, al poco tiempo, le arranca de la embriaguez de la ira y le restituye a un estado mejor. Este cambio operado en él gracias a la razón es lo que en los poemas homéricos, con toda justicia, se identifica con Atenea. **Casi puede decirse que la diosa no es sino una denominación de la inteligencia, alguien que, esparciendo su mirada, todo lo escudriña con los ojos penetrantes del pensamiento.** Por ello, también, se ha la mantenido virgen — la inteligencia, en efecto, es siempre pura, y no puede ser contaminada con mancha alguna —. **De ahí también la conjetura de que ha nacido la cabeza de Zeus: pues ya mostramos que esta parte del cuerpo es propiamente la madre de los pensamientos.**” [letra negrita añadida] HERÁCLITO: *Alegorías de homero*. Trad. María Antonia Ozaeta Gálvez. Madrid: Editorial Gredos, 1989. [19, 2-9], p. 63-64.

<sup>932</sup> MEABE, Joaquín E.: El derecho y la justicia del más fuerte en los fragmentos del Himno Homérico a Dionisio (HHI). Materiales para la historia de la teoría del derecho natural del más fuerte. En: *A parte Rei – Revista de Filosofía*, 55, enero 2008, pp. 4-10 [en línea] Disponible en <<http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/meabe55.pdf>> [consulta: 14 Diciembre de 2009, 13h46] / p. 10

Como ilustración del anterior, vale traer a la colación uno de los trechos de la *Ilíada* donde “los hombres estaban reunidos en el foro, pues se había suscitado una contienda entre dos varones acerca de la multa que debía pagarse por un homicidio: el uno declarando ante el pueblo, afirmaba que ya tenía satisfecha; el otro negaba haberla recibido, y ambos deseaban terminar el pleito presentando testigos. El pueblo se hablaba dividido en dos bandos que aplaudían sucesivamente a cada litigante; los heraldos aquietaban a la muchedumbre, y los ancianos, sentados sobre pulimentadas piedras en sagrado círculo, tenían en las manos los cetros de los heraldos, de voz potente, y levantándose uno tras otro publicaban el juicio que habían formado. En el centro estaban los dos talentos de oro, que debían darse al que mejor demostrada la Justicia de su causa.”<sup>933</sup>

Por lo dicho, revisar la filosofía y el derecho antiguo, entonces, significa el esfuerzo para comprender el juego político-institucional entre lo sobrenatural y lo sobrehumano, a pesar de un concepto de Justicia, que, a final, sólo puede ser cuestionado desde muchas conformaciones de este juego; o, en otras palabras, las muchas configuraciones de naturaleza.

A causa de esto, sobre la *Ilíada*, si esta trata del tema de la «Justicia», no se lo refiere de modo principal, pues que la reflexión acerca de la naturaleza – sobrenatural y sobrehumano: lo natural y lo moral – es lo que parece más sobresaliente, tanto que no es gratuito el hecho de que desde ahí, aunque bajo el discurso historicista moderno, se ha emprendido las principales consideraciones sobre la génesis y, luego, las primeras huellas de los elementos que apoyarían la formulación posterior del «iusnaturalismo»<sup>934</sup>, a pesar de dicha laguna de que la palabra «*nómos*», como sinónimo de «ley», no se plantea en el texto, o sea, laguna para el soporte de la exégesis moderna secular que se la entiende desde un

---

<sup>933</sup> HOMERO: *La Ilíada*. 11 ed. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1976. [Canto XVIII, 497-508], p. 202

<sup>934</sup> “(...) la posición intelectual con que nos encontramos aquí pertenezca a una etapa de desarrollo posterior a aquella en que alcanzó su cumbre la épica heroica del tipo homérico. Naturalmente, no debemos trazar una distinción demasiado tajante entre la leyenda heroica y los mitos sobre los dioses, pues una y otra fueron ante todo intentos de describir lo que ya había pasado y una y otros fueron considerados originalmente como verdaderos. Por otra parte, las leyendas sobre los dioses daban naturalmente mucha más ocasión para... introducir explicaciones y construcciones originales como las que encontramos en la *Teogonía* de Hesíodo. Es precisamente esta conjunción de la representaciones tradicionales acerca de los dioses con el elemento de la actividad intelectual subjetiva lo que determina el carácter teológico de la obra de Hesíodo.” JAEGER, Werner: *La teología de los primeros filósofos griegos*. Trad. José Gaos. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978. p. 16

precepto soberano de poder respecto la creación y fundación legisladora de lo jurídico.<sup>935</sup>

Sobre la obra, “la *Ilíada* comienza en el momento en que Aquiles colérico se retira de la lucha. Ello pone a los griegos en el mayor apuro. Por los errores y las miserias humanas, tras largos años de lucha, están a punto de perder el fruto de sus esfuerzos en el momento en que se hallaban a punto de conseguir su fin. La retirada de su héroe más poderoso alienta a los demás a realizar un esfuerzo supremo y a mostrar todo el resplandor de su bravura. Los adversarios, animados por la ausencia de Aquiles, ponen en la lucha todo el peso de su fuerza y el campo de batalla llega al momento supremo, hasta que el creciente riesgo de los suyos mueve a Patroclo a intervenir. Su muerte a manos de Héctor consigue, al fin, lo que las súplicas y los intentos de reconciliación de los griegos no habían alcanzado: Aquiles entra de nuevo en la lucha para vengar a su amigo caído, mata a Héctor, salva a los griegos de la ruina, entierra a su amigo con lamentos salvajes a la antigua usanza bárbara y ve avanzar sobre sí mismo el destino. Cuando Príamo se arrastra a sus pies, pidiéndole el cadáver de su hijo, se enternece el corazón sin piedad del Pelida al recordar a su propio anciano padre, despojado también de su hijo, aunque todavía vivo. La terrible cólera de Aquiles, que constituye el motivo de la acción entera, aparece con el mismo resplandor creciente que rodea a la figura del héroe. Es la heroicidad sobrehumana de un joven magnífico que prefiere, con plena conciencia, la ruda y breve ascensión de una vida heroica a una vida larga y sin honor, rodeada de goce y de paz... Aquiles no está satisfecho de su victoria sobre Héctor. La historia entera termina con la tristeza inconsolable del héroe, con

---

<sup>935</sup> “(...) el tracto del derecho, el asunto particular tiende, de ordinario, a independizarse del discurso teórico y la materialidad interactiva de las diversas tramas que inordinan el tracto jurídico se externalizan, el texto se redime de las contingencias y todo se remite a un plano de idealidad, donde ya no se discute sino en torno a artefactos aléuticos o conceptos abstractos que, por tal motivo, exhiben una extraordinaria solvencia para justificar su propia pertinencia lógica con independencia de su aptitud o ineptitud para explicar casos concretos... equivalente a ese especial tipo de sublimaciones modernas que sostiene por ejemplo que el derecho nazi, o el comunista y el derecho musulmán chiita, lo mismo que el resultado de la dictadura de la mayoría en cualquier parlamento o la segregación pautada de individuos o grupos por motivos étnicos, religiosos, políticos o ideológicos, no es jurídico porque sus contenidos atentan contra el más elemental sentido de racionalidad que forma parte de nuestros estándares mentales occidentales.” MEABE, Joaquín E.: El derecho y la justicia del más fuerte en los fragmentos del Himno Homérico a Dionisio (HHI). Materiales para la historia de la teoría del derecho natural del más fuerte. En: *A parte Rei – Revista de Filosofía*, 55, enero 2008, pp. 4-10 [en línea] Disponible en <<http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/meabe55.pdf>> [consulta: 14 Diciembre de 2009, 13h46]. / p. 9

aquellas espantosas lamentaciones de muertes de los griegos y los troyanos, antes Patroclo y Héctor, y la sombría certeza del vencedor sobre propio destino.”<sup>936</sup>

La fundación de esta épica es el dibujo del universo espiritual y material helénico de la guerra de Troya, a través de las aventuras de Aquiles, así que los poemas homéricos son los documentos más antiguos de la Civilización griega.

A tenor, para el tema de investigación en comento, contribuye a través de las muchas referencias a la administración de Justicia, que se concentraban bajo el poder de los reyes. En consecuencia, para la elaboración del pensamiento jurídico hoy, esta fortalece los argumentos de la propedéutica del «hombre paradoja», de modo que contribuye para el acercamiento en torno a la cuestión «qué es Filosofía del Derecho».

Para abreviar, se trata de un análisis iusfilosófico que pretende romper, con la vieja interrogación «a qué sirve Filosofía del Derecho». O, desde la aportación antigua, se trata de romper con el interrogante «cómo se da la Filosofía del Derecho», ya que “las leyendas históricas que constituyen el contenido de los poemas homéricos raramente dan ocasión a aplicaciones doctrinales.”<sup>937</sup> Por ende, en términos iusfilosóficos, la moraleja es que «sentencias injustas del universo humano desencadenan la ira de Zeus, desde el universo divino». Luego, la idea de Justicia ya se presenta como cosa específicamente humana y racional y propia de los hombres, gracias a la herencia de Zeus.

De acuerdo con las consideraciones hechas para los himnos homéricos, igualmente, en la *Ilíada*, la genealogía del Derecho Natural se hace desde el carácter sagrado en conjunción con el dicho profano, es decir, desde el juego de lo sobrenatural con el sobrehumano, en vista de Zeus y sus dioses.

No obstante, aparte, el rasgo de cosmopolitismo ante la naturaleza no se pierde. Lo «profano» sobresaliente a lo «divino» se torna posible, también, a través de la atribución de valores y características humanas a los dioses, lo que es, como ya dicho, objeto de crítica de Platón respecto la narrativa homérica.<sup>938</sup>

---

<sup>936</sup> JAEGER, Werner: Paideia: los ideales de la cultura griega. Trad. Joaquín Xirau y Wenceslea Roces. México: Fondo de la Cultura Económica, 1957. p. 58

<sup>937</sup> JAEGER, Werner: La teología de los primeros filósofos griegos. Trad. José Gaos. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978. p. 16

<sup>938</sup> “De nuevo, pues, pediremos a Homero y a los demás poetas que no nos representen a Aquiles, hijo de una diosa, o siquiera levantándose de pronto y navegando «agitado por la orilla del mar estéril» ni «tomando polvo humeante con sus dos manos y vertiéndolo sobre su cabeza», ni llorando y lamentándose como lo hace aquel. Tampoco deberá mostrarnos a Priamo, casi emparentado con los dioses, suplicando y arrastrándose por el estiércol, llamando por su propio nombre a cada uno de los hombres. Aún con más encarecimiento les

A tenor, la genealogía del derecho se desdobra triple. El carácter dicho cosmogónico se engendra según la batalla por la ordenación del mundo según la metafísica de «dioses» y la ontología del mito del rey soberano, los cuales, en doble vía (lo natural↔lo moral), se imponen las tradiciones, costumbres y perspectiva de la oralidad del sencillo existir.<sup>939</sup> Para ilustrar este entendimiento, el pasaje a continuación es adecuado. A saber, “573. Funesto e insoportable será lo que ocurra, si vosotros disputáis así por los mortales y promovéis alborotos entre los dioses; ni siquiera en el banquete se hallará placer alguno, porque prevalece lo peor. Yo aconsejo a mi madre, aunque ya ella tiene juicio, que obsequie al padre querido, para que éste no vuelva a reñirla y a turbarnos al festín. Pues si el Olímpico fulminador quiere echarnos del asiento... nos aventaja mucho en poder. Pero halágate con palabras cariñosas y pronto el Olímpico nos será propicio. 584. De este modo hablé, y tomando una copa doble, ofreciéndola a su madre diciendo: “Sufre, madre mía, y sopórtalo todo aunque estés afligida; que a ti, tan querida, no te vean mis ojos apaleada, sin que pueda socorrerte, porque es difícil contrarrestar al Olímpico. Ya otra vez que te quise defender, me asió por el pie y me arrojó de los divinos umbrales. Todo el día fui rodando y a la puesta del sol caí en Lemnos. Un poco de vida me quedaba y los sinties me recogieron tan pronto como hube caído.”<sup>940</sup>

Por lo tanto, los sentidos de lo jurídico, ante las reglas de conducta y relación entre los dioses como espejo de los valores humano y viceversa, se ensayan según una totalidad sagrada y ética hacia el profano que, por igual, se hace ético: la fundación y fundamentación del sentido del mundo y sentido de la vida se dan en único golpe.

El hombre y su humanidad es extensión de los segmentos naturales y éticos de los dioses. Al mismo tiempo, la lectura de los dioses es responsabilidad de este

---

pediremos que no representen a los dioses diciendo entre lamentos: ¡Ai de mí, desgraciada! ¡Ay de mí, madre infortunada de un héroe! Si este lenguaje no es apropiado respecto de los dioses, con menos motivo lo será en relación con el más grande de ellos, del que no se podrá decir: ¡Ay de mí! Veo con mis ojos a un varón amigo perseguido alrededor de la ciudad, y mi corazón se compadece de él. O también, ¡Ay, ay de mi, testigo del destino que lleva a Sarpedón, el más querido de los hombres, a perecer a manos de Patroclo, el hijo de Menecio.” PLATÓN. La República, o de la Justicia. En: Obras completas. 2 ed. Trad. María Araújo et al. Madrid: Aguilar, 1981. [Libro Tercero, 387c/389a], p. 702

<sup>939</sup> “Homer and Hesiod have attributed to the gods all sorts of things which are matters of reproach and censure among men: theft, adultery, and mutual deceit.” JENÓFANES: Xenophones of Colophon: fragments. Trad. J. H. Leshner, Toronto: University of Toronto Press, 1992. [Fragments 11] p. 23

<sup>940</sup> HOMERO: La Iliada. 11 ed. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1976. [Canto I – Peste – Cólera, 573. 584], p. 18

mismo hombre ante su humanidad. En este caso se evidencia el concierto y desconcierto de estar incluido en una naturaleza que, aunque tenga lo divino a su entendimiento, sobre ella, nada puede tejer, excepto un cierto imaginario sobre lo natural. Y, en efecto, también sobre lo moral que, en realidad, se distancian, al menos según la inteligencia humana, de la real condición de las primeras esencias; o, para Homero, el Océano.<sup>941</sup> A modo de aclaración, el Océano significa lo sobrenatural y lo sobrehumano y, luego, el principio de lo natural y lo moral una petición de mundo y de vida en torno al hombre. A saber, la “aptitud de la epopeya homérica para proporcionarnos la intuición del mundo que describe como un cosmos completo que descansa en sí mismo y en el cual se mantiene el equilibrio entre el acaecer móvil y un elemento de permanencia y orden, arraiga, en último término, en una peculiaridad específica del espíritu griego.”<sup>942</sup>

En otras palabras, conforme bien dice Javier Hervada, aunque de forma general, pero aquí se aplica con integralidad, “*El Derecho Natural del que se habla aquí es*

---

<sup>941</sup> “*Como río que circunda la tierra y fuente de todas las aguas. Coloca dentro la fuerza poderosa del río Océano, a lo largo del borde del bien construido escudo. A éste ni el poderoso Aqueloo le iguala, ni la gran fuerza de Océano de profunda corriente, de quien, en verdad, todos los ríos, todo mar, las fuentes todas y los profundos pozos dimanan. De palabra afirman los griegos que Océano, partiendo de la salida del sol, fluye en torno a la tierra toda, pero de hecho no lo demuestran (...)* que Océano ciñe la superficie circular de la tierra aunque los poemas homéricos no lo enuncien de un modo explícito. Distintos pasajes de Eurípides, Heródoto y de otros demuestran que la idea de un Océano circundante tuvo una amplia aceptación, aunque, en pasajes ocasionales de Homero, especialmente en la *Odisea*, hubiera empezado a aparecer un uso más libre., i.e., su concepción como un vasto mar exterior... concibe Océano como un río, visión que tuvo también una amplia aceptación, ya que son frecuentes las referencias a las corrientes, ... de Océano, y es de suponer que, en dicha concepción, se creyera que estaba formado por agua dulce; ... la fuente de todas las aguas, tanto saladas como dulces, incluidas dentro de su órbita, lo mismo las superficies que las subterráneas. La idea de que el agua salada es simplemente agua dulce a la que la tierra confirió, de alguna manera, una cualidad distintiva tuvo una amplia predicación en periodo científico. La concepción de que un río circunda la tierra difiere de otros elementos de la imagen popular del mundo en que no puede basarse en la experiencia. El cielo parece semiesférico y a algunos les parece impenetrable; se le denomina, en consecuencia, “bronceo” y Anaxímenes y Empédocles lo consideran incluso hielino o sólido. La tierra aparece plana y el horizonte circular, si bien la experiencia no puede sugerir, con la misma facilidad, que el horizonte último esté limitado por un río de agua dulce. (...) de estas civilizaciones adoptó probablemente Tales su idea de que la tierra flota sobre el agua... ya en la época de Hesíodo... el pensamiento griego concepciones que no nacieron en el área egea, ni en centros culturales de lengua griega, próximos a ella, antes de su incorporación a Grecia... Del examen de las aisladas referencias de Homero a Océano como origen de todas las cosas en la segunda parte de la presente sección parece concluirse que esta imagen es una probable alusión a ideas mitológicas de origen no griego. En las versiones babilónicas y en algunas de las egipcias se consideraba que la tierra estaba en estado de desecación o de emergencia en medio de las aguas primigenias. (...) **Océano como la fuente u origen de todas las cosas... como origen de los dioses y todas las cosas es única e inesperada.** (...) Platón... no habla con absoluta seriedad, al considerar a Homero precursor de la idea del flujo, concepción atribuida a Heráclito; de modo que no podemos tener tampoco seguridad absoluta sobre el preciso valor que le asigna al pasaje homérico de Océano. Aristóteles nos informa de una interpretación racionalista de este pasaje como una posible anticipación de Tales.” [letra negrita añadida] KIRK, G.S.; RAVEN, J. E.: Los filósofos presocráticos. Historia Crítica con selección de textos. Trad. Jesús García Fernández. Madrid: Gredos, 1974. p. 26-33

<sup>942</sup> JAEGER, Werner: Paideia: los ideales de la cultura griega. Trad. Joaquín Xirau y Wenceslea Roces. México: Fondo de la Cultura Económica, 1957. p. 65-66



*aquél del que, no para hacer teorías, sino para resolver cuestiones particulares del derecho (...)* El Derecho Natural no es una teoría o una filosofía que se enfrente a otra teoría o filosofía distinta. El Derecho Natural es el derecho real y concreto antes los demás hombres reales y concretos, en virtud de su condición de ser humano o, desde otro, punto de vista, es aquella proporción justa proveniente de la naturaleza de las cosas, que se da entre aquellas cosas que se intercambian o distribuyen en el tráfico humano. Es, pues, una parte del derecho real y concreto que rige la sociedad, el cual es en parte natural y en parte convencional o positivo... el arte del Derecho Natural es una parte del arte del derecho, sin el cual el jurista sólo es jurista a medias.<sup>943</sup> Y esto vale para todas los grados históricos, pues que la perspectiva del hombre antes su mundo es «alma y cuerpo», condición paradoja que no se puede desvencillar, al menos hasta el presente momento.

En sencillo, el hombre no consigue plantear su humanidad sin el espejo, creencia o ciencia en algo que esté subyacente a su pensamiento y actuaciones, al punto de fundarlas, aunque no se las fundamenta directamente.<sup>944</sup>

Bajo esta instancia, lo que evidencia todo esto en el tema en comento, es que las reflexiones sobre el derecho, a través de la diosa *Themis*, se da según el hecho de que su existencia se trata del hilo conductor de la narrativa homérica, más allá de la especulación exotérica, pues, de que se tendrían acciones impuestas a los griegos por normas heterónomas y, luego, extrañas y ajenas, en muchas circunstancias, al sentido de lo humano desde el juego sobre lo natural y lo moral.

A primera vista, el problema filosófico sobre el misterio del mundo es soporte para el problema jurídico sobre el sentido de la existencia y de la vida. Tanto que Homero no concibe a Zeus como un legislador, así que el sentido de la regla de las convenciones humanas no hace falta que sea confeccionada para que exista.

---

<sup>943</sup> HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. 2 ed. Pamplona: Universidad de Navarra, 1991. p. 14-15

<sup>944</sup> “ Es muy curiosos observar que, aunque, naturalmente, no pueda ser de otro modo, se comenzara en la edad infantil de la filosofía por donde nosotros preferiríamos terminar ahora, a saber, por el estudio del conocimiento de Dios y de la esperanza o incluso de la índole de otro mundo. Por muy toscos que fueran los conceptos de religión introducidos por los antiguos usos que todavía quedaban de estado de barbarie de los pueblos, ello no impidió que la parte más ilustrada se dedicara libremente a investigar sobre el objeto. Pronto se vio fácilmente que el modo más perfecto y más seguro de complacer el poder invisible que rige el mundo, al menos con vistas a ser feliz en el otro mundo, era la buena conducta. **De ahí que la teología y la moral fueran los dos resortes, a mejor dicho, los dos puntos de referencia de todas las investigaciones abstractas a las que después se ha dedicado siempre la razón humana. Sin embargo, fue en realidad la primera la que, poco a poco, fue llevando la razón meramente especulativa a ocuparse de lo que más tarde sería tan conocido con el nombre de metafísica.**” [letra negrita añadida] KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL MÉTODO, Capítulo IV, “Historia de la razón pura”, A 853/ B 881], p. 659

Dicho de otro modo, todo Dios, por los consejos de *Themis*<sup>945</sup>, ya gestiona cuál es el derecho para el caso concreto, a través de su *thémistes*, de modo que, los gobernantes, por linaje, ya poseen el saber sobre la conducta intrínsecamente justa, es decir, se trata de una facultad que toca como inexorable tanto los reyes, como los jueces, ambos receptores de Zeus respecto las instrucciones (*thémistes*).

Por supuesto, el universo del ser y del deber se plantea desde el mismo origen. Sin embargo, respecto al deber ser, toda la conformación se debe a los reyes y los jueces, aunque bajo los guiones de lo sagrado representando, en especial, por «dioses en familia».<sup>946</sup> O sea, «los dioses no revelaron todas las cosas a los hombres desde el principio, sino que éstos, investigando, llegaron con el tiempo a encontrar lo mejor».<sup>947</sup>

A tal efecto, no tiene sentido comprender la relación filosofía y derecho bajo el sentido evolucionista y cosmopolita. En realidad, la proposición de esta altura y tamaño no sirve de entendimiento sobre la realidad antigua.

El hecho es que la racionalidad «alma y cuerpo» se revela demasiado atrapada desde estos sus elementos, hasta el punto que relaciones deductivas de causa y efecto no se suelen conformar existentes, ante el juego de lo sobrenatural y lo sobrehumano.

Más aún, la única pregunta para satisfacer el sentido de derecho desde la concordia ley natural y ley convencional se tornan débiles: todos los hombres,

---

<sup>945</sup> “(...) *thémis*; este vocablo significó, originariamente «lo que está establecido como regla, y de ahí vino a designar la Justicia y el derecho. Ahora bien, la pólis griega — o unidad política, que se reducía a una ciudad fortificada — se regía, bajo la protección de sus dioses tutelares, por normas tradicionales (*thémis*), transmitidas de padres a hijos como reglas del grupo gentilicio, y abarcaba indistintamente reglas morales y preceptos jurídicos, ya que los griegos — lo mismo que los otros pueblos de la Antigüedad — no establecieron entre estos dos sectores éticos una distinción rigurosa. Estas normas tradicionales tenían un fundamento religioso: *thémis* se consideraba como decreto de carácter sacro, revelado al rey por los dioses mediante oráculos. De ahí que esta palabra pasase a ser sinónima de la ley divina (el *fas* de los latinos): lo permitido o prohibido por los dioses y también la voluntad de éstos.” HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. 2 ed. Pamplona: Universidad de Navarra, 1991. p. 39

<sup>946</sup> **“La idea de la culpa heredada y del castigo diferido se debe a la creencia en la solidaridad de la familia, que la Grecia arcaica compartió con otras sociedades antiguas y con muchas culturas primitivas de hoy. Podría ser injusto, pero a ellos les parecía una ley de naturaleza que había que aceptar; porque la familia era una unidad moral, la vida del hijo era una prolongación de la vida de su padre, y el hijo heredara las deudas morales de su padre exactamente como heredara sus deudas comerciales. Más tarde o más temprano, la deuda exigía su propio pago: como la Pitia le dijo a Cresos, el nexo causal de crimen y castigo era *moira*, algo que ni un dios podía quebrantar; Cresos tenía que saldar o cumplir... lo que se había iniciado por el crimen de un antepasado suyo cinco generaciones antes.”** [letra negrita añadida] DODSS, Eric Robertson: Los griegos y lo irracional. Trad. María Araújo. Madrid: Alianza, 1989. p. 44

<sup>947</sup> “Indeed not from the beginning did gods intimate all things to mortals, but as they search in time they discover better.” JENÓFANES: Xenophanes of Colophon: fragments. Trad. J. H. Leshner, Toronto: University of Toronto Press, 1992. [Fragments 18] p. 27

mortales e inmortales, comparten la misma condición natural y moral, aunque en linajes jerárquicas distintas y bajo el precepto de lo más fuerte. En efecto, es posible decir sobre los modos de los sentidos de lo jurídico, pero no de sus esencias o fundaciones y fundamentos como aporta la científicidad de secular moderna<sup>948</sup> y, luego, la revisión contemporánea.

Resulta, en verdad, que los antiguos no son el origen de los hombres ilustrados, sino que los hombres ilustrados es que son el origen de los antiguos, así que ¡tomar cuidado! Periodos cosmogónicos, cosmológicos y antropológicos, al mismo tiempo que son inseparables (lo sobrenatural), no son, por supuesto, identificables (lo sobrehumano). Para ilustrar el error de Nietzsche, también sobre este tema, como se pone a continuación, se lo debe reprochar. Así decirlo, "Nietzsche definía su actitud ante los pre-socráticos en estas palabras: Crearon... las figuras-tipos de la filosofía y todo lo que ha venido después ha sido incapaz de añadir ningún rasgo esencial verdaderamente nuevo. Cualquier pueblo se sentirá avergonzado al volver los ojos a esa admirable reunión de filósofos compuesta por los maestros de la primitiva filosofía griega.... La filosofía presocrática representa... el más primario y primer conjunto de posibilidades de que el hombre dispone para filosofar. Es menester renunciar resueltamente a la idea del clásico y acercarnos a la filosofía griega para ver en ella las posibilidades primeras de filosofía que el hombre ha cobrado en su primer ascenso al filosofar, que han decidido la trayectoria y la suerte concreta de la filosofía en la historia, y que constituyen, sabiéndolo o sin saberlo, la base primera sobre las que se hallan abiertas y asentadas nuestras posibilidades filosóficas. No es que los griegos sean nuestros clásicos: es que, en cierto modo, los griegos somos nosotros."<sup>949</sup>

Con fines de lograr, en vista de *¿cómo se da la filosofía y el derecho?* Hace falta que los elementos que ensayarían el dibujo del derecho antiguo estén en el quehacer sobre la práctica judicial que descansaba integralmente en la autoridad de la costumbre y la tradición oral, bajo el vocablo «*Themistes*», donde éste se acerca

---

<sup>948</sup> El pensamiento de la antigüedad clásica, respecto a la cristiana y moderna, suele ser diferenciado según la naturaleza del hombre, lo resulta apuntar la distinción entre «objetivismo» para la filosofía antigua y «subjetivismo» para la cristiana y moderna. La tradicional idea sobre el hombre antiguo es que su naturaleza no era definida por un estatuto moral en términos de «interioridad», sino que desde una comunión con una naturaleza externa, tanto respecto el conocimiento cuanto a la ética y cultura. Mondolfo, en contra, afirma que los rasgos que diferencian tales épocas no pueden recibir estos criterios de diferenciación porque son características presentes en los tres periodos. Véase: MONDOLFO, Rodolfo: Breve historia del pensamiento antiguo. 3 ed. Buenos Aires: Losada, 1969. 105 p.

<sup>949</sup> ZUBIRI, Xavier: Naturaleza, historia, Dios. 8 ed. Madrid: Editora Nacional, 1981. p. 309-312

de «regulaciones». O sea, los monarcas recibían su centro y con él las *Themistes*, de un prototipo celestial, Zeus, rey de los dioses considerado por Homero como fuente divina de toda Justicia terrenal.<sup>950</sup>

Probablemente, el aspecto jurídico era el predominante en la idea que Homero tenía de la autoridad real en la Tierra, reflejada en su idea de los dioses.<sup>951</sup> “Los hombres estaban reunidos en el foro, pues se había suscitado una contienda entre dos varones acerca de la multa que debía pagarse por un homicidio: el uno declarado ante el pueblo, afirmaba que ya la tenía satisfecha: el otro negaba haberla recibido, y ambos deseaban terminar el pleito presentando testigos. El pueblo se hallaba dividido en dos bandos que aplaudían sucesivamente a cada litigante; los heraldos aquietaban a la muchedumbre, y los ancianos, sentados sobre pulimentadas piedras en sagrado círculos, tenían en las manos los cetros de los heraldos, de voz potente, y levantándose uno tras u otro publicaban el juicio que habían formado. En el centro estaban los dos talentos de oro que debían darse al que mejor demostrará la Justicia de su causa. Leyes dadas por los dioses y leyes dadas por los hombres: es la misma división que encontramos en otros pueblos.”<sup>952</sup>

Aún más, se trata del criterio<sup>953</sup> más sobresaliente que, tal vez, defina la relación filosofía y derecho. A saber, la relación filosofía y derecho es tanto la dimensión de

---

<sup>950</sup> Sobre la *Themistes*, a continuación. “La fuerza de su elocuencia está hecha de experiencia, de persuasión, pero, sobre todo, del valor intrínseco de la evocación del tiempo pasado. Cuando con los sofistas, la reflexión científica griega se plantee el problema de la naturaleza de la palabra y, por tanto, el de la naturaleza y la acción de la elocuencia, se hablará del talento de Odiseo y no del de Néstor. A Odiseo se le calificaba de *polytropos*, y de *polytropía* hablaban Antístenes y Platón. Para ellos la multiplicidad del discurso será *polytropía lógon*, y el arte de la palabra *lógon chresis*. Se hablará, en suma, de *logós* y no de *mythos*... Sólo Platón, y no cómo teórico de la elocuencia, sino como elocuente, volverá a aceptar y a querer el *mythos* para hacer persuasivo su discurso.” JESI, Furio: *Mito*. Trad. José Manuel García de la Mora. Barcelona: Labor, 1976. p. 17

<sup>951</sup> “(...) doble significación de la palabra indicada y de algunos derivados: *thémis* significó también oráculo; *thémisteyo* designó tanto hacer Justicia y gobernar con anunciar u ordenar alguna cosa por medio de oráculos; *Themisteía* era la acción de predecir por un oráculo; *Themisteios*, el que hace Justicia; *Themistreón*, gobernar con Justicia, etc. La idea de Justicia plasmada en *thémis* fue personificada en la diosa del presidio el orden de todas las cosas. Con ello, la palabra *thémis*, que en un principio era del género neutro (al igual del *fas* latino) con el sentido indicado de «lo permitido», etc., pasó al género femenino (*la* regulación, *la* ley) y admitió el número plural: *thémistes* (decreto de los dioses, oráculos, etc.).” HERVADA, Javier: *Historia de la ciencia del derecho natural*. 2 ed. Pamplona: Universidad de Navarra, 1991. p. 40

<sup>952</sup> HOMERO: *Iliada*. 11 ed. Trad. Luis Segalá y Estatella. Madrid: Espasa-Calpe, 1976. p. 167

<sup>953</sup> “Desde los albores de la reflexión humana, desde los inicios de la civilización por tanto, el hombre ha captado que existen exigencias de comportamiento en la sociedad y deberes de Justicia en las relaciones humanas que no dimanen de la voluntad del hombre. En un principio, se hablará de leyes de los dioses, después, más depuradamente, de derecho natural. La distinción entre componentes del ordenamiento jurídico cuyo origen es la libertad del hombre y su consiguiente facultad de autorregulación, y aquellos otros que le son dados al hombre, es prácticamente universal; las excepciones, el positivos jurídico extremo, — considerada globalmente la historia del pensamiento jurídico — son relativamente pocas, aunque haya autores modernos que nieguen que ese núcleo natural sea una parte del derecho — de naturaleza de las cosas, de condicionamientos reales, de

la naturaleza y de lo natural como de lo moral. Así que la dicha Filosofía del Derecho es el problema de la paradoja del hombre: libertad y naturaleza como precepto de mundo y de vida, en Orden y ordenamiento. En otras palabras, el arte del derecho no es el arte de lo justo sobre la Justicia, tampoco un recorrido que se hace a la huida de lo divino.

Respecto a Hesiodo, la diosa *Themis* es sustituida por su hija, *Dike*, una visión más interior (esotérica), si comparada a la exterior *Themis*, respecto el universo del ser (exotérica): del *OCEÁNO* se atraviesa hacia el *CAOS*.<sup>954</sup>

---

normas de moral, de la idea de Justicia, de la idea de derecho, etc.” HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. 2 ed. Pamplona: Universidad de Navarra, 1991. p. 19

<sup>954</sup> “(...) una consideración nueva e importante... Después del episodio de la derrota de los Titanes en la *Teogonía*, aparece una serie de pasajes (726-819) que muchos han considerado como una adición al texto “original”; en realidad, son breves y diversas descripciones del inframundo y, aunque es posible que estas variantes — o algunas de ellas — no sean posteriores al resto del poema... la totalidad de las referencias al inframundo... las fuentes y límites de todas las cosas en el gran espacio ventoso, lo que, probablemente, constituye una especificación posterior de Caos del verso 116 (24. [Antes que nada nació Caos, después Gea (Tierra) de ancho seno, asiento firme de todas las cosas para siempre, Tártaro nebuloso en un rincón de la tierra de anchos caminos y Eros, que es el más hermoso entre los dioses inmortales, relajador de los miembros y que domeña dentro de su pecho, la mente y el prudente consejo de todos los dioses y todos los hombres. De Caos nacieron Erebo y la negra Noche; de la Noche, a su vez, nacieron Éter y el Día, a los que concibió y dio a luz, tras unirse en amor con Erebo. Gea (la Tierra) primeramente engendro, igual a sí misma, a Urano brillante para que la cubriera en derredor por todas partes y fuera un asiento seguro para los dioses felices por siempre. Alumbró a las grandes Montañas, moradas graciosas de las divinas ninfas, dio a luz al mar estéril, al Ponto, hirviendo con su oleaje; y después, tras haber yacido con Urano, alumbró a Océano de profundo vórtice, a Ceo, Crío, Hiperión y Japeto...] (...) El autor de *Teogonía* decidió retroceder el linaje de los dioses al principio del mundo y la cita 24 relata sus primeros estadios, en los que **la producción de constitutivos cósmicos como Urano (el cielo) conduce a la generación gradual de personas míticas**, vagas por antropomórficas del todo, como los Titanes. **Esta cosmogonía poética, que es de suponer que fuera compuesta en una época indeterminada a lo largo del siglo VII a. C., no la inventó Hesiodo, ya que su irracionalidad ocasiona y la reduplicación de los estadios indican que es una síntesis de al menos dos versiones anteriores antiguas.** Erebo, p. e. (con una etimología probablemente hetita), debe relacionarse en su localización, a pesar de su vaguedad en Homero, con todo el complejo Gea-Hades-Tártaro... si bien es generado en un estadio posterior a Gea y Tártaro. Podría explicarse como una diferenciación local, a la manera que las Montañas y el Mar (Ponto) nace como diferenciaciones locales de la Tierra, si bien, en este caso, parece natural que procediera de Tártaro o Gea y no de Caos. **Su agrupación con la Noche se debe, sin duda, a que participa de su características más importante (la oscuridad), lo mismo que a Éter se le agrupa con el Día. La generación se hace mediante opuestos** (p. e. Erebo — cuyo género neutro no impide su actividad generadora — y la Noche engendran a Éter y al Día) o a través de semejantes (Erebo y la Noche nacen de Caos... **A Eros se le genera en el primer estadio de diferenciación con el fin presumiblemente de procurar una explicación sexual, antropomórfica, de la diferenciación subsiguiente... la generación del Océano precediera y no que siguiera a la de Pnto, al que se puede considerar como un apéndice de la tierra. Es posible que la generación de Océano por Géa y Urano tenga una fundamentación racionalista, ya que la corriente circundante constituye el punto de contacto entre la tierra y la concavidad envolvente del cielo. Es notable la supremacía que se asigna a Caos (“antes que nada llegó al ser Caos”) en la *Teogonía hesíodica* y debe investigarse cuidadosamente el probable significado que, en este pasaje le atribuye. Tres interpretaciones podemos rechazar de inmediato: i) Aristóteles (*Física* 1, 208b29) entendió que quiso significar el espacio; pero este concepto es posterior a la *Teogonía* y aparece por primera vez, probablemente en Pitágoras, después de un modo más claro en Zenón de Elea y con absoluta claridad en el *Timeo* de Platón. ii) Los estoicos siguieron a Zenón de Cicio... interpretándolo como lo que es vertido, es decir, el agua; iii) La interpretación usual moderna de caos como desorden puede observarse, p. e., en Luciano, *Amores* 32, ... es interpretado como materia desordenada, informe. Es probable que**

De todas formas, ninguna de las dos es presentada como la personificación de la idea del derecho o de un concepto abstracto de él. La inquietud social y la pugna por una mejor forma de vida es destacada por los primeros poetas y trovadores que, sin embargo no captaron conceptualmente el derecho bajo un sentido, más bien lo encarnaron en una imagen o una figura corpórea, desde muchas interpretaciones.

El argumento es que el sentido de mundo y el sentido de la vida están en concordia, así que conceptos en torno a lo jurídico no se ponían relevantes para aclararlos, pues que el sentido de verdad ya se lo contenía el propio hecho de lo natural ante lo moral.

En el fondo, la conformación homérica en torno a lo jurídico como *Themis* (regulación) hacia a la palabra predilecta de Hesiodo, *Dike*, que en un principio parece haber designado un lote, una porción, significa que se enmarca un espacio más fuerte del universo del hombre ante los dioses, así que de de la concepción dominante de los inmortales, los mortales asumen una condición mayor semejanza — *Dike* solía definirse como “lo igual”, desde la obligación o colaboración mutua entre lo sobrenatural y lo sobrehumano lo que toca a lo natural y lo moral.

Ocurre que *Themis* y *Dike* pasan a representar el intento de armonía entre mundo y vida, así que se acercan al sentido de Justicia y de lo justo.

Sobre *Themis*, ésta representa una dimensión más exotérica, así que es el orden exterior, cósmico o divino. Se refiere a la naturaleza, donde el hombre se la toca a través de discursos sobre lo sobrenatural y lo sobrehumano, aunque de nada tenga seguridad: “ningún hombre conoció ni conocerá lo cierto porque los dioses y sobre cuantas cosas digo; pues, si alguien, a lo sumo, llegase a decir la verdad, no lo sabría: sobre todas las cosas no hay sino opinar.”<sup>955</sup> En suma, es el reino de la

---

**sea un influjo de la concepción estoica.”** [letra negrita añadida] KIRK, G.S.; RAVEN, J. E.: Los filósofos presocráticos. Historia Crítica con selección de textos. Trad. Jesús García Fernández. Madrid: Gredos, 1974. p. 42-47

<sup>955</sup> SEXTO EMPÍRICO: Sexti Empirici Opera. 4 v. Recensuit Hermannus Mutschmann. Lipsiae [Leipzig]: in aedibus B. G. Teubneri, 1958-1984., “ac Xenophanes dem, qui dixit ex aliquotum sententia esse omnia incomprehensibilis, in hac opinione cum scribit nemo vir haec novit clare, nec noverit umquam de diis, omnibus aut de aliis quae dixerō rebus : uam sint saepius ista licet quae proferat, ille certa tamen non scit, cunctis et opinio in his est.” (...) [ADVERSUS LOGICOS, Lib. VII, 49, p. 278-279]. Y, aún, “Xenophanes autem ex eorum sententia, qui ipsum aliter... quando dicit nemo vir haec novit clare nec noverit umquam de diis omnibus aut de aliis quae dixerō rebus; uam sint saepius ista licet quae proferat, ille certa tamen non scit, cunctis et opinio in his est, non omnem tollere comprehensionem, sed eam quae est ex scientia se nequit, relinquere ergo opinabilem: hoc enim indicat, sit ratio abilis, hoc est firmum ac stabile.” [ADVERSUS LOGICOS, Lib. VII, 110, p. 299]

fundación de la relación filosofía y derecho. Para así decirlo, significa el reino de la Justicia.

Sobre *Dike*, ésta representa una dimensión más esotérica, así que es el orden interior, social o humano se elabora: lo natural y lo moral, donde el hombre se los toca a través de discursos de organización política y social. A lo sumo, se trata del reino del fundamento de la relación filosofía y derecho. Para así decirlo, significa el reino de lo justo.

Dicho de otro modo, *Dike* trata de la permanencia o razón que existe en las cosas del mundo, del universo palmario que presentan un orden racional. En efecto, ella toca a lo bueno y a lo justo, desde las reglas de los hombres, aunque el sentido de la voluntad divina sea reprochado. Resumiendo, *Dike* es la hija de *Themis* y, luego, lo divino y lo humano se encarnan esencialmente únicos, a pesar de sus diferencias o apariencias plurales, también desde las reglas de los dioses.<sup>956</sup> Javier Hervada bien ilustra el cambio de concentración de lo divino para lo humano, desde este tema. “La palabra *Dike* — *regla*, *Justicia* — designó asimismo el derecho junto a otros sentidos derivados, como castigo, venganza, satisfacción de una injuria, etc. No significó, en cambio, la virtud de la Justicia, que es la aplicación o práctica de la *Dike*: la virtud de la Justicia — o sea, la Justicia como virtud moral — se llamó *dikaiosyne*, que apareció así como aplicación o práctica del orden que regula las relaciones humanas. Lo más importante es que *Dike* supone la captación de un orden interno de la vida social y de todas las cosas, porque el cosmos no es gobernado por la divinidad sólo desde fuera del mundo, sino también según una ley

---

<sup>956</sup> **La conclusión que de esta concepción de la deidad suprema se desprende, es que el aspecto jurídico era el predominante en la idea que Homero tenía de la autoridad real en la Tierra, reflejada en su idea de los dioses... Fue esta profunda convicción de que la Justicia es el fundamento de la sociedad humana y el orden divino del universo la que hizo de Hesiodo el portavoz del mundo post-homérico.** Este periodo fue agitado por la inquietud social y la pugna por una mejor forma de vida. Y en aquella contienda secular fue destacándose cada vez más la idea de la Justicia. Es notorio que en la literatura de la época el concepto homérico del derecho, *Themis* (regulación), cede gradualmente el paso a la palabra predilecta de Hesiodo, *Dike*, que en un principio parece haber designado un lote, una porción. En otros términos: la tendencia general iba de una concepción autoritaria del derecho a una concepción racional que implicaba igualdad (*Dike* solía definirse como “lo igual”) y obligación mutua. Al propio tiempo, el procedimiento de administración de la Justicia se racionalizaba: **la “costumbre de las ciudades, el *nomos*, fue codificado por sabios legisladores designados por el pueblo, y de ahí vino que *nomos* sirviera para designar la forma escrita que a la costumbre se diera, surgiendo de esta manera el nuevo concepto de “ley”.** La revolución social, que transformó el orden de feudal del primitivo mundo griego en los siglos VII y VI, se llevó a cabo al conjuro de los “slogans” *Dike* y *nomos*, o también (para acentuar la igualdad de derechos de los ciudadanos) *isonomía*. Esta palabra es la que los griegos usaban antiguamente en vez *demokratía*, que más tarde la sustituyó. El código ético de aquellos siglos vio añadirse el canon de las virtudes cívicas una virtud nueva, la *dikaiosyne*, que designaba la cualidad moral de un hombre que es “justo” y, en este sentido, posee “Justicia”. JAEGER, Werner: Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos. Trad. A. Truyol Serra. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1982. p. 11-15

u orden interior a él. Con ello estaba captada la idea básica para comprender el Derecho Natural.”<sup>957</sup>

De esta manera, la legislación y la jurisprudencia no son actos puros de la voluntad de Zeus, de los dioses o de los hombres, así que hace falta *descubrir* el derecho, a través de *Dike*, pues que esta diosa hace parte de la verdad (*aléntéia*), a cuya esencia pertenece develar lo oculto y revelarlo. En efecto, las sentencias que no traducen a *Dike* no sean auténticas sentencias, sino apariencias jurídicas.

Dicho esto, los tres sentidos tradicionales de ley natural son la Justicia, desde la naturaleza, lo justo, desde lo sobrenatural y sobrehumano y, luego, la naturaleza de la cosa justa, desde lo natural y lo moral. Todos se determinan en este tránsito, lo que no significa ascenso, en absoluto, sin embargo las implicaciones históricas, filosóficas y políticas para lo posterior sea inexorable como primer testimonio de cómo se concierta Orden y ordenamiento y, luego, cómo se da filosofía y derecho.

Si las reglas de los dioses y las reglas de los hombres es el acuerdo entre Justicia y justo, entre ambos términos, aún esté la naturaleza del reino de Zeus como unidad, es decir, el reino en que “siempre permanece en el mismo lugar, sin moverse nada, y no le es propio de ir de un sitio a otro.... Todo él ve, todo él piensa, todo él oye.”<sup>958</sup> Hesiodo maneja la mitología para principiar la esencia de lo natural y lo moral desde el término *nomos*, éste como fundamento del misterio de la vida, además de la fundación del orden universal mantenido por Zeus. La naturaleza (Cronida Zeus: Justicia), lo sobrenatural ante lo sobrehumano (dominio de los Inmortales: fundación filosofía y derecho, lo justo) y lo natural ante lo moral (lo natural y lo moral desde *Dike*: fundamento filosofía y derecho, la cosa justa, veredictos de reyes y jueces) se establecen de forma unísona, respectivamente, en *Trabajos y días*,<sup>959</sup> donde ese entendimiento se corrobora.<sup>960</sup>

---

<sup>957</sup> HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. 2 ed. Pamplona: Universidad de Navarra, 1991. p. 41

<sup>958</sup> “licet aun de uno quoque sensu efficacius etiam struere argumentum, utpote de vienam si est deus, est animal, totus videt: totus nanque videt, totus mens et andit.” SEXTO EMPÍRICO: Sexti Empirici Opera. 4 v. Recensuit Hermannus Mutschmann. Lipsiae [Leipzig]: in aedibus B. G. Teubneri, 1958-1984. [Adversus Physicus, Libro IX, 144] p.626

<sup>959</sup> “Hesiodo (hacia la mitad del s. VIII a. C.), en su obra *Los trabajos y los días*, nos da una versión poética y mitológica de la Justicia, representada por la diosa *Dike* o Justicia, que denuncia ante su padre Zeus las injusticias de los hombres. Pero la Justicia, aunque mitificada, aparecen en este autor como un orden específicamente humano, racional, dado por Zeus sólo a los hombres, no a los animales; esto se devoran entre sí, mas entre los hombres la violencia, la opresión y la injusticia son crímenes que los dioses castigan. Contraponen así la Justicia (orden, proporción, medida) a la violencia (*Hybris*, desmesura, prepotencia, exceso).” HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. 2 ed. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 41



Desde esta obra se expresa el sentido de Orden y ordenamiento hesíodico. Los orígenes y desarrollos de los sucesos entre dioses y hombres se interactúan de tal modo que sirven, a su turno, justificar la llegada al poder de Zeus, piedra angular sobre la que sostiene toda su argumentación. Es éste un dios de *Díke*, ante el que todos son iguales, aristócratas y campesinos, dioses y hombres, y ante el que todos responden de la misma manera.

De todas formas, el Orden y ordenamiento en torno a lo jurídico, al menos en el sentido de Homero y Hesiodo, simboliza la fuerza del hombre para organizar el sentido del mundo de acuerdo con el sentido de su vida diaria, así que no huye del tema del mito de Prometeo<sup>961</sup>, según el cual a medida que la fuerza de los dioses,

---

<sup>960</sup> “para aquellos que dan veredictos justos a forasteros y ciudadanos y que no quebrantan de ningún modo la Justicia, su ciudad se hace floreciente y la gente prospera dentro de ella. La paz nutridora de la juventud reside en su país y nunca Zeus, de amplia mirada, decreta contra ellos la guerra espantosa. Jamás el hambre ni la desgracia acompañan a los hombres de recto proceder, sino que alterna con fiestas el cuidado de las faenas. La tierra les produce abundantes alimentos y, en las montañas, las encinas tienen cargadas de bellotas las ramas más altas y de abejas las de en medio. Las ovejas de tupido vellón se doblan bajo el peso de su lana. Las mujeres dan a luz niños semejantes a sus padres. Sin cesar disfrutan de sus bienes. No tienen que viajar en naves y el fértil campo les produce frutos. En cambio para aquellos otros que se interesan por la violencia nefasta y las obras malvadas, el Cronida Zeus, de amplia mirada, determina la Justicia. Muchas veces hasta una ciudad entera carga con la culpa de un malvado cada vez que comete delitos o proyecta barbaridades. Sobre ellos el Cronida hace caer desde el cielo la terrible calamidad del hambre y la peste. Los pueblos se van consumiendo [las mujeres no dan a luz y las familias menguan por determinación de Zeus Olímpico. O bien otras veces, el Cronida les aniquila un vasto ejército, destruye sus murallas o, en medio del ponto, hace caer el castigo sobre sus naves. Oh reyes, observad también vosotros esta Justicia. Pues de cerca, metidos entre los hombres, los Inmortales vigilan a cuantos con torcidos dictámenes se devoran unos a otros, sin cuidarse de la venganza divina. Treinta mil son los Inmortales puestos por Zeus sobre la tierra fecunda como guardianes de los hombres mortales. Estos vigilan las sentencias y las malas acciones, en su ir y venir, cubiertos de niebla, por todos los rincones de la tierra. Y he aquí que existe una virgen, *Dike*, hija de Zeus, digna y respetada por los dioses que poseen el Olimpo. Siempre que alguien la ultraja arbitrariamente y la insulta, en seguida va a sentarse junto a su padre Zeus Cronida y proclama a voces los propósitos de quienes violan la Justicia, para que el pueblo castigue la loca presunción de los reyes que, tramando mezquindades, debían en mal sentido sus veredictos, con ayuda de retorcidos discursos... Oh Reyes, grábate tú esto en el corazón. Escucha la voz de la Justicia y déjate totalmente de violencia. Pues esta ley impuso del Cronida a los hombres: A las peces, fieras y aves voladoras, les dio por norma comerse unos a otros, puesto que no existe Justicia entre ellos. En cambio a los hombres, les dio la Justicia, que es mucho mejor. Y así, si alguien quiere, a conciencia proclamar lo justo. Zeus, de amplia mirada, le concede prosperidad. Pero el que con su testimonio perjura voluntariamente y, con ultraje de la Justicia, causa algún daño irreparable, de él queda luego una estirpe cada vez más oscura, mientras que se hace mejor la descendencia del varón del recto juramento.” HESÍODO: Trabajos y días. Trad. Aurelio Pérez Jiménez. Barcelona: Bruquera, 1975. p. 156-158

<sup>961</sup> “(...) me parece que un mito será más agradable. Era en aquel tiempo en que los dioses ya existían, pero en que no existían aún los linajes mortales. Cuando llegó el momento que había determinado el Destino para el nacimiento de estos, los dioses los modelaron en las entrañas de la tierra con una mezcla de tierra, fuego y las demás sustancias que se pueden combinar con el fuego y la tierra. En el momento de sacarlos a la luz, los dioses mandaron a Prometeo y a Epimeteo que distribuyeran de manera conveniente entre ellos todas las cualidades que ellos tenían que poseer. Epimeteo rogó a Prometeo le dejara a él el cuidado de hacer por sí mismo la distribución: «Cuando esta esté lista — dijo —, tú inspeccionarás mi obra.» Concedido el permiso, él se puso manos a la tarea. En esta distribución, dio a los unos la fuerza, sin la rapidez; a los más débiles, les asignó la cualidad de la rapidez; a los unos les concedió armas, y a los que por naturaleza estaban inermes, inventó alguna otra cualidad que pudiera garantizar su salvación. A los que les daba un tamaño muy pequeño, les concedía la capacidad de huida volando o bien de vivir bajo la tierra. A los que tenían un tamaño muy grande,

lo sobrenatural, dan soporte al reparto de las capacidades de los hombres sobre la Tierra, mientras que exige que la Justicia sea igualmente repartida hacia la organización política y social de los hombres en ciudades.

En el sentido amplio de la palabra, el vínculo entre los hombres sólo es posible desde el eterno enlace del respeto y de la Justicia. Lo que en este caso, no deja de corroborar la tesis de este trabajo que el influjo del hombre ante su humanidad, hasta hoy, siempre ha sido según el problema de la paradoja del hombre que, por supuesto, es su principal reto.

En otras palabras, hace falta que el hombre peticiona a sí mismo y sus conocimientos, más allá de la idea de unidad de fundación y fundamento de su existencia, de carácter exotérico. “Desde los albores de la reflexión humana, desde los inicios de la Civilización por tanto, el hombre ha captado que existen exigencias de comportamiento en la sociedad y deberes de Justicia en las relaciones humanas que no dimanen de la voluntad del hombre. En un principio, se hablará de leyes de los dioses, después, más depuradamente, de Derecho Natural. La distinción entre componentes del ordenamiento jurídico cuyo origen es la libertad del hombre y su consiguiente facultad de autorregulación, y aquellos otros que le son dados al hombre, es prácticamente universal; las excepciones, el Positivismo Jurídico extremo, — considerada globalmente la historia del pensamiento jurídico — son relativamente pocas, aunque haya autores modernos que nieguen que ese núcleo natural sea una parte del derecho, como es el caso del objetivismo jurídico: se hablará — en estos supuestos — de naturaleza de las cosas, de condicionamientos reales, de normas de moral, de la idea de Justicia, de la idea del derecho, etc.”<sup>962</sup>

Por consecuencia es evidente que el traspaso Homero hacia Hesiodo significa la imposición de la fuerza del argumento de los inmortales por encima de los mortales,

---

los salvaba mediante el mismo tamaño (...) Ahora bien: Epimeteo, cuya sabiduría era imperfecta, había ya gastado, sin darse cuenta de ello, todas las facultades a favor de los animales, y le quedaba aún por proveer de las suyas a la especie humana, con la que, fallo de recursos, no sabía que hacer. Estando en este embrollo, llega Prometeo para inspeccionar el trabajo. Ve todas las demás razas armoniosamente equipadas para vivir, y al hombre, en cambio, desnudo, sin calzado, sin abrigos, sin armas. Y había llegado el día señalado por el Destino para que el hombre saliera de la tierra a la luz. Prometeo, ante esta dificultad, no sabiendo qué medio de salvación encontrar para el hombre, se dedicó a robar la sabiduría artística de Hefesto y Atenea y, al mismo tiempo, el fuego — ya que sin el fuego era imposible que esta sabiduría fuera adquirida por nadie o que prestara ningún servicio —; y luego, hecho esto, hizo donación de ello al hombre. (...)” PLATÓN : *Obras completas*. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [PROTAGORAS, O LOS SOFISTAS, 320 d-322c]. Véase: el tercer libro de *Las leyes* y la figura de Aristófanes en *El Banquete*.

<sup>962</sup> HERVADA, Javier: *Historia de la ciencia del derecho natural*. 2 ed. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 19

en el sentido de que ellos asumen la obligación y destino de vivir conforme la racionalidad de la virtud de su Creación, en caso Zeus.<sup>963</sup>

Para abreviar, el universo «copula mundi» debe extenderse a tope, según las conformaciones de la propia linaje de la ley natural, es decir, amistad o simpatía entre «Zeus, dioses, reyes, jueces, sacerdotes y hombres», concordia política que, a su turno, da soporte a los poderes y funciones de esta “politización”<sup>964</sup>: el poder

---

<sup>963</sup> “(...) Por ello el mito de Prometeo es tan importante. Nadie puede saltarse la voluntad de Zeus, sea hombre o dios. De esta manera los nobles entenderían que no podrían hacer impunemente lo que les apeteciera. Si los hijos de Jápeto pueden ser castigados, todos pueden, aunque sea por una participación indirecta en los acontecimientos, como les ocurre a los hombres por su implicación en el sacrificio de Mecona y el robo del fuego. Conviene que todo el mundo sepa que el orden social está por encima de las individualidades y que su preservación concierne a todos al precio que sea necesario. En este sentido, una interpretación del hecho de que Zeus castigue a Prometeo con el crecimiento diario del hígado, podría ser que éste crece como lo hace la impiedad de los hombres, que siempre intentarán dominar a sus conciudadanos y utilizar el sagrado orden social en beneficio propio. Zeus, a través del águila, extirparía esa ansia de dominación cada vez que se regenerara, sirviendo además de recordatorio para todos los hombres que no deben desafiar su Justicia. Aquí la voluntad de Zeus representa a la voluntad de la polis, expresada por los legisladores en la ley. Es la forma en que Hesiodo justifica el ascenso de su clase y la igualdad con los aristócratas en un plano religioso. Se constituye como teólogo, ya que interpreta el paso del caos al orden divino, y como tantos otros, muestra cuál es la voluntad de los dioses.” ALMAGRO ABENZA, Joaquín: La justicia en Hesiodo: modelando a Prometeo. La cultura griega a través de textos ll. pp. 1-8 [en línea] Disponible en <<http://209.85.129.132/search?q=cache:vd74H7fretQJ:rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/10610/1/La%2520justicia%2520en%2520Hesiodo%2520modelando%2520a%2520Prometeo.doc+Se+trata+de+un+modelo+de+sociedad+con+una+influencia+tan+profunda+en+el+devenir+de+la+Historia,+que+hasta+en+nuestros+d%C3%ADas+nos+mira+en+ella+como+en+un+espejo+para+construir+nuestra+actual+democracia.&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=es>> [consulta: 04 Septiembre 2009, 13h12].

<sup>964</sup> “La Historia nos enseña que el hombre busca dominar al hombre, y el episodio de Hesiodo es uno de más de los numerosísimos que podemos encontrar en cualquier época, en los cuáles la lucha por la igualdad se halla presente. En toda civilización humana las luchas y tensiones sociales están presentes e intrínsecamente unidas a la vida política. Siempre que haya un dominador, habrá un dominado que luchará por cambiar esta situación. En mi opinión, las obras de Hesiodo son la primera prueba escrita del primitivo intento del hombre en Grecia de abrir una puerta, de iniciar un camino que acabará desembocando en una democracia en la que, siempre con las pertinentes salvedades del contexto histórico, los hombres serían “iguales”. Se trata de un modelo de sociedad con una influencia tan profunda en el devenir de la Historia, que hasta en nuestros días nos miramos en ella como en un espejo para construir nuestra actual democracia. Para mí este es el valor de la obra hesiódica. Nos trasmite la idea de la necesidad de la lucha eterna y consustancial al hombre para mejorar y para crear un mundo más justo en el que todos puedan desarrollar sus capacidades sin estar sometidos a otros, plasmada en una obra intemporal que puede reinterpretarse en cada época histórica, porque es universal y no habla de acontecimientos particulares, sino del carácter y la esencia del espíritu humano y las contradicciones contenidas en él: el egoísmo del que quiere dominar y la grandeza de la lucha del que no quiere someterse. Sin embargo, no todo va encaminado hacia una igualdad entre los hombres. Hesiodo es el producto de una sociedad con una cultura patriarcal. La consecuencia es el tratamiento misógino de Pandora. La mujer es el origen del mal. En una sociedad estratificada en la que los hombres de la polis buscan la igualdad, a la mujer ésta no sólo le es negada, sino que con este mito se le negará para siempre, en tanto que es origen del mal y que tiene una naturaleza voluble y una mente cínica, ambas distintas a las del hombre. Es impensable siquiera considerar su equiparación. Se trata de un ser inferior creado para castigar a los hombres, los cuales tienen un pasado glorioso en las anteriores razas, entre las que destacan la de los hombres de dorados, y son amados de dioses como Prometeo. Y si la mujer no es equiparable al hombre, se ha creado para estar sometida a él. Además, muestra el autor cierto rencor hacia las mujeres, porque sin ellas no es posible tener familia ni engrandecer la polis. Los hombres por sí mismos no son autosuficientes, y por tanto, no son tan superiores. Con toda seguridad, eso mismo pensaron los aristócratas sobre los agricultores, sin éstos no es posible la existencia de la polis. En ambos casos, pues, habría alguna cesión de poder, con lo que se equilibraba la balanza. En el

religioso, el poder político y el poder económico debe estar de acuerdo con esta Justicia o amistad entre los hombres, así que hace falta el trabajo de normas que expresen estas perspectivas y expectativas, en caso, que se fundamenten en lo justo, en doble vía.

En esta instancia, lo justo debe estar de acuerdo con la Justicia oriunda de Zeus y, al mismo tiempo, lo justo debe estar de acuerdo con la naturaleza de la cosa justa desde la existencia y relación del hombre en sociedad.

En fin, la correspondencia entre ley civil y ley natural es condición de la propia existencia del hombre y su humanidad, así que el sentido de la ley del más fuerte es calidad de obediencia a la naturaleza, es decir, el Orden y ordenamiento es tarea repartida entre inmortales y mortales.

Resulta que la altura y el tamaño de Orden y ordenamiento, — tanto de Homero cuanto de Hesiodo —, preforma el sentido de jurídico más allá de la administración de la Justicia y de la forma jurídica o normativa en que se rellena los sentidos de justo.

Hay un fuerte linaje genealógico y cosmopolita entre el universo de los inmortales y mortales, bajo la representación de la diosa *Dike* ambos mediados por la virtud de manutención de la mínima armonía natural que, de hecho, es el borrador de la necesidad del sentido de Justicia como precepto de la naturaleza, más allá de Zeus. Es decir, Zeus, a pesar de absoluto creador, también es condición del desarrollo de esta naturaleza, ahora en sentido lato.

En resumen, no hace falta el concepto de Justicia para que, luego, se intenta el justo y la identificación de la naturaleza de la cosa justa entre los hombres. La igualdad entre los hombres o, a lo mejor, el precepto de la ley natural no se justifica por lo natural en concepto, comportamiento y prescripción confeccionada como cauce social. Al revés, la igualdad está en la concordia de la ley natural y la ley convencional desde la manutención del enlace entre todos los elementos de la Naturaleza, la gran Tierra, así que el sentido de igualdad y, luego, libertad como

---

caso de la mujer respecto al campesinado, la diferencia estriba probablemente en el hecho de que no hubo ninguna figura como la de Hesiodo que cantara sus grandezas.” ALMAGRO ABENZA, Joaquín: La justicia en Hesiodo: modelando a Prometeo. La cultura griega a través de textos II. pp. 1-8 [en línea] Disponible en <<http://209.85.129.132/search?q=cache:vd74H7fretQJ:rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/10610/1/La%2520justicia%2520en%2520Hesiodo%2520modelando%2520a%2520Prometeo.doc+Se+trata+de+un+modelo+de+sociedad+con+una+influencia+tan+profunda+en+el+devenir+de+la+Historia,+que+hasta+en+nuestros+d%C3%ADas+nos+mira+en+ella+como+en+un+espejo+para+construir+nuestra+actual+democracia.&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=es>> [consulta: 04 Septiembre 2009, 13h12].

condición de existencia y precepto de voluntad, está en la concordia entre Zeus, los dioses, los reyes y jueces y los demás hombres.

De acuerdo, mucho más que Justicia y respeto, se concierta el sentido de Humanidad. En efecto, los sentidos de derecho y de Justicia deben ser investigados y descubiertos a partir de esta conformación.

En fin de cuentas, *¿cómo se da la filosofía y el derecho?* Filosofía y derecho no están rígidos por leyes protegidas por divinidades<sup>965</sup>, sino que estas leyes están regidas por este sentido de Humanidad, cuya fundación y fundamento está en la unidad de esta conformación y no en Zeus.

Por supuesto, la conformación es la Naturaleza tal cual. Más allá de Zeus, lo cual en este caso, sólo sirve como merma justificante para los actos y hechos de la experiencia humana.<sup>966</sup> La Naturaleza no es algo pacífico, tanto que el sentido de Caos y lucha entre las clases de hombres inmortales y mortales es significativa, en especial en Hesiodo. La Naturaleza es pugna entre lo sobrenatural y lo sobrehumano.

La síntesis del ordenamiento del hombre y su humanidad está en el sentido de *nomos*, cuyo justificante es *Dike*, es decir, la pérdida de la concordia mínima entre los diversos elementos de la Naturaleza, es decir, Zeus (la naturaleza), los

---

<sup>965</sup> Por lo tanto, contra la interpretación tradicional de que "Por ello el mito de Prometeo es tan importante. Nadie puede saltarse la voluntad de Zeus, sea hombre o dios. De esta manera los nobles entenderían que no podrían hacer impunemente lo que les apeteciera. Si los hijos de Jápeto pueden ser castigados, todos pueden, aunque sea por una participación indirecta en los acontecimientos, como les ocurre a los hombres por su implicación en el sacrificio de Mecona y el robo del fuego. Conviene que todo el mundo sepa que el orden social está por encima de las individualidades y que su preservación concierne a todos al precio que sea necesario. En este sentido, una interpretación del hecho de que Zeus castigue a Prometeo con el crecimiento diario del hígado, podría ser que éste crece como lo hace la impiedad de los hombres, que siempre intentarán dominar a sus conciudadanos y utilizar el sagrado orden social en beneficio propio. Zeus, a través del águila, extirparía esa ansia de dominación cada vez que se regenerara, sirviendo además de recordatorio para todos los hombres que no deben desafiar su Justicia. Aquí la voluntad de Zeus representa a la voluntad de la polis, expresada por los legisladores en la ley. Es la forma en que Hesiodo justifica el ascenso de su clase y la igualdad con los aristócratas en un plano religioso. Se constituye como teólogo, ya que interpreta el paso del caos al orden divino, y como tantos otros, muestra cuál es la voluntad de los dioses." ALMAGRO ABENZA, Joaquín: La justicia en Hesiodo: modelando a Prometeo. La cultura griega a través de textos II. pp. 1-8 [en línea] Disponible en <<http://209.85.129.132/search?q=cache:vd74H7fretQJ:rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/10610/1/La%2520justicia%2520en%2520Hesiodo%2520modelando%2520a%2520Prometeo.doc+Se+trata+de+un+modelo+de+sociedad+con+una+influencia+tan+profunda+en+el+devenir+de+la+Historia,+que+hasta+en+nuestros+d%C3%ADas+nos+miramos+en+ella+como+en+un+espejo+para+construir+nuestra+actual+democracia.&cd=1&hl=es&ct=cln&gl=es>> [consulta: 04 Septiembre 2009, 13h12].

<sup>966</sup> "Leyes dadas por los dioses y leyes dadas por los hombres: es la misma división que encontramos en otros pueblos. De ella nos dan testimonio algunos textos de la antigua literatura griega. Homero, por ejemplo, narra que quienes dan sentencias injustas y no observan la Justicia desencadenan la ira de Zeus; y nos muestra a los dioses recorriendo la tierra y observando la insolencia o prepotencia (Hybris) y la Justicia de los hombres." HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. 2 ed. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 41

inmortales (lo sobrenatural y lo sobrehumano), los mortales (lo natural, reyes y jueces; lo moral, demás hombres).

Por necesidad, el derecho y la filosofía se conforman de acuerdo con esta humanidad, que lejos de fija, expresa, de modo palmario, las normas que reflejan el *ethos* del hombre. O sea, el «estatuto o fundación» y el «quehacer o fundamentación» de la relación entre filosofía y derecho se quedan fijados desde esta unidad que, — entendida ora por el estatuto, ora por el quehacer o a través de ambos relacionados —, hacen de lo jurídico, desde los modernos, que la Filosofía del Derecho un fenómeno genealógico tanto histórico como político desde el dicho “milagro griego”.<sup>967</sup>

En grado sumo, se pone al descubierto el gran milagro que, seguramente, no es griego. O sea, se trata de la condición paradójica del hombre, aunque de la clase tradicional, es decir, el milagro de que crea su mundo en razón del mundo. En suma, los sentidos de mundo y sentidos de vida se atrapan en torno al hombre y su humanidad.■

---

<sup>967</sup> “De toda admiración que despertó Grecia para los hombres del siglo XIX quedan como un símbolo aquellas palabras categóricas de Claude Bernard: «El verdadero origen de la filosofía cabe colocarse en el pueblo griego.» Podría decirse entonces que Grecia aporta al mundo algo decisivamente nuevo y que, sin embargo, no es un hecho pleno de positividad, ni siquiera una ciencia en el más estricto sentido de la palabra, sino una preocupación de índole humana, esto es, *desde y por el hombre*, e incluso más, una búsqueda en la que entran en juego el poder y la magia de la razón. Quien como Claude Bernard, encontraba entre los orientales no otra cosa — y la única cosa — que los caracteres de una revelación divina, tenía que pensar justamente en una aportación original del mundo griego, en un surgir esplendoroso del periodo filosófico y experimental, el más perfecto de cuanto la Humanidad ha conocido a través de toda su historia (...) Si este modo radical de *ver* las cosas, privativo del hombre griego, puede considerarse como un «milagro espiritual», lo será ya en todo caso como definidor de una postura típicamente humana, pero que tiene relación directa con el cosmos y con todo lo que en el cosmos acontecer. Lo verdaderamente **milagroso para el hombre griego es que pueda en realidad crear su mundo en razón del mundo**, por el hecho de aparecersele a él virtualmente ordenado o inteligible, le incite a un enfrentamiento continuo con la realidad y, por ende, consigo mismo, como hombre inserto en un orden cuya razón es, cuando menos, buscada y apetecible.” [letra negrita añadida] PLATÓN: Obras completas. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [Introducción a Platón], p. 11

#### **IV. De «lo sobrenatural y lo sobrehumano» hacia «lo natural y lo moral»: comentarios sobre el estatuto (mito de Teeteto: ciencia) y quehacer (mito de Prometeo: jurisprudencia) — la «unidad» sofística de filosofía y derecho.**

L'homme est un animal logique (systématique) ; d'où cette multiplicité de systèmes partiels qui s'opposent. Car l'homme n'est guère philosophique ; ou si la philosophique est naturelle à l'homme, c'est en tant que le naturel est le plus rare ; animal pratique, asservi aux besoins et desirs ; la philosophie est en lui malade déficiente, elle va trop vite, impose à l'encore inconnu la forme ultime de connaissance. Michel Villey<sup>968</sup>

En esencia, la unidad en torno a la Naturaleza como precepto de lo jurídico, desde el Homero y Hesiodo, será la materia de especulación iusfilosófica y acción política, a través de un movimiento o proceso descendiente desde lo sobrenatural y lo sobrehumano hacia lo natural. Y, al final, hacia lo moral, cuya coronamiento se formuló con el advenimiento del proyecto humanista ilustrado secular moderno.

En esta ocasión, Heráclito, Parménides y Empédocles son voceros dichos “metafísicos” sobre lo natural y lo moral como trasfondo de la dimensión dicha “evolutiva” del hombre, donde el proceso de la sofística, dichos “epistemológicos y ético-morales”, en especial con Protágoras, significará el desarrollo iusfilosófico sobre lo humano desde y hacia lo natural y lo moral, a través de lo político.

Dicho de otro modo, la materia que se tiene por sofística<sup>969</sup> es el desarrollo de las promesas y condiciones del mito de *Teeteto* (límites de lo humano: alma y altura) y de *Prometeo* (posibilidades de lo humano: cuerpo y tamaño), así que *¿cómo se da filosofía y derecho?* solicita, respectivamente, aclarar las primeras semillas sobre el estatuto y quehacer antiguo respecto la cadena llamada Naturaleza, tal cual el entendimiento de «la filosofía del hombre paradoja».

De modo semejante, no es que el hombre rechaza la fundación exotérica de la ley natural (mito de Teeteto: ciencia). Sino que intenta, paso a paso, fundamentarla

---

<sup>968</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 82. Le vingtième livre », p. 410-411

<sup>969</sup> De modo general, “el movimiento sofístico, en la forma que adquiere en sus primeros exponentes, es de esencia raigalmente humanista, el primer humanismo que aparece en la historia de Occidente y el que está más cerca de la fuente nutricia de la que emergió la mentalidad griega. Es la toma de conciencia del hombre frente a la historia y la sociedad y la afirmación de su tarea terrena simbolizada por su afán de dominar el saber para triunfar sobre los hechos ciegos de la naturaleza y al propia ineptitud del individuo tiranizado por la ignorancia, el hábito y la autoridad.” LLANOS, Alfredo: Los presocráticos y sus fragmentos. Desde los milesios hasta los sofistas del siglo V. Trad. Hermann Diels. Buenos Aires: Juárez Editor, S.A., 1969. p. 54

concentrándose desde su experiencia y valores palmarios, de modo esotérico (mito de Prometeo: jurisprudencia), lo que ha resultado materia del historicismo moderno, respecto a la comprensión de la filosofía y del derecho desde el marco de la Filosofía del Derecho. O sea, el cauce histórico y genealógico moral y político en torno del hombre como dicho ser social y político y, luego, cosmopolita.

Sobre las aportaciones metafísicas, para Heráclito la idea de *logos* – además de «razón», también «lenguaje» y «pensamiento» - es ley eterna o principio divino que origina las leyes humanas. La razón es la fundación del Derecho Natural y la fundamentación es el «*logos*», así que este tanto rige el universo cuanto se trasfunde en leyes humanas.

A tenor de lo dicho, «naturaleza» y «libertad» se componen a través del «*logos*», de acuerdo con los valores engendrados en la sociedad.<sup>970</sup> En efecto, las leyes humanas tanto se alimentan de las leyes divinas, como las divinas se nutren de las humanas: *logos* divino y razón universal fundan el universo, en cuanto que el hombre funda el sentido de naturaleza, desde ahí, para engendrar su universo antrópico.

En sustancia, la noción de Justicia se torna sinonimia de *Logos*: la imagen estática de la naturaleza y objetivista del mundo que, a su encargo, se encaja precepto humano de la Justicia natural. Es decir, derecho positivo y derecho Natural se confunden desde este criterio.

Sin embargo, ley natural y ley civil no poseen una coexistencia pacífica, sino que se conforman a través de la dinámica de la lucha entre los opuestos, que es la condición primera de cualquier cosa, incluso del hombre – “la guerra es la madre de todas las cosas, la reina de todas las cosas; y a unos reveló como dioses, a otros como hombres, a unos ha hecho esclavos, a otros libres (...) es preciso saber que la guerra [es] cosa común, y la Justicia [es] lucha, y que todo se origina según lucha y necesidad.”<sup>971</sup>

---

<sup>970</sup> “La antigua filosofía jónica, iniciada en la mercantil Mileto culmina en la Éfeso sacerdotal. El pensamiento afronta una primera aventura cuando, **sin renunciar al naturalismo místico** y al **monismo panenteísta de Anaximandro y Anaxímenes**, se interna en el recinto de la conciencia y descubre que la “*physis*” es el “*logos*”. El protagonista de tal aventura es Heráclito. (...) El epicentro del filosofar pasa otra vez del Oriente (Éfeso) al Occidente (Elea) del mundo griego. La mutación del escenario simbolista, de alguna manera, al mutación del pensamiento, ya que ahora el **monismo dinámico** de Heráclito; y los jonios se convierte en el **monismo estático** de Parménides y los eleátas (...)” [letra negrita añadida] CAPPELETTI, Ángel. J.: Mitología y filosofía: los presocráticos. Madrid: Cincel, 1986. p. 92; 117.

<sup>971</sup> FERNÁNDEZ GALIANO, Antonio: Conceptos de naturaleza y ley en Heráclito. En: Anuario de la Filosofía del Derecho, vol. V, Madrid, 1957, [HERÁCLITO, *Fragmentos*, (12 a; 80)], pp. 312; 315



Bajo esta pugna, de la ley universal de la guerra y de la contienda es que todo el devenir se origina y se condiciona, lo que es, en realidad, la “*Dike*”<sup>972</sup>, es decir, la diosa de la retribución, lo que es seguido tanto por Parménides cuanto por Empédocles.<sup>973</sup> En verdad, “Heráclito es el típico griego que cree que el mundo no es sino una especie de “mónada” inmensa, donde pululan y se entremezclan los elementos físicos, materiales e, inclusive, los espirituales. Unos dirán que esos elementos todos son materiales, tipo Empédocles, o Epicuro.<sup>974</sup> Otros dirán que

---

<sup>972</sup> “(...) Heráclito, con tono provocativo... no sólo extiende la contienda a todos los seres, sino que la identifica con *Dike*. Pero justamente este concepto de la contienda o lucha entre los opuestos como ley universal y condición de toda generación, es confirmado también... cuando dice que no se conocería el nombre de *Dike* si no fueran “estas cosas”, se refiere no sólo a la injusticia de que hablaba Anaximandro y a los crímenes cometidos por los hombres, sino más bien a la ley universal de guerra y de la contienda y al hecho de que de la lucha entre los opuestos depende cualquier generación y devenir. Quien conoce y reconoce semejante ley y dependencia ya no puede definir más con Anaximandro y con Hesiodo, como contraria a *Dike*, la lucha, sino que debe identificarla con ella... la guerra o la contienda es, para Heráclito, *Dike* es decir... “*el camino indicado (deik-) o ley normal*”.” MONDOLFO, Rodolfo: Heráclito. Textos y problemas de su interpretación. 4 ed. Trad. O. Caletti. México: Siglo XXI, 1976. p. 171

<sup>973</sup> “Con no menor claridad que en Heráclito aparece en su grande antagonista Parménides que la necesidad legal que sostiene el Cosmos es la obligatoriedad absoluta de una norma jurídica divina, y que esta norma: **la ley de la naturaleza es, como ley del eterno ser, la retribución**. Para alcanzar el conocimiento de esta ley, para alcanzar la verdad, emprende el viaje fingido que expone en su poema y ese viaje le lleva el *Dike polypoinos*, a la “diosa de la retribución”. Ella tiene la llave de la puerta que conduce al camino de la luz, es decir, del conocimiento verdadero. *Dike*, la diosa del Derecho, es al mismo tiempo la diosa de la verdad, pues en esta inexorabilidad aparece aquí como la “verdad rotunda de corazón inmovible (*atremes etor*) (...) la retribución es también uno, si no *el* concepto fundamental de la filosofía de Empédocles, influida de elementos órfico-pitagóricos. En su punto central se encuentra la idea de la transmigración de las almas, según la cual explica su propio destino el pensador de Acragas, más profeta que filósofo instruido. La teoría de la emigración de las almas es aquí, como dondequiera que aparece, una específica ideología de retribución. “Hay una sentencia del destino (de Ananke, es decir, de la necesidad), un viejo acuerdo de los dioses que vale para la eternidad y que está sellado con amplios juramentos: Cuando alguien, en su infamia, mancha su mano con sangre de asesinato, y extraviado por la Lucha comete perjurio, pasando a formar parte del número de los demonios a los que les corresponde una larga vida, todos estos han de vagar lejos de los bienaventurados adoptando en el curso del tiempo todas las formas de seres mortales y cambiando el fatigoso sendero de la vida. Pues el poder de los vientos los arroja al mar, pero el mar los devuelve a la tierra, y la tierra a los rayos del luciente sol, quien los lanza a los torbellinos del aire. Uno los recibe del otro pero todos los odian. A ellos pertenezco también yo ahora; expulsado de Dios voy vagando, porque confié en la lucha rabiosa”. **Según la teoría de Empédocles es la naturaleza misma, los cuatro elementos de que se compone: aire, agua, tierra y fuego, la que castiga al malhechor; es la naturaleza misma a la que le reconoce aquí como función de retribución y la injusticia contra que reacciona extra retribución no es sólo, en manera alguna, una maldad social, un perjuicio que un hombre infiere a otro.** La idea de que el alma de los hombres puede encarnarse también en otros seres, en animales o plantas conduce aquí — como también en otras partes, por ejemplo, en los sistemas totemísticos — a aceptar una comunidad que abarca no sólo a los hombres sino también a todos los otros seres, y constituida mediante una ordenación que coloca a todos los seres bajo el mismo derecho y sobre todo que garantiza a todos los seres el mismo derecho a la vida. La norma fundamental de esta ordenación es la prohibición de matar.” [letra negrita añadida] KELSEN, Hans: La idea de derecho natural y otros trabajos. Trad. Francisco Ayala. Buenos Aires: Losada, 1946. p. 66-68

<sup>974</sup> “En primer lugar, hay que creer que la única finalidad del conocimiento de los fenómenos celestes, tanto si se tratan en relación con otros, como independientemente, es la tranquilidad y la confianza del alma, y este mismo fin es el de cualquier otra investigación. Tampoco nos hemos de esforzar en alcanzar lo que es imposible, ni en seguir el mismo método en todo, ya sea en los razonamientos sobre los géneros de vida, ya en los que se refieren a las soluciones de los restantes problemas naturales, como por ejemplo «**que el universo está**

estos elementos no son totalmente espirituales y por eso el concepto de “materia” y el de “espíritu”, en Grecia, son ciertamente ambiguos; es decir, el mundo está plagado de elementos espirituales y entre esos elementos espirituales están *los dioses*. Es una concepción demasiado viva o demasiado biológica o mística (en el concepto ampliado). Por consiguiente, esta razón universal que está en el universo es lo que gobierna al mundo.”<sup>975</sup>

Sobre el tema, Kelsen señala que “Heráclito aparece en su gran antagonista Parménides que la necesidad legal que sostiene el Cosmos es la obligatoriedad absoluta de una norma jurídica divina, y que esta norma: la ley de la naturaleza es, como ley del eterno ser, la retribución. Para alcanzar el conocimiento de esta ley, para alcanzar la verdad, emprende el viaje fingido que expone en su poema y ese viaje le lleva al *Dike polypoinos*, a la “diosa de la retribución... Ella tiene la llave de la puerta que conduce al camino de la luz, es decir, del conocimiento verdadero. *Dike*, la diosa del Derecho, es al mismo tiempo la diosa de la verdad, pues en esta visión del mundo todavía ético-jurídica, la verdad es idéntica a la Justicia, cuya inexorabilidad aparece aquí como la “verdad rotunda de corazón inconvencible ... Según la teoría de Empédocles es la naturaleza misma, los cuatro elementos de que se compone: aire, agua, tierra y fuego, la que castiga al malhechor; es la naturaleza misma a la que reconoce aquí como función la retribución y la injusticia contra que reacciona esta retribución no es sólo, en animales o plantas, conduce aquí ... a aceptar una comunidad que abarca no sólo a los hombres sino también a

---

compuesto de cuerpos y de vacío» o bien que «los elementos fundamentales de la materia son indivisibles», y todas las demás cosas que sólo admiten una única solución de acuerdo con la experiencia. Éste no es el caso de los fenómenos celestes, que poseen múltiples causas de generación y, según el testimonio de los sentidos, diferentes explicaciones sobre su manera de ser. La investigación de la naturaleza no debe realizarse según axiomas y legislaciones vanas, sino de acuerdo con los hechos. Porque nuestra vida no tiene necesidad de locuras ni de vanas suposiciones, sino de transcurrir con tranquilidad, y en todos los problemas se obtiene la máxima serenidad si los resolvemos según el método de las múltiples explicaciones basadas en los fenómenos, y admitiendo las que guardan verosimilitud. Pero, cuando se acepta una explicación y se rehúsa otra que está de acuerdo con la experiencia, entonces es evidente que hemos abandonado los límites de la ciencia de la naturaleza y hemos caído en mitología. (...) Recuerda bien, Pitocles, todo lo que acabo de decirte, y en muchas ocasiones podrá superar los errores de los mitos y comprender las doctrinas parecidas a éstas. Dedícate sobre todo a la ciencia de los primeros principios y del infinito, y a las teorías sobre fenómenos afines, así como a las que se ocupan de los criterios de la verdad y de los sentimientos, y reflexiona sobre cuál es la finalidad de todos nuestros razonamientos. Cuando lo hayas terminado a fondo, fácilmente te será posible comprender las causas de los acontecimientos particulares. Pero todos aquellos que no estudien estos problemas con una aplicación máxima no sólo no serán capaces de conocerlos bien, sino que tampoco alcanzarán el fin con vistas al cual merecen ser considerados.” [letra negrita añadida] EPICURO: *Obras*. 2 ed. Trad. Montserrat Jufresa. Madrid: Tecnos, 1994. [Carta a Pitocles, 86-87; 116] p. 38-39; 56

<sup>975</sup> VALENCIA, Aurelia Vargas: *Derechos humanos, filosofía y naturaleza*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. p. 15

todos los otros seres, y constituida mediante una ordenación que coloca a todos los seres bajo el mismo derecho y sobre todo que garantiza a todos los seres el mismo derecho a la vida.”<sup>976</sup>

En la mejor de las circunstancias, hay un efluvio de razón universal, en el cual el hombre tanto se involucra como se lo percibe, ya que es constituyente de esta conformación y actuante desde *logos* que tanto se lo detiene, mientras que, él se lo detiene. Se trata de una concepción que ha sido objeto de entendimiento y distensión por la *Stoa*, a cual asume la previsión divina como la ley que gobierna toda la naturaleza, así como la ley moral y jurídica que rige la conducta de los hombres: *Theós, nous, Dike, phisis* y *nomos*.

Respecto a la aportación epistemológica y, luego, ético moral, Protágoras<sup>977</sup> en la historia del pensamiento iusfilosófico se lo apunta como el tránsito del objetivo al subjetivo sobre la naturaleza.<sup>978</sup> Se comprende que con él el sentido de naturaleza, a pesar de su concepto o nombramiento, se aspira como límites y verdad desde los

---

<sup>976</sup> KELSEN, Hans: La aparición de la ley de causalidad a partir del principio de retribución en la idea del Derecho Natural y otros trabajos. Trad. F. Ayala. Buenos Aires: Ed. Losada, 1946. p. 67-68

<sup>977</sup> “En la superficie literal de *Protágoras* encontramos sin duda dos Ideas en torno a las cuales podría considerarse girando a todas las demás que por él se cruzan: la Idea misma del *Sabio* (del sofista) y la Idea de la *Virtud*. De hecho, el *Protágoras* lleva tradicionalmente como subtítulo «De los sofistas». Y de hecho también suele ser incluido entre el grupo de Diálogos (a quienes encabeza) que tratan de alcanzar las definiciones, ante todo, de la *Virtud, areté* — y después, del Amor, *philia*, de la Belleza, *kalón* (así Friedländer: *Protágoras, Laques, Trasímaco, Cármides, Eutifrón, Lisis, Hippias mayor*). (...) *El Sofista*, Platón se determinará hacia el entendimiento del sofista como aquél que enseña algo que no es una sabiduría, como la apariencia del sabio. Pero la apariencia del sabio es la imposibilidad del sofista, en su sentido riguroso (porque la sabiduría no puede ser enseñada, el sabio no puede ser sofista y el que enseña, siempre enseña algo distinto de la sabiduría, por necesario y útil que sea, es decir, es siempre un sofista, en sentido peyorativo). Pero en el *Protágoras*, la perspectiva parece otra. Aquí no se presentará la imposibilidad del sofista (ni tampoco como en *Gorgias*, la realidad de su acción dañina) sino su posibilidad, en un sentido problemático. (...) no se discute la sinceridad de las intenciones del gran sofista (su *finis operantis*), porque lo que se discute es la posibilidad de sus propósitos (la posibilidad del *finis operis*), y ello en función de las implicaciones que estos propósitos arrastran.... se trata de enseñar la virtud a los ciudadanos.” PLATÓN: Protágoras. Trad. Julián Velarde Lombraña. Oviedo: Pentalfa Ediciones, 1980. p. 25-28

<sup>978</sup> “Algunos incluyeron también a Protágoras de Abdera en el grupo de los filósofos que suprimen el criterio de verdad, ya que sostiene que todas las ocurrencias y opiniones son verdaderas y que la verdad es algo relativo, a causa de que todo lo que aparece a uno o es opinado por él, existe sin más al punto para él. De hecho, él da comienzo a sus “Discursos revolucionarios” con esta declaración: “El hombre es la medida de todas las cosas: de las que existen, de que existen; de las que no existen, de que no existen.” CLEMENTE FERNÁNDEZ, S.I.: Los filósofos antiguos: selección de textos. Madrid: Editorial Católica, 1974. [Protágoras – Sexto Empírico (*Adv. Math.* VII 60 [DK 80 B 1]), p. 46. Y, aún, conforme Sexto Empírico, “Protagoram quoque Abderitauum nonnulli retullerunt in numerum philosophorum qui tollunt id quod indicat: dicit enim omnes phantasias et opiniones esse veras et veritatem esse ex iis quae referuntur ad aliquid, propterea quod quidquid alicui appaerit aut opinioni eius arriserit, statim sit relatum ad illum. In principio igitur operis sui pronuntiavit “offerentium sese mensura omnium rerum est homo eorum quidem quae sunt quod sint, eorum vero quae non sunt quod non sint”. SEXTO EMPÍRICO: Sexti Empirici Opera. 4 v. Recensuit Hermannus Mutschmann. Lipsiae [Leipzig]: in aedibus B. G. Teubneri, 1958-1984. [Adversus Logicus, Libro VII, 60] p.312

hechos, actos y pensamientos del hombre en su entorno.<sup>979</sup> Para abreviar, la ley natural y la ley positiva poseen sus límites (altura: ciencia) y posibilidades (tamaño: prudencia) desde la constitución de la naturaleza humana y desde las acciones del hombre respecto a ella.<sup>980</sup> A saber, “en cuanto a los dioses no puedo saber si ellos existen o no existen ni la forma que tienen, pues muchos son los factores que impiden su conocimiento, entre ellos la oscuridad del tema y la brevedad de la vida humana.”<sup>981</sup>

---

<sup>979</sup> “También Protágoras sostiene que el hombre es la medida de todas las cosas; de las que son, como son; de las que son, como no son, como son; de las que no son, como no son; entendiendo por «medida» el criterio y por «cosas» los objetos; de modo que, virtualmente, afirma que el hombre es el criterio de todos los objetos; de los que no son, como que son; de los que no son, como que no son. Y con ello, admite sólo lo que aparece a cada uno y, de este modo, introduce la relatividad. (...) El hombre resulta ser, de acuerdo con ello, el criterio de los seres: pues todas las cosas que aparecen a los hombres también son, y las que no aparecen a nadie, no son.” SEXTO EMPIRICO: *Hipótiposis pirrónicas*. Trad. Rafael Sartorio Maulini. Madrid: Akal, 1996. [LIBRO I. CAPITULO XXXII. EN QUÉ DIFIERE LA ESCEPSIS DE LA DOCTRINA DE PROTÁGORAS. 217-219] p. 144-145

<sup>980</sup> “El término *métron*, 'medida', ha sido sistemáticamente entendido, en la tradición que inaugura Platón, como 'criterio de verdad' (ver, p.e. texto [1.7]). Parece claro que esta connotación le viene dada, en buena parte al menos, por el propio contexto del TEETETO, que se plantea el saber en relación de un objeto verdadero e infalible; y 'real', es decir, idéntico a sí mismo e inmutable. Se dirá que el contexto 'verdad' venía dado de antemano por el título mismo del libro de Protágoras. Pero esto resulta poco convincente. Como nos sugiere el segundo título dado a la obra, (DISCURSOS) DEMOLEDORES, el texto protagónico debió situar el concepto de 'verdad' en mismas coordenadas semánticas y epistémicas opuestas a las de Parménides y Platón. De modo que, o Platón no había entendido lo que quería decir Protágoras, o simplemente partió de su propio concepto de verdad como de algo indiscutible y redujo a él la 'verdad' de Protágoras. Parece, pues, más adecuado releer el término *métron* en el contexto en que nació, el de la polémica contra el parmenidismo y el de las *téchnai*, muy en especial el de la medicina hipocrática. El criterio o medida consistiría entonces en una escala o paradigma de evaluación para lo conveniente, lo útil, lo adecuado, lo bueno; y tendría su paralelo (...)analógico en el criterio relativo a las variaciones perceptivas de los humanos, según sus estados o disposiciones corporales. Después de todo, el sofista se define a menudo, en su relación al alma del hombre, del mismo modo que lo hace el médico en su relación con el cuerpo. (...) Es este mismo supuesto el que lleva a catalogar el enunciado del 'hombre medida' como radical relativismo epistémico. Platón lo ha reducido todo, de antemano, a un solo registro: el teórico; y es a él al que hay que reconducir a Protágoras, sin detenerse a considerar la posibilidad de que este relativismo no sea "teórico, sino operativo; no se traduce en un escepticismo universal (...); establece, por el contrario, que, si la ciencia y la moral no están fundadas en naturaleza, están fundadas –y suficientemente fundadas- por la operación de los hombres... y por su acuerdo: la convención. Que la distinción entre el bien y el mal sea convencional no significa que el bien y el mal sean indiferentes, sino que nos toca a nosotros establecer la distinción.” SAMARANCH KIRNER, Francisco: *Protágoras y el enunciado del "hombre medida"*. En: *Éndoxa: Series Filosóficas*, n- 5. 1995. Madrid, UNED, pp. 145-169 [en línea] Disponible en [http://espacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Endoxa-19957FFE761E-D6C9-57E1-C688-4C177A497B04&dsID=protagoras\\_enunciado.pdf](http://espacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Endoxa-19957FFE761E-D6C9-57E1-C688-4C177A497B04&dsID=protagoras_enunciado.pdf) [consulta: 12 Diciembre 2009, 18h42]. / p. 165-167

<sup>981</sup> LLANOS, Alfredo: *Los presocráticos y sus fragmentos. Desde los milesios hasta los sofistas del siglo V*. Trad. Hermann Diels. Buenos Aires: Juárez Editor, S.A., 1969. [*Protágoras*, Fragmento 4 (Eusebio, *Praep. Ev.* XIV, 3, 7), p. 268. Y, aún, “Oh! Valerosos jóvenes y viejos!, estáis reunidos discutiendo en público y trayendo a colación a los dioses, sobre los cuales yo, tanto en mis conversaciones como en mis escritos, paso por alto toda afirmación sobre si existen o si no existen... «sobre los dioses no puedo decir ni que existen ni que no existen»... Y Protágoras, el cual decía que en modo alguno podía saber sobre los dioses si existían o no existían, o de qué naturaleza fueran, no parece que tuviera ninguna teoría sobre la naturaleza de los dioses.... O a los que afirman que no se puede saber si existen los dioses o cuál sea su naturaleza.... Dijo que no sabía si los dioses existen, lo que equivale a decir que sabía que no existen... Con respecto a los dioses no puedo conocer ni si existen ni si no existen, ni cuál sea su naturaleza, porque se oponen a este conocimiento muchas

En la medida de lo posible, Orden y ordenamiento se ponen desde la síntesis entre elementos naturales y morales, así que lo jurídico se daría al medio, como relativo y moderado. Kaufmann es partidario de esta versión, así que enseña que “los griegos concibieron el derecho como un orden objetivo divino, como un orden cósmico, cuyas puertas se abren al hombre que se sumerge en él. No solamente se fue extinguendo la creencia de los antiguos dioses, sino también y sobre todo, la creencia en la existencia de un “Ser” divino. Desde de mediado siglo V antes de la Era Cristiana principiaron a aparecer en Grecia varios pensadores, llamados sofistas, no obstante que no integran una Escuela unitaria y que, por lo contrario, muestran hondas diferencias. Como rasgo único, a todos informa la preocupación de resolver los problemas de que se ocuparon con ayuda de una *actitud criticista*. El periodo de los sofistas puede llevar al nombre de Iluminismo griego: “Los *sofistas*, enseñaran no sólo, como en Heráclito, que «todo fluye», sino, aún más, que todo también es relativo. No es el logos sino el hombre la medida de todas las cosas y por cierto el hombre en su naturaleza empírica, no como persona moral.”<sup>982</sup>

Como contraargumento, el relativismo jurídico moderado<sup>983</sup> no sólo se aplica a

---

cosas: la oscuridad del problema y la brevedad de la vida humana. (...)” PROTÁGORAS: Fragmentos y testimonios. Protágoras y Górgias. Trad. José Barrio Gutiérrez. Barcelona: Orbis, 1984. [Doctrina sobre los dioses, 64-69, p. 72-73

<sup>982</sup> KAUFMANN, Arthur: Filosofía del derecho. 2 ed. Trad. Luis Villar Borda y Ana María Montoya. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2002. p. 65

<sup>983</sup> Relativismo jurídico significa que no hay una verdad jurídica universal, sino que verdades jurídicas que se elaboran de acuerdo con los valores concertados desde un contexto específico. No obstante, se dice moderado a la condición de que estas verdades jurídicas se establezcan a partir de un portentoso axioma, es decir, sólo el hombre o, a lo mejor, la persona, es la regla y medida para la constitución del derecho. A saber, “todo relativismo tiene, como acabamos de indicar, una raíz antropológica porque la inexistencia de una verdad objetiva — o la inasequibilidad de la misma, caso de que exista — es una afirmación carente de sentido si no se pone en contacto con la aprehensión subjetiva de la realidad, esto es, con el proceso cognoscitivo del hombre. La unidad que para el conocimiento supone la verdad objetiva, como término de contrastación — pierden valor trascendente las nociones de «verdad» y de «error», que quedan circunscritas al reducto particular y concreto del sujeto cognoscente. Sólo dos posibilidades caben en esta postura: o bien se considera tal sujeto cognoscente como el hombre individual, caso en el cual el pluralismo epistemológico se manifiesta en su más amplia acepción: como el fraccionamiento de la verdad en un conjunto inacabable de opiniones, o bien se entiende la razón humana como algo unitario y genérico, como sujeto cognoscente universal al que se refiere toda la verdad. En general, el primer punto de vista es el mantenido por el relativismo antiguo, mientras que el segundo, más elaborado y depurado, es el propio de las posiciones relativistas que surgen en la filosofía moderna.” FERNÁNDEZ-GALIANO, Antonio: Relativismo gnoseológico y relativismo jurídico. Separata. En: Revista General de Legislación y jurisprudencia, Madrid, Reus, enero de 1968. Aún, “no pueden comprenderse las ideas protagónicas sobre la política, la moral y la estética si no es partiendo del concepto de relativismo. En otras palabras, las reflexiones protagónicas referentes a las cuestiones políticas se enmarcan en un terreno definido por la multiplicidad, la finitud, el conflicto; es el mundo de la historia real, no de la historia inventada o utopía. El relativismo protagórico sobre la moral se desarrolla en el marco de una vieja oposición, la que enfrenta el *νομός* a la *φύσις* y que va tener una decisiva proyección histórica en los debates sobre el fundamento de la moral y del derecho. Las ramificaciones de esta oposición son muy amplias.” PROTÁGORAS DE ABDERA: “Dissoi logoi: textos relativistas”. Trad. José Solana Dueso. Madrid: Ediciones Akal, 1996. p. 56

Protágoras, sino a todos los dichos sofistas. En resumen, la relación entre ley natural y ley positiva se expresa según dos modos. Respecto al primer modo, la ley positiva o convencional está por encima de la ley natural. En cuanto al segundo modo, la ley positiva es la síntesis de la regla de los hombres (costumbres, tradiciones, etc.) y de la regla de los dioses o de lo sobrenatural y lo sobrehumano (creencias, mitos de fundación, etc.). Así que “la enseñanza necesita de dos cosas: aptitudes naturales y ejercitación y es necesario a estudiar desde la juventud.”<sup>984</sup>

En el fondo, si el sentido del mundo y de la vida es dado por el hombre, lo jurídico se constituye desde las cualidades y valoraciones que este dibuja para su existencia, tanto como estatuto como quehacer.<sup>985</sup> La ley natural y la ley positiva no se aportan constituir desde la Justicia, de lo justo o de la cosa justa, sino que desde la conexión de los tres conceptos a través de formas políticas, las cuales contemplan la igualdad (o *Dike*) constante en el hombre ante su humanidad, más allá, pues de la opinión del hombre aislado o de la especie humana.<sup>986</sup>

Por consiguiente, el quehacer de la ley natural ante la ley positiva se debe a la constitución y formas jurídicas desde lo político. En este caso, éste funda su estatuto en la opinión de la “igualdad” de los hombres, o sea, de los hombres reunidos en la asamblea del pueblo, incluso que asamblea del pueblo exprese una opinión distinta.

---

<sup>984</sup> PROTÁGORAS: Fragmentos y testimonios. Protágoras y Górgias. Trad. José Barrio Gutiérrez. Barcelona: Orbis, 1984. [Doctrina sobre la educación, Fragmento 77 (Anecd. Par. I., 171)], p.74

<sup>985</sup> “Toda filosofía de Protágoras está basada en una concepción heraclíteica de la realidad del ser. En oposición a Parménides, sostendrá, junto con el filósofo de Éfeso, la pluralidad y la movilidad del ser. En esta concepción de la realidad y del conocimiento de ésta, se basará la famosa teoría del “homo mensura”. **El ser es fluyente; el alma “no es otra cosa que sensaciones” que, por su propia naturaleza, y en virtud de la pluralidad de disposiciones naturales dadas en cada hombre, son también fluyentes y movedizas. Si el conocimiento es la conjunción del sujeto con el objeto, es necesario admitir que, si tanto el primero como el segundo son cambiantes, su producto tendrá que serlo. De ahí que el conocimiento no puede ser universal y necesario para cada uno y todos los hombres, sino individualizado en cada uno de ellos sin que pueda haber ninguna comunidad cognoscitiva.** Por ello “el hombre es la medida de todas las cosas”, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son.” [letra negrita añadida] PROTÁGORAS: Fragmentos y testimonios. Protágoras y Górgias. Trad. José Barrio Gutiérrez. Barcelona: Orbis, 1984. p. 18

<sup>986</sup> “*Ideas fundamentales...* distinción entre **lo que es justo por naturaleza o justo natural** (*physei dikaion*) y **lo que es justo por ley o justo legal** (*nomoi dikaion*). Por justo (*dikaion*) entendieron *lo conforme, lo ajustado* a la naturaleza (*physis*) y a la legalidad vigente o ley establecida en y por la comunidad política (*nómos*). Dicho de otro modo, la Justicia era para ellos el orden conforme a una y otra; todo ello acompañado por una concepción muy poco depurada de la Justicia, de acuerdo con el mediocre pensamiento moral de los sofistas. (...) los términos de la citada división aparecían contrapuestos, los usaron sobre todo para poner de relieve que el orden establecido por las leyes de la ciudad no se ajustaba al orden establecido por la naturaleza; Antifón llegó a decir que la mayor parte de lo que estaba determinado como justo por ley era contrario a la naturaleza... Esta contraposición iba unida a la idea de que el hombre debiera actuar conforme la naturaleza; el *nómos*, que es artificial, debe ceder ante la *physis* o naturaleza.” [letra negrita añadida] HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 45

Evidente, entonces, que el vínculo entre filosofía y derecho no está en la Justicia, sino en lo político, así que, tampoco el vínculo entre ley natural y ley positiva se hace por lo justo y la cosa justa.<sup>987</sup> En realidad, conforme el mito de *Teeteto*,<sup>988</sup> más uno de sus argumentos, la concepción de *Dike* se pone relativa, es decir, se trata de un bien común a todos los hombres “iguales”.

Mirando así las cosas, la condición existencial de igualdad no permite que se deduzca, incondicional, la conformación de las normas jurídicas desde el arbitrio humano, si éste no se apoye, en equilibrio, en los sentidos de lo justo, desde la Justicia.

---

<sup>987</sup> “La Justicia o armonía que enseñaron la mayoría de los sofistas era una armonía entre hechos y fuerzas — es justo que el más fuerte domine al más débil, por ejemplo —, no propiamente entre realidades de orden moral. Cuando hablaban en término de *deber ser* se referían a menudo a situaciones de hecho que en su opinión no correspondían a la correlación natural entre fuerzas o realidades fácticas según la medida propia de esa correlación; exponían en lenguaje moral — generalmente mediante un juego de palabras — lo que hubiese requerido una exposición en lenguaje de puros hechos. Bastantes sofistas fueron típicos representantes — algunos con una notable dosis de cinismo — de una de las plagas recidivas que ha padecido la teoría del derecho natural: la falacia naturalista, que consiste en elevar indebidamente lo que es a la categoría de lo que *debe ser*; o dicho de otro modo, consiste en el incorrecto traslado de los hechos al plano de las reglas de lo moral y de lo justo.” HERVADA, Javier: *Historia de la ciencia del derecho natural*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 45

<sup>988</sup> “No otra es, de hecho, la interpretación ontológica que subyace a dos de los textos de Aristóteles que más habitualmente se citan en relación a Protágoras y su enunciado del 'hombre medida'. El primero, procedente del libro Gamma de la metafísica, parte directamente de la asimilación del sesgo subjetivo de las impresiones con la atribución de los opuestos a las mismas cosas: “además, si todas las proposiciones contradictorias relativas a un mismo objeto son verdaderas al mismo tiempo, es evidente que todo será uno. Serán una misma cosa la trirreme, el muro y el hombre sí, a propósito de cualquier objeto, se puede bien afinar, bien negar, lo que uno quiera, como se ven forzados a admitir los que sostienen el razonamiento de Protágoras...” (4, 1007 b 18 ss.)\*. El otro texto, uno de los tres que citan el enunciado de forma directa, procede de la misma metafísica, libro Kappa: “Protágoras dice que 'el hombre es la medida de todas las cosas'; con ello no quiere decir otra cosa sino que lo que se muestra a cada uno es el ser en su solidez. (...) el Teeteto -de forma aporética, por cierto-. En ese contexto, el enunciado del 'hombre medida' será considerado como un criterio universal de verdad, un criterio evidentemente insostenible dentro de los parámetros en que se plantea la cuestión: el criterio se anula a sí mismo. Esa autoanulación del enunciado es uno de los temas mayores de la polémica. Está ya claramente en Platón: aparece en el Eutidemo -texto [1.5]- y de múltiples maneras en el Teeteto: si toda opinión es verdadera, también lo será la de que hay opiniones falsas (170 a-171 d); y en la forma derivada que deja sin contenido la profesión ... misma del sofista: si toda opinión es verdadera -para cada uno la suya-, ¿qué es lo que puede enseñar Protágoras? (161 d-e); tal doctrina, en efecto, “hace a todo el mundo autosuficiente en lo que a inteligencia se refiere” (169 d), de modo que toda enseñanza es superflua. De ahí pasará a Aristóteles, en especial en el contexto de su justificación del principio de no contradicción, en MET. Gamma, haciendo a Protágoras reo de lesa no contradicción por no avenirse a su postulado de la absoluta univocidad -a menos que la 'decisión de sentido' que se exige en todo modo de hablar no suponga ya postular el propio principio”. Y lo encontramos perpetuado en Sexto Empírico, tal como podemos leer, p.e. en el texto [1.4]. Sin embargo, hay algo, a través de la extensa discusión del Teeteto, que deja insatisfecho al lector. ¿Se sigue esa conclusión de lo que realmente pudo decir Protágoras, o es más bien consecuencia de la forma en que se le hace decir lo que supuestamente dice?” SAMARANCH KIRNER, Francisco: *Protágoras y el enunciado del “hombre medida”*. En: *Éndoxa: Series Filosóficas*, n- 5. 1995. Madrid, UNED, pp. 145-169 [en línea] Disponible en [http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Endoxa-19957FFE761E-D6C9-57E1-C688-4C177A497B04&dslID=protogoras\\_enunciado.pdf](http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Endoxa-19957FFE761E-D6C9-57E1-C688-4C177A497B04&dslID=protogoras_enunciado.pdf) [consulta: 12 Diciembre 2009, 18h42]. p.155-156

Mejor dicho, sobre los contenidos de esta Justicia, de lo justo y de la naturaleza de la cosa, aunque se acople al patrón de uno u otro, es cierto que nada se puede deducir de antemano.

En verdad, lo único sobre la Justicia y lo justo es que se trata de una norma unánimemente aceptada y, luego, hace falta que el choque de las ideas en la asamblea del pueblo de cada comunidad, determina las reglas y parámetros normativos vigentes, que, a su turno, se la resguarde.

Al fin y al cabo, el sentido de Derecho Natural no se funda en lo divino tampoco se fundamenta en el derecho positivo, aunque éste sea su máxima expresión. Lo político es la clave de bóveda respecto lo jurídico, así que toda la conformación iusfilosófica es permitida, incluso, contra el sentido de la naturaleza preformada patrón social y político de antemano.

Para ilustrar, Górgias, Trasímaco y Calicles<sup>989</sup> — contemporáneos de Protágoras —, fundamentan la línea de sus discursos iusfilosóficos en la duda sobre los preceptos orientadores de la *Dike* ante el juego de fuerzas y hechos de la experiencia humana. En suma, además de poner la altura y el tamaño del ordenamiento jurídico de acuerdo con lo político, saca de ahí, el sentido de guerra y lucha para justificarlo válido y vigente. Es decir, si el derecho se funda en la inteligencia del hombre, en conformación política, también se da el requerimiento

---

<sup>989</sup> “(...) Calicles recommends being just, while at the same time substituting one notion of justice for another, Thrasymachus holds that there is only one notion of justice, but also that justice is to be avoided, not pursued. Another difference between Thrasymachus and Calicles is that Thrasymachus drops Calicles’ interpretation of one’s advantage as the unrestrained fulfillment of one’s desires. Thrasymachus’ position is thus more general than Calicles’ and it cannot be refuted just by attacking hedonism. It raises sharply the question of why anyone should be just rather than to our own. More generally, it challenges us to consider why we should care about anyone else and whether we have any social responsibilities and obligations. Moreover, since it is put generally in terms of our interests or advantage, it calls for an answer to the question of what our interests and advantage really are — since like Thrasymachus’ fallible rulers, we too may make mistakes in thinking that something is to our advantage. In addition, analogous questions arise in the political sphere. (...) Antiphon, Calicles, and Thrasymachus mount an impressive attack against justice and against the prescriptions of NOMOS in general. The attack is based on the claim that PHYSIS calls for each of us to pursue our own interests and advantage, and where NOMOS conflicts with PHYSIS (which is usually the case) and so tells us to act against our own interests and to our disadvantage, we should follow PHYSIS rather than NOMOS — whenever we can get away without being observed (Antiphon), or if we are sufficiently clever to see through the sham of NOMOS and sufficiently strong to have our own (Calicles), or if we are sensible and pursue ARETE and happiness (Thrasymachus).” MCKIRAHAN, Richard D.: Philosophy before Socrates: an introduction with texts and commentary. Indiana: Hackett Publishing, 1994. [19. The Nomos-Physis Debate] p.399. Y, aún, Véase: LA REPUBLICA, O DE LA JUSTICIA, 334d-344c/ 448b-492c, PLATÓN: Obras completas. Trad. Maria Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, Maria Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990.



que se funde en el más fuerte, lo que designa una posición iusfilosófica relativa y radical — “el derecho no es otra cosa sino “lo que conviene el más fuerte.”<sup>990</sup>

Bajo acepción amplia, el racionamiento sofista es hecho por contrastes, lo que no significa sostener que se ha hecho la separación de lo natural y lo legal, así que «lo fáctico y lo permanente», lo artificial o lo convencional y variable. El universo moral toma una anchura por encima del universo místico y cosmológico antes nunca sentido. La libertad del hombre, por supuesto, se pone por encima del aspecto de la naturaleza y sus consecuencias.

Desde ahí, la búsqueda por constancias puras y absolutas que involucran una verdad bajo las mismas características es oscuridad (y no sustituida) por el esfuerzo de conocimiento de las cosas humanas — “(...) la idea de la contraposición entre lo inmutable y lo históricamente variable en el Derecho nace con la distinción sofística entre *physis* y *nomos*, y, con ello, por consiguiente tanto la idea de un Derecho “natural” como la de pluralidad de los *nomos* políticos (de las polis) y su validez relativa. A una tal distinción pudo llegar la sofística al centrar su reflexión, más que sobre el ser en general, sobre el hombre y su existencia concreta, y al formularse, no tanto la pregunta del ser, cuanto la pregunta sobre lo que debe ser.”<sup>991</sup>

Sin embargo, el concepto del más fuerte es conforme la naturaleza que lo político — y no se debe al mito de la separación entre *physis* y *nomos*, como aporta el historicismo secular moderno<sup>992</sup> — y, luego, lo jurídico, se ejercita hacia su mínima armonía y concordia de funcionamiento. Por lo dicho, se coaduna el dicho

---

<sup>990</sup> “(...) según comprobarás al instante... lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte.” PLATÓN: Obras completas. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [LA REPUBLICA, O DE LA JUSTICIA, 338c], p. 672

<sup>991</sup> RODRÍGUEZ MOLINERO, Marcelino: Derecho natural e Historia en el pensamiento europeo contemporáneo. Madrid: Revista de Derecho Privado, 1973. p. 30-31

<sup>992</sup> El mito del más fuerte por la separación entre *physis* y *nomos* se fundamenta en “*La República o de la Justicia*.” Trasímaco asemeja lo justo como lo que conviene al más fuerte, así que el establecimiento de las leyes demuestra quién son los que mandan y, desde ahí, lo que es justo para ellos, cuya violación genera castigos. Se trata de la concepción de que las leyes humanas son instrumentos de maniobra de la oligarquía dominante. Cacicles, en el diálogo, toma en serio que las leyes son utilizadas por una mayoría mediocre como objeto de dominación de los hombres fuertes que, en verdad, es lo que están «naturalmente» volcados a dominar los restantes. Tanto Trasímaco como Cacicles, exponen, por lo tanto, la contraposición entre «leyes humanas» y «leyes naturales». En resumen, para Cacicles el derecho es para los débiles. Para Trasímaco, el derecho es para los fuertes. De todas formas, aquí es que se establece, al menos de manera clara, la oposición entre «*physis*» y «*nomos*» que, entonces, engendrará la fundación de la relación entre «filosofía» y «derecho» hasta lo contemporáneo.” PLATÓN: Obras completas. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [LA REPUBLICA, O DE LA JUSTICIA, 336e-354c, Livro I], p. 672

mito de Prometeo, respecto al quehacer y, luego, el mito de Teeteto, respecto al estatuto, en torno a lo jurídico, así que la síntesis entre ambos es disposición política.<sup>993</sup>

Desde el mismo sentido, Trasímaco incrementa el derecho de lo más fuerte no condición de resignación del hecho que los más fuertes deben satisfacer sus intereses de acuerdo con sus conveniencias, así que a los dichos inferiores, cabe obediencia y resignación. O sea, la regla de lo natural exige que cada hombre contribuya para la integración de toda ciudad, así que superior o inferior es una condición moral de discrimen entre seres que, distintos en su capacidad, son iguales en sus designios respecto a conservar el buen funcionamiento de lo político, es decir, de la ciudad.<sup>994</sup>

A propósito, Calicles, a su turno, comprende que la ley del más fuerte debe justificarse en lo político, así que es fundamento de las leyes escritas del gobierno, o sea, la regla de lo natural es la condición moral de obedecer las leyes de la ciudad, como se obedeciera, luego, a sí mismo.<sup>995</sup>

---

<sup>993</sup> “Si pasamos ahora al campo de la política, afirmaremos igualmente que todas las cosas hermosas y vergonzosas, justas e injustas, piadosas o no, que cada ciudad estima y juzga legítimas para sí, constituyen una verdad para ella. En estas cosas, no podrá aducirse nunca la superioridad de un individuo sobre otro o de una ciudad sobre otra; pero en lo que respecta a la utilidad o no utilidad de las leyes que cada ciudad se da, aquí sí que brillará el acuerdo para establecer la diferencia entre la adopción de uno u otro consejo, o de una u otra opinión con relación a la verdad. Haría falta mucho atrevimiento para decir que lo que cada ciudad cree útil para sí, lo será realmente y a todo evento... la opinión de la comunidad se tiene como verdadera en tanto así lo parezca y durante el tiempo que lo parezca. Todos aquellos que no admite de modo absoluto la tesis de Protágoras llevan su sabiduría por un camino semejante.” PLATÓN: Obras completas. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [TEETETO, O DE LA CIENCIA, 171 d], p. 913

<sup>994</sup> “(...) Dices que lo justo es lo que conviene al más fuerte ¿Y qué quieres decir con esto, Trasímaco? No querrás decir, por ejemplo, que si Polidamante, el campeón de lucha, es más fuerte que nosotros y a él le conviene comer carne de vaca para sostener su cuerpo, ese mismo alimento será también conveniente y, a la vez, justo para nosotros, que somos inferiores a él (...) Por tanto, cada Gobierno establece las leyes según lo que a él conviene: la democracia, de manera democrática; la tiranía, tiránicamente, y así todos los demás. Una vez establecidas estas leyes, declaran que es justo para los gobernados lo que solo a los que mandan conviene, y al que de esto se aparta lo castigan como contraventor de las leyes y de la Justicia. **Lo que digo, mi buen amigo, es lo que conviene para el que detenga el poder, o lo que es lo mismo, para el que manda; de modo que para todo hombre que discurre rectamente, lo justo es siempre lo mismo: lo que conviene al más fuerte.**” [letra negrita añadida] PLATÓN: Obras completas. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [LA REPUBLICA, O DE LA JUSTICIA, 338c-339 e], p. 673

<sup>995</sup> “La Justicia consiste en no transgredir las leyes del estado del que se es ciudadano. El hombre obtendrá el mayor provecho sí, en presencia de testigos, tiene en alta estima la ley, pero, si no tiene testigos, a los mandamientos de la naturaleza. Pues las disposiciones de la ley son estatuidas, esto es, son artificiales., las de la naturaleza son necesarias; las de las leyes son convencionales, quiere decir, no son efectos de la evolución natural, las de la naturaleza no son convenciones, sino efectos de la evolución natural. Por tanto, el transgresor de los mandamientos legales queda sin castigo y sin infamia si los que participaron en la convención creadora de la ley, no se dan cuenta del hecho; pero si lo están observando, entonces no. En cambio, el que por medio de la violencia transgreda un mandamiento surgido de la naturaleza, aun cuando no sea descubierto por

Y, Gorgias, al fin y al cabo, juzga al derecho positivo con la medida de la naturaleza, a pesar de su contenido y dirección que, por obvio, se delinea por lo político ya positivado.<sup>996</sup>

Hace falta demostrar que todas estas consideraciones se justifican en el hecho de que lo político es conforme la unidad o humanidad, cuyo contenido y dirección depende de la naturaleza humana que, social y política, se conforme en torno al sentido de Justicia, de lo justo y de la naturaleza de la cosa justa, aunque haya discordias entre ellas: “Lo que la voluntad común le parece justo y bueno lo es efectivamente, siempre que la voluntad común permanezca estable en este punto y que cada ciudadano se sienta obligado a respetar esta voluntad común. La autoridad pública es, por consiguiente, la fuente de la moral y de la ley. No hay,

---

persona alguna, no obtendrá ninguna ventaja y en el supuesto de que todos los hombres lo hubiesen observado, no por ello percibirá ninguna desventaja. Pues la desventaja no depende en caso de las simples opiniones, sino de la realidad misma. La consideración de estas cosas es indispensable, porque la mayoría de las normas legales son contrarias a la naturaleza. Hay leyes que determinan lo que deben ver nuestros ojos y escuchar nuestros oídos y lo que está prohibido, o lo que nuestros labios pueden decir y lo que deben callar, o lo que han de hacer nuestras manos y donde deben caminar nuestros pies y, para nuestro interior, lo que podemos anhelar y lo que no nos es permitido. Así, las prohibiciones de la ley no son tan amistosas hacia la naturaleza como sus mandamientos. Pero la vida proviene de la naturaleza, al igual que la muerte; la vida proviene de las cosas que son tolerables, la muerte de las que no lo son. Lo que proviene de la ley es solamente una cadena para la naturaleza, en tanto lo que ésta ordena es libre.” [letra negrita añadida] MENZEL, Adolf: Calicles. Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte. Trad. Mario de la Cueva. México: UNAM, 1964. p. 79-80

<sup>996</sup> “Efectivamente, por naturaleza, todo lo que es peor es también más feo, como, por ejemplo, el sufrir la injusticia, mientras que por ley es más feo cometerla. Ni siquiera puede decirse que el ser víctima de ello sea propio de un hombre auténtico; antes al contrario, lo es de algún esclavo para quien es mejor morir que vivir, de un ser que, aun agraviado y ultrajado, no es capaz él mismo de prestarse auxilio ni de socorrer a una persona de su afecto. En mi opinión, son los hombres débiles y la masa los que establecen las leyes. **Para sí mismos, para su propia utilidad, implantan leyes, prodigan alabanzas y censuras: quieren atemorizar a los que son más fuertes que ellos, a los que está capacitados para tener más, y, para evitar esto, dicen que es feo e injusto poseer más y que la injusticia consiste en tratar de conseguir más cosas que los demás. Pues, en mi opinión, consideran una felicidad el tener lo mismo, siendo inferiores. Ahí tienes la razón por la cual se dice, apoyándose en la ley, que procurar poseer más que la mayoría es injusto y feo, y a eso dan el nombre de injusticia. Pero, a mi entender, la misma naturaleza demuestra que es justo que el que vale más tenga más que su inferior, y el más capaz que el más incapaz.** Y manifiesta que esto es así el hecho de que en un sinnúmero de casos, tanto en los animales como en el conjunto de hombres que integra una ciudad cualquiera y en las razas humanas, haya quedado discernido lo justo como la autoridad del fuerte sobre el débil, la mayor posesión de bienes de aquel frente a la menor de este. (...) ellos obran así de acuerdo con la naturaleza de lo justo, aunque sin duda no con arreglo a aquella ley que nosotros establecemos en nuestro deseo de modelar a quienes son los mejores y los más fuertes de nosotros, a los cuales cogemos cuando son aún pequeños, cual si de leones se tratase, y no hacemos sino encantarlos y hechizarlos cuando, para esclavizarlos, decimos que todos debemos tener lo mismo y que ahí radica lo bello y lo justo. (...) **Y me parece que Píndaro manifiesta lo que estoy diciendo en el canto que dice: «La ley, reina de todos los mortales e inmortales. Ella los conduce con irresistible brazo, justificando la mayor violencia: lo infiero de los trabajos de Heracles, puesto que sin pagarla...»... es cosa naturalmente justa que las vacas y todos los restantes bienes de los débiles e inferiores pasen a ser del más hábil al más fuerte.**” [letra negrita añadida] PLATÓN: Obras completas. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [GORGIAS, O DE LA RETORICA, 483-484a], p. 383

pues, ni ley general ni Justicia absoluta, pero la decisión tomada en común vincula absolutamente a la minoría. Esta decisión tomada en común supone en primer término en el hombre una disposición natural para vivir como ciudadano y para tener un sentimiento de Justicia, pero supone además, una educación política, cívica, emprendida desde la juventud y que ejercita el sentido innato de Justicia, pues en todo ciudadano se supone la capacidad política.<sup>997</sup>

Aún sobre la fundación y fundamentación de lo jurídico más allá de la Justicia, de lo justo y de la naturaleza de la cosa justa, vale citar Antifón<sup>998</sup>, Licofón, Alcidas.

En líneas generales, los tres sostienen que no hace falta que la ley positiva esté en concordia con la ley natural, a pesar de su contenido y tradición política.

En regla, Antifón, llevándose en cuenta las diferencias entre los helenos y los bárbaros<sup>999</sup>, inicia su argumento bajo la noción de que erróneo identificar al derecho

---

<sup>997</sup> ELLUL, Jacques: Historia de las instituciones de la Antigüedad: instituciones griegas, romanas bizantinas y francas. Trad. F. Tomás y Valiente. Madrid: Aguilar, 1970. p. 77

<sup>998</sup> "Most the things that are according to the laws (NOMOI) are at war with nature." This statement, which is emblematic of much of the NOMOS-PHYSIS debate, occurs in the middle of a long fragment of Antiphon, which brings out the contrast between NOMOS and PHYSIS in several ways as he subverts the NOMOI of a state, arguing that it is most advantageous to follow the prescriptions of PHYSIS whenever we can get away with it... could exploit the naturally advantageous and disadvantageous to the point where people would maximize their natural advantage and minimize their natural disadvantage by following NOMOS. NOMOS does not prevent harm from being done, but only comes into play after the fact. Even then it is no guarantee. When a case comes to court, the victim has no particular advantage over the wrongdoer, since what wins the case is not truth but persuasion. Antiphon is possibly the earliest advocate of hedonism in Greek philosophy. He distinguishes what is advantageous according to PHYSIS from what is so according to NOMOS; says that what is truly (i. e., presumably, according to PHYSIS) advantageous is beneficial, not harmful; and seems to identify things that give joy and are pleasant with what is advantageous according to PHYSIS, and things that cause distress and are painful with what causes harm and is therefore, presumably, disadvantageous according to PHYSIS. Things that result in death are disadvantageous, and things that result in living are advantageous. **This position is not well worked out and Antiphon's remarks raise many questions and seem open to several serious objections. However, his treatment contains features that are important in the history of moral philosophy. The move to ground the concept of advantage in PHYSIS amounts to attempt to provide a naturalistic basis for ethics**, and the identification of life and death as standards for judging advantage and disadvantage has the effect of offering objective criteria for ethical judgments." MCKIRAHAN, Richard D.: Philosophy before Socrates: an introduction with texts and commentary. Indiana: Hackett Publishing, 1994. [19. The Nomos-Physis Debate] p. 394; 396

<sup>999</sup> (...) trasfondo económico que revela las contradicciones sociales y las luchas de clase que impulsan el progreso de la especulación filosófica y científica. El problema de los sofistas es uno de los más apasionantes de la historia intelectual de Grecia. Este conjunto de brillantes individualidades... de mitad profesores y mitad periodistas, aparición en Atenas a mediados del siglo quinto de la era antigua, durante el dominio político de Pericles, amigo personal de Protágoras, el más célebre de estos representantes del nuevo estilo de pensamiento. Estos hombres, originarios de los puntos más distantes de la comunidad helénica no constituyen, a pesar de algunos rasgos psicológicos comunes y de una actitud mental que anticipa las firmes líneas del humanismo clásico, una escuela o un movimiento que actúa con designios determinados de antemano. **Son, en primer término, el producto de una evolución política, económica y social que venía presionando fuertemente sobre las estructuras del viejo orden, condenado a desaparecer. (...) abrieron nuevos rumbos a la cultura griega y descubrieron territorios inéditos en la vida del espíritu, casi no hay historia**

positivo con aquello que es útil por naturaleza, puesto que la ley positiva está en contradicción con el naturalmente útil, así que la dicha superioridad de la ley natural sobre la positiva, de hecho, consiste en que la violación de esta conlleva a la sanción y, al contrario, de la natural, a otras consecuencias dañinas<sup>1000</sup> — la regla de lo moral no significa acuerdo mínimo con lo natural, sino que todo lo contrario. La libertad y voluntad del hombre concentradas en su extensión y desarrollo no se condiciona a las raíces de un dicho sobrenatural o sobrehumano, ambos en concordia con lo natural y lo moral, pues que la utilidad desde lo político no se funda tampoco se fundamenta en tales enunciados.<sup>1001</sup>

De todas formas, no se debe olvidar que la condición de la dimensión humana permite crear lo natural a través de lo moral y, luego, de lo jurídico. Así que antes del análisis de qué es natural y moral y, luego, jurídico, hace falta identificar que especie de “naturaleza” se queda referida.

---

de la filosofía que no se sume al coro que, escudado en la autoridad de Platón, injuria la memoria de estos auténticos voceros del progreso y la civilización. Hegel, a quien entre otros aportes se le debe el tratamiento rigurosamente científico y dialéctico de la historia de la filosofía, fue tal vez el primero en adjudicar a los sofistas el verdadero lugar que les corresponde como creadores de formas culturales reveladoras de una profunda raíz humanista, en las que se resume la crisis del mundo antiguo y con ayuda de las cuales se logra su superación. “Los sofistas son los maestros de Grecia — sostiene Hegel — gracias a los cuales pudo surgir en ésta una cultura; en tal sentido vinieron a sustituir a los poetas y a las rapsodas, que habían sido anteriormente los verdaderos pedagogos.” [letra negrita añadida] LLANOS, Alfredo: Los presocráticos y sus fragmentos. Desde los milesios hasta los sofistas del siglo V. Trad. Hermann Diels. Buenos Aires: Juárez Editor, S.A., 1969. p. 52

<sup>1000</sup> “Ciertamente, una sentencia por homicidio, incluso si no ha sido dictaminada con rectitud, es más poderosa que la justicia y que la verdad. Es necesario, pues, si es que llegáis a votar en mi contra, aun sin ser el asesino ni tener complicidad alguna con los hechos, que me atenga a la sentencia y a la ley. Porque nadie osaría ni violar una sentencia, una vez dictada, porque tuviera en su fuero interno la confianza de no estar involucrado, ni dejar de atenerse a la ley aun sabiendo a conciencia que había cometido semejante acción. Por fuerza hay que ceder ante la sentencia a despecho de la verdad, y aun ante la verdad misma, sobre todo si no hay quien tome venganza. Por estas mismas razones, tanto las leyes como los juramentos de una parte y otra, así como los sacrificios rituales y las admoniciones previas y, en fin, todo lo demás que se produce a raíz de las causas por homicidio, son muy diferentes en las causas por otros cargos porque también los hechos mismo, en relación con los cuales están los riesgos, es de la mayor importancia el conocerlos con rectitud. No sólo porque una sentencia recta supone una venganza para quien ha sido objeto de injusticia, sino también porque si es votado como asesino quien no sea culpable se produce un delito y un crimen de impiedad tanto para co los dioses como para con las leyes.” ANTIFONTE; ANDÓCIDES: Discursos y fragmentos. Trad. Jordi Redondo Sánchez. Madrid: Gredos, 1991. [Sobre el asesinato de Herodes. Testigos. 87-88] p.125-126

<sup>1001</sup> En resumen, “(...) dado que lo normal y lo natural en un juego de fuerzas físicas es que el hombre más fuerte domine al más débil. Como de hecho esto no se da siempre, porque los hombres no se rigen por la fuerza sino por la ley — gobierna quien legalmente está instituido, aunque haya otros que tengan la fuerza suficiente para conquistar el poder —, la ley humana representaría una distorsión, de modo que, cuando de hecho alguien consiguiese imponerse por la fuerza, se habría restablecido la ley de la naturaleza, puesto que lo que está en el plano fáctico — el juego de fuerzas — es lo que debe ser. Lo que ya es — la fuerza se impone — es ley, deber-ser, esto es, los hombres deben ajustarse a ello.” HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 52

En las mismas condiciones, el universo del ser y del deber ser están abrigados tanto en el sentido de lo sobrenatural y natural cuanto de lo sobrehumano y lo humano.

En efecto, los sentidos del dicho Derecho Natural pueden ser fundados y fundamentos por convención. Si lo natural no sirve a las exigencias de lo político, a la vez que éste ha sido el regalo de Zeus a los hombres, — es decir, según el discurso humano; más tarde, la versión secular moderno —, la tarea de los hombres es evolucionar la especie humana, desde el modo cosmopolita hacia la Civilización terrenal: las leyes se ajustan a los hombres, no lo contrario.

Por consecuencia, “la condición para hacer una valoración social es simplemente no-tuista; el no-tuista no se interesa en absoluto por los intereses de aquellos con los cuales entre en interacción. La oposición a la convención moral que manifiesta el hombre natural no supone un conflicto entre normas morales o sociales diferentes, como interpreta Macintyre cuando afirma que la apelación sofista al punto de vista del *agathos* socava la moral de la *polis*. Antes bien, la oposición está implícita en la idea de que el carácter social es una cuestión de convención, de modo tal que lo que se revela cuando se eliminan todas las prácticas e instituciones sociales, es un ser asocial en sus motivaciones y no tuista en sus valores. MacIntyre pretende que “los sofistas... no supieron distinguir... la diferencia entre el concepto de un hombre que permanece fuera de las convenciones de un determinado orden social y desde allí las cuestiona, y el concepto de un hombre que se mantiene fuera de la vida social como tal... Pero, en realidad, los sofistas captaron, por primera vez en el pensamiento humano, el punto de vista de una persona que se mantiene fuera de la vida social, sino en sus motivaciones, en el sentido de poder considerar la sociedad como un mero instrumento para alcanzar los objetivos que no necesitan de la vida social para ser formulados.”<sup>1002</sup>

Para abreviar, la condición política del hombre, aunque sea una condicional natural, es tan natural que se lo permite contradecir a su existencia dicha natural, desde sus valores concertados de acuerdo con su convicción particular o general. Así que el hombre es tan naturalmente político que, incluso, puede no ser social, así que esto no se lo resigna, al menos, divino o más profano.

Ahora bien, como última citación, vale traer a la colación los cínicos y cirenaicos, los cuales suelen ser apuntados como precursores de formas modernas del individualismo, en especial la despreocupación por los asuntos colectivos a favor

---

<sup>1002</sup> GAUTHIER, David Peter: La moral por acuerdo. Trad. A. Bixo. Barcelona. Gedisa, 1994. p. 407-408

del interés por lo individual, además de las propuestas de apartamiento a la vida privada que, en versión, hedonista, hicieron los cirenaicos y, en versión ascética, los cínicos.<sup>1003</sup>

Respecto a los cínicos<sup>1004</sup>, las convenciones sociales, incluso el derecho, son artificios y, como tales, deben ser despreciados. La ley natural es el guión de la vida y de la orden, así que se debe buscarla a todo coste. La concepción de naturaleza, es la naturaleza humana, sobre todo la biológica, que apunta los impulsos del hombre como su guión de vida, así que sólo la naturaleza ofrece el buen gobierno y, claro, el derecho tal cual positivado, nunca se la encapa. En cuanto los cirenaicos, — la «Escuela cirenaica», oriunda de la ciudad de Cirene. El fundador de la escuela es Aristipo (435-360) — la posición es que aunque el Estado y su derecho sean artificios para facilitar la mínima convivencia entre los hombres, toda esta arquitectura, sobre todo las instituciones, deben fundarse y fundamentarse desde la «*physis*», así que se establecen necesarios haber límites y posibilidades para el derecho positivo, al lado de la acción transparente del Estado, con el objeto de que, al final, el derecho no se quede instrumento en las manos de los que detienen el poder.<sup>1005</sup>

En otro caso, el sentido de Naturaleza está en todos los mortales e inmortales, así que cabe al hombre cumplir su tarea de expandir su dimensión moral y natural, desde la fundación y fundamentación de sus propias convenciones. La causa es

---

<sup>1003</sup> VERDROSS, Alfred: La filosofía del derecho del mundo occidental: visión panorámica de los fundamentos y principales problemas. 2 ed. Trad. Mario de la Cueva. México: Universidad Nacional Autónoma del México, 1983. p. 23

<sup>1004</sup> “Los cínicos gustaban de señalar a Antístenes (444-370 a. de C.) como el fundador de la escuela por haber sido discípulo directo de Sócrates con lo que daban lustre a sus orígenes, pero lo cierto es que el padre del cinismo fue realmente Diógenes, de Sínope (421-323 a. de C.). Los cínicos revieron ese nombre porque acostumbraron a reunirse en un lugar conocido como el *Kynosargés*..., pero a la vez, «cínico» quiere decir «perruno», propio de los perros, y a ellos mismos no les disgustaba el apelativo, puesto que se recreaban en vivir «como los perros»: sin hogar, sin patria, vagabundeando de acá para allá, desaseados y miserables, siempre en actitud de protesta contra los convencionalismos de la sociedad que los rodeaba. Sin duda, quisieron imitar la modestia de la vida de calidad, en la chocarrería, en la desvergüenza con que actuaban, lo cual hizo que el adjetivo «cínico» adquiriera el contenido peyorativo que tiene hoy. En cuanto a su intencionada extravagancia, baste recordar la conocida anécdota de Diógenes, que, cuando más lucha el sol, salía del tonel que le servía de vivienda para recorrer las calles de Atenas con una linterna encendida, asegurando que «buscaba un hombre», frase en la que había una clara y mordaz alusión despectiva hacia sus conciudadanos.” FERNÁNDEZ-GALIANO, Antonio: Introducción a la filosofía del derecho. Madrid: Revista de Derecho Privado, 1963. p. 114

<sup>1005</sup> “(...) la ética de los cínicos, cirenaicos y estoicos, que sitúa en el centro del problema la autarquía ética se convertiría desde este punto de vista en el verdadero apogeo de la historia de la filosofía ética.” JAEGER, Werner: Paideia: los ideales de la cultura griega. Trad. Joaquín Xirau y Wenceslea Roces. México: Fondo de la Cultura Económica, 1957. p. 434

que aporta él libertad y disposición para perseguir lo que sea más útil para la ciudad y, luego, lo político bien arreglado, resulta igualmente bien lo individual.

En esencia, si los hombres son todos iguales por naturaleza (*Themis*), hay que se reconocer las diferencias de sus condiciones convencionales, justamente para que esta verdad de cada naturaleza sea mantenida incólume (*Dike*), lo que sólo es posible a través de lo político, una herramienta dada al hombre como segmento de su condición mezcla divina y profana.

Desde entonces, desde el problema iusfilosófico en torno a lo político, los sofistas son filósofos que buscan los sentidos de la vida del hombre ante al sentido de humanidad clavado por los valores de las narrativas de Homero<sup>1006</sup> y Hesiodo. Éstas dos narrativas, en realidad, son la transcripción de la expectativa y perspectiva de idiosincrasias de una época, dicha antigua.

En principio, Filosofía y Derecho, poco a poco, son tratadas como materia atrapada a lo político: definir lo natural significa definir lo moral, así que, aunque que ambos se mantengan en franca discordia, esta sólo se da en el ámbito epistemológico, nunca metafísico.

A modo de ejemplo, Antifón<sup>1007</sup>, a pesar de tomar en serio la proposición de que los hombres son iguales por naturaleza, tal cual Alcidas<sup>1008</sup>, — así que las leyes

---

<sup>1006</sup> “Homero nos presenta la génesis originaria de todas las cosas, «las raíces», a partir de las cuales se configuró el mundo, tal y como ahora lo vemos. En un principio hubo un tiempo en que todo era una masa informe y llena de limo, que no había recibido aún sus rasgos diferenciados, ni alcanzado su aspecto definitivo. El mundo no tenía todavía ese centro firme y bien arraigado que es la tierra, hogar del universo; tampoco el cielo giraba, inmutable en su movimiento perpetuo; todo era desierto sin sol, y triste silencio, y no existía más que materia en estado caótico. Nada tenía vida; todo carecía de forma, hasta el momento en que **el principio creador de todas las cosas y artífice del universo logró la salvación para la vida, imprimiendo en el cosmos un sello de buen orden.** Separó el cielo de la tierra, separó el continente del mar, y los cuatro elementos, raíz y origen de todas las cosas, adquirieron, sucesivamente, su forma propia. Mezclando estos elementos sabiamente, el dios, en ese momento en que la materia informe estaba aún indivisa.” HERÁCLITO: Allegorías de homero. Trad. María Antonia Ozaeta Gálvez. Madrid: Editorial Gredos, 1989. [65, 2-6], p.130

<sup>1007</sup> “(...) Justice (*dikaio synē*) therefore is not violating the rules (*nomima*) of the city in which one is a citizen. Thus a person would best use justice to his own advantage if he considered the laws (*nomos*) important in the absence of witnesses. **For the requirements of the laws are supplemental, but the requirements of nature are necessary; and the requirements of the law by agreement and not natural, whereas the requirements of nature are natural and not by agreement.** (B<sub>2</sub>) Thus someone who violates the laws avoids shame and punishment if those who have joined in agreement do not notice him, but not if they do. But if someone tries to violate one of the inherent requirements of nature, which is impossible, the harm he suffers is no less if he is seen by no one, and no greater if all see him; for he is harmed not in people’s opinions (*doxa*) but in truth (*alētheia*).” [letra negrita añadida] GAGARIN, Michael: Antiphon. The Athenian. Oratory, Law and Justice in the Age of the Sophists. Austin: University of Texas Press, 2002. [Thuth, 44 (B<sub>1</sub>-B<sub>2</sub>)] p. 67.

<sup>1008</sup> La mención aquí es de ARISTÓTELES, lo cual sigue la división sofista: “Llamo ley, de una parte, la que es particular, y de otra a la que es común. Es ley particular la que cada pueblo se ha señalado para sí mismo, y de éstas unas son no escritas y otras escritas. **Común es la conforma a la naturaleza.** Pues existe algo que todos en cierto modo adivinamos, lo cual por naturaleza es justo e injusto en común, aunque no haya ninguna mutua comunidad ni acuerdo, tal como aparece diciendo la Antígona de Sófocles, que es justo, aunque esté prohibido,



es que les imprime distinciones —, asevera que la medida de la Justicia según la ley (*nómos*) es siempre contingente y, distintamente, la medida de lo justo según la naturaleza, es siempre incondicional. Las leyes de los hombres suelen ser basadas por opiniones o *doxas* respecto lo existente, más allá del supuesto de que las leyes de la naturaleza se suelen basar en la verdad o *aletheia*. De todas formas, lo político debe conservarse y, desde luego, el hombre que no ejercita la Justicia tiene reprobación no sólo ante sus pares, sino que también ante la naturaleza, porque no cumple con la verdad dada por el orden cósmico.<sup>1009</sup>

Desde ahí, *¿cómo se da la filosofía y el derecho, según Protágoras y, de modo general, sus contemporáneos?* La síntesis de la filosofía y el derecho es lo político: este es el «lazo creador de amistad» entre los hombres. Lo político es la condición según la cual la naturaleza, lo natural y lo moral aportan unidad respecto lo jurídico. Y, luego, el estatuto iusfilosófico es la ciencia y administración de lo jurídico en torno al sentido de Justicia y lo justo. Así que, mientras tanto, el quehacer iusfilosófico o jurisprudencia es la conformación de la naturaleza de las cosas de acuerdo con el estatuto. A saber, “cuando se trata de aconsejar sobre una cuestión

---

enterrar a Polinices por ser ello justo por naturaleza [456 s.]: «pues no ahora ni ayer, sino por siempre jamás vive esto, y nadie sabe desde cuándo apareció» (140). Y como dice Empédocles [fr. 135 D-K] acerca de no matar cosa viviente, aunque ello es para unos justo y para otros injusto: «sino que lo que es justo para todos por el amplio éter se extiende largamente, y por la luz inmensurable,» Y como dice Alcidas en ele *Meseníaco...* (141) [letra negrita añadida] ARISTOTELES: *Retórica*, 4 ed. Trad. Antonio Tovar. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990. [La ley natural como criterio de Justicia; ley positiva y ley natural], 1373 b, 13-15, p. 69

<sup>1009</sup> En resumen, la justicia (lo sobrenatural y lo sobrehumano) tiene primacía, a pesar de la dicha verdad de los hechos (lo natural y lo moral). “Pues bien, soy yo quien tiene el presente litigio por importantísimo, ya que al ser encausado estoy corriendo un peligro. Sin lugar a dudas, creo que también para vosotros, los jueces, está por encima de todo el dictaminar con rectitud las causas del homicidio, principalmente en razón de los dioses y de la piedad para con ellos, pero también por causa de vosotros mismos. No sólo porque sobre este tan grave asunto hay una sola sentencia posible, sino también porque ésta, aun sin haber sido rectamente dictaminada, es más poderosa que la justicia y que la verdad. Me sería necesario, pues, caso que me condenarais, atenerme a la sentencia aun sin ser yo el criminal ni estar implicado en la acción, y además verme apartado por ley de mi ciudad, de los templos, juicios, sacrificios, cuanto supone para los mortales lo más importante y de mayor tradición. **En efecto, tan fuertes exigencias supone la ley que incluso si alguien matara a cualquier hombre de los que es amo y no hay quien pueda tomar venganza, imbuido del temor a la divinidad y a la tradición se purifica a sí mismo y hace por mantenerse alejado de donde se prescribe en la ley, en la esperanza de que así se obrará de la mejor manera. Ciertamente, la mayor parte de la vida de los mortales se basa en las esperanzas; pero quien comete impiedad y contraviene las leyes para con los dioses se desposeería a sí mismo de la propia esperanza, a la que tienen los mortales como su máximo bien.** Por tanto, nadie se atrevería ni a transgredir la sentencia ya dictada por confiar en el hecho e que no estaba implicado en la acción, ni a no atenerse a la ley aunque, en cambio, supiera en conciencia que él en persona había sido el autor de un acto tan grave. **Por fuerza hay que ceder ante la sentencia a despecho de la verdad,** y aun ante la verdad misma, aunque no haya quien tome venganza. Por estas mismas razones tanto las leyes como los juramentos de una y otra parte, así como los sacrificios rituales y las admoniciones previas y, en fin, todo lo demás que se produce a raíz de las causas por homicidio, son muy diferentes en las causas por otros cargos porque también los hechos mismos, en cuya consideración son los riesgos, es de la mayor importancia el juzgarlos con rectitud.” ANTIFONTE; ANDÓCIDES: *Discursos y fragmentos*. Trad. Jordi Redondo Sánchez. Madrid: Gredos, 1991. [Sobre el coreuta. Argumento. 3-6] p. 133-135

de virtud política, consejo este que abarca todo el campo de la Justicia y el pudor, es lógico que dejen hablar a cualquiera, por estar convencidos de que todos deben tener parte en dicha virtud a fin de que sea posible la existencia de las ciudades.”<sup>1010</sup>

En rigor, la fundación de la ley natural es la inteligencia del hombre extendida a través de la participación política, a través del *lógos* que, luego, es *nomos* de naturaleza que aporta semántica y pragmática de lo político<sup>1011</sup>: lenguaje y símbolo único de lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo natural y lo moral.<sup>1012</sup> Ley positiva y ley natural se confunden, a pesar de justas o injustas, pues que la verdad es relativa y se da de modo moderado.<sup>1013</sup>

---

<sup>1010</sup> PLATÓN: Obras completas. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [PROTÁGORAS, O LOS SOFISTAS, 322 b, p. 169]

<sup>1011</sup> “(...) El objeto de mi enseñanza es la prudencia que todos deben tener para la administración de su casa y, en lo referente a las cosas de la ciudad, la capacidad de llevarlas a la perfección por medio de las obras y las palabras.” PLATÓN: Obras completas. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [PROTÁGORAS, O LOS SOFISTAS, 317c/319 a], p. 166

<sup>1012</sup> “(...) la Justicia no es fruto ni de la naturaleza ni de la casualidad, antes bien se enseña, y que los que la poseen deben esto a su aplicación...” PLATÓN: Obras completas. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [PROTÁGORAS, O LOS SOFISTAS, 323 e], p. 169

<sup>1013</sup> **“De esta manera el hombre recibió en posesión las artes útiles a la vida, pero se le escapó la política; esta, en efecto, se encuentra en Zeus; ahora bien: Prometeo no tenía ya tiempo de entrar en la Acrópolis, la mansión de Zeus; además, a las puertas de la misma había centinelas muy terribles. Pero sí pudo entrar, sin ser visto, en el taller en que Hefesto y Atenea practicaban juntos las artes de su afición, de forma que habiendo robado a la vez las artes del fuego que corresponden a Hefesto y las demás artes que son patrimonio de Atenea, pudo darlas a los hombres. Por esta razón el hombre está en posesión de todos de todos los recursos necesarios para la vida, y también por este motivo se dice que Prometeo fue luego acusado de robo. El hombre, al participar de las cualidades divinas, fue primeramente el único animal que honró a los dioses, y se dedicó a construir altares e imágenes de deidades; tuvo, además, el arte de emitir sonidos y palabras articuladas, inventó las habitaciones, los vestidos, el calzado, los medios de abrigo y los alimentos que nace de la tierra. Pertrechados de esta manera para la vida, los seres humanos vivieron primero dispersos, sin que existiera, ninguna ciudad; así, pues, eran destruidos por los animales, que siempre y en todas partes eran más fuertes que ellos, y su ingenio, suficiente para alimentarlos, seguía siendo impotente para la guerra contra los animales; la causa de esto estaba en que no poseían el arte de la política del que el arte de la guerra es una parte. Buscaban, pues, la manera de reunirse y de fundar sus ciudades para defenderse. Pero, una vez reunidos, se herían mutuamente, por carecer del arte de la política, de forma que comenzaban de nuevo a dispersarse y a morir. Entonces, Zeus preocupado al ver que nuestra especie amenazaba con desaparecer, mandó a Hermes que trajera a los hombres el pudor y la Justicia, para que en las ciudades hubiera armonía y lazos creadores de amistad. Hermes, pues, preguntó a Zeus de qué manera debía dar a los humanos el pudor y la Justicia: «¿He de distribuirlos como los demás artes? Estas se hallan distribuidas de la siguiente forma: un solo médico es suficiente para muchos profanos, y lo mismo ocurre con los demás artesanos. ¿Es esta la manera en que he de implantar la Justicia y el pudor entre los humanos o he de distribuirlos entre todos?» «Entre todos — dijo Zeus—, que cada uno tenga su parte en estas virtudes; ya que si solamente las tuvieran algunos, las ciudades no podrían subsistir, pues aquí no ocurre como en las demás artes; además, establecerás en mi nombre esta ley, a saber: que todo hombre incapaz de tener parte en la Justicia y el pudor debe ser condenado a muerte, como una plaga de la ciudad.»** [letra negrita añadida] PLATÓN: Obras completas. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José

Desde ahí, la unidad se concierta estatuto y quehacer, pero no excluye, a hondo, la Unidad de la Naturaleza mítica homérica y hesiodica. El justificante es que ésta es la gran metafísica son los argumentos de Protágoras sobre la jurídico (el mito de Prometeo), es decir, lo que facilita al hombre fundar y fundamentar lo jurídico desde su propia naturaleza.<sup>1014</sup>

Está de más decir que la condición de hombre paradoja, pues, es inexorable.<sup>1015</sup> Para corroborar el racionamiento anterior, vale traer a la colación que Barrio Gutiérrez, de la unidad iusfilosófica de Protágoras, se puede extraer tres posibilidades, donde todas están enganchadas al “término “hombre” (ánthropos)... a) El hombre como ser individual, afectado en cada caso de particularidades accidentales que le diferencian de todos los demás de la especie humana. Se trataría del hombre concreto, “hic et nunc”, de Pedro o Juan o Antonio. El “hombre” equivaldría a “homo individualis”. b) El hombre como especie, el hombre específico, es decir, el ser humano “in genere”, con particularidades comunes a todos y cada uno de los hombres, aunque distintas de las que poseen los seres de diferente especie. El “hombre equivaldría a homo specificus”. c) El hombre como ser que, por naturaleza, vive en sociedad, integrado en círculos sociales, con peculiaridades mentales distintas según el grupo social a que pertenezca, según la sociedad de que forme parte. El “hombre” sería equivalente a “homo sociales”, a “pólis”.”<sup>1016</sup>

---

Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [PROTÁGORAS, O LOS SOFISTAS, 320d-323 e], p. 168-169

<sup>1014</sup> “Piensa, en efecto, en esto; ¿Hay alguna cosa en la que todos los ciudadanos deban necesariamente tener parte, para que sea posible la existencia de una ciudad o no? La solución del problema que tú planteas o está ahí o no está en ninguna parte. “si es verdad que existe este algo, y si esta cosa única no es el arte del carpintero, del fundidor o del alfarero, sino la Justicia, la templanza, el conformarse con la ley divina y todo lo que, en una sola palabra, llamo la virtud característica del hombre; si hay en eso una cosa en la que todos deben tener parte, en la que todo el mundo debe encontrar modelo para sus acciones, sea lo que fuese por lo demás lo que uno aprenda o haga, sin nunca apartarse de él.” PLATÓN : Obras completas. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [PROTÁGORAS, O LOS SOFISTAS, 323e/325c], p. 170

<sup>1015</sup> “(...) Realmente me parece que has encontrado una razón nada despreciable para enjuiciar la ciencia, razón que, desde luego, ya formulaba Protágoras. El dijo lo mismo que dices tú, aunque con otras palabras. Pues afirmaba que «el hombre es la medida de todas las cosas; de las que son como medida de su ser y de las que no son como medida de su no-ser.” PLATÓN : Obras completas. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [TEETETO, O DE LA CIENCIA, 152 b], p. 898

<sup>1016</sup> PROTÁGORAS: Fragmentos y testimonios. Protágoras y Górgias. Trad. José Barrio Gutiérrez. Barcelona: Orbis, 1984. p. 18-19

En última aclaración, a propósito del tema, para Sócrates — el interlocutor de los dichos sofistas —<sup>1017</sup>, el universo humano es gobernado por un abanico de valores, los cuales tiene origen tanto en el momento que se los pone en existencia, — aunque que oriundos de herencias del antaño —, como en la tradición y los preceptos divinos revelados a través de esta, así que el hombre para mantenerse en armonía con su propia naturaleza hay que cumplir los designios de su naturaleza dicha humana.

En este mismo sentido, es que se realiza la idea de Justicia, o sea, ésta es toda la aportación axiológica respecto a lo natural ante lo moral, a través de las leyes humanas. Por lo tanto, el argumento socrático es que si los valores que se deben positivar por leyes son naturales, es cierto que dichos valores son cognoscibles e inteligibles, pues.

Inmediatamente, la virtud es capturada por la capacidad racional del hombre respecto a crear razonamientos de acuerdo con la voz de su conciencia, lo que

---

<sup>1017</sup> “¿Sócrates? ¿Qué Sócrates? Comenzando por los **testimonios directos**, hay que citar el de Aristófanes, en *Las Nubes*, una bufonada de autor de revistas en la que apenas hay algo aprovechable; o también el de las *Memorables*, indudablemente el más completo en cuanto se refiere al hombre Sócrates, porque Jenofonte, historiador, ceñido a los hechos, espíritu mediocre, no filósofo, promete la fidelidad de un Eckermann frente a un Goethe; existe, en fin, el de Platón, una creación genial. Entre los **testigos indirectos**, el más cercano, **Aristóteles, se interesa sobre todo por el filósofo, y nada aporta de nuevo fuera de una distinción más radical entre la filosofía socrática y la platónica.** Más adelante, Cleanto, Plutarco, Cicerón, Séneca, Aulo Gelio, Valerio Máximo, Estobeo, etc.... al correr de los años, rebuscarán en el lote de las repeticiones establecidas. Siete u ocho después de la muerte del sabio, Diógenes Laercio reunirá sobre él un buen número de anécdotas. ¿Quién era pues este hombre? Su busto, en el British Museum, hace pensar en Verlaine. Aquel sileno era feo, hasta el punto que Nietzsche se pregunta si era verdaderamente un griego, si no representa al criminal típico, con su maldad raquítica: “Todo en él es exagerado, burdo, caricaturesco; y, al mismo tiempo, lleno de escondrijos, de segundas intenciones, de subterfugios.” Sin embargo, su fealdad atrae a Alcibiades. Caminaba con los pies descalzos, lo que en Atenas parecía tan singular como Rousseau en París vestido de armenio. A veces se nos muestra sucio, y es de extrañar, porque recomendaba limpieza y elegancia a los hermosos adolescentes. En resumen, una especie de mendigo (¿de qué vivía? No cobraba sus lecciones.) al que quizá alguna vez (¿qué se ha dicho sobre Sócrates?) le dieran una paliza, sin que dejara de sonreír, por la exasperación que causaba en el ágora su manía de discutir. Probablemente, se exagera. Nacido en el año 449 a. C., en Atenas, del escultor Sofronisco y la comadrona Fenareta — algunos han pretendido que era un esclavo, escultor, y le atribuyeron las Gracias de la Acrópolis — se casó por lo menos una vez, con la proverbial Jantipa, de la que tuvo a Lamproches; o quizá se casó dos veces, si es cierto su matrimonio con la hija de Aristides, Myrtho, que le habría dado dos hijos. Le gustaba bailar, tañía la lira, y el *Fédon* nos lo muestra como poeta. Asombrada por su naturaleza demoníaca: “detente”, “anda”; y se paraba o andaba según las órdenes de su *daimon*. Era un cosmopolita sedentario, a diferencia de los filósofos que se daban una vuelta por el Mediterráneo con objeto de instruirse, como desde el siglo XVI al XVIII recorrerán Europa. Sócrates no abandonó Atenas más que para defenderla contra los persas, en Delion (donde salva a Jenofonte), en Portidea (donde prueba su constancia) y para consultar al oráculo de Delfos (“Sócrates es el más sabio de los mortales”, “Conócete a ti mismo”). Vivió en unos tiempos turbulentos, bajo la tiranía de los Treinta, que, según Jenofonte le prohibieron enseñar retórica. Después de huida (404) no le quedan más que cinco años de vida: en el 399 (mayo-junio) bebe la cicuta. **Fue un hombre enigmático: bufón y serio dueño de sí y demoníaco, dulce y violento, religioso y librepensador, asceta y amigo de banquetes, aristócrata y demócrata, sofista y antisofista, terrenal e idealista.** [letra negrita añadida] BELAVAL, Yvon: Sócrates en la filosofía griega. Madrid: Siglo XXI, 1985. p. 40-41

refleja en lo político.<sup>1018</sup> La constitución política, ante la reforma del Estado necesita el acuerdo entre lo natural del hombre y lo moral, como condicional absoluto. A su vez, lo político es una realidad natural y se mueve a través de la concordia con esta, así que lo moral hay que reflejar lo natural, desde el sentido de Naturaleza.

En rigor, Sócrates, aparte de sus contemporáneos, no comprende la ley positiva como relativa a la ley natural, es decir, el sentido de Justicia, de lo justo y de la naturaleza de la cosa justa aporta sus formas de expresión en el orden social como incondicional, así que la ley positiva es derecho de naturaleza y luego es derecho de la naturaleza humana. En suma, la tarea de la razón es conformar lo jurídico o la idea del derecho, más allá de la experiencia del plan fáctico, lo que se pone de acuerdo con Alcibíades que, desde el punto de vista subjetivo, dedujo que la obligatoriedad de la ley, si está en lo político, está se trata de un político que se basa en la razón.<sup>1019</sup>

Desde otro sentidos, es decir, desde el punto de vista objetivo, Alcibíades se acuerda a Demócrito, a la vez que su sentido de o natural es sostenido tanto por el Universo material, como por el espíritu, y, luego, ambos se funden como compuestos por partículas indivisibles, — los átomos<sup>1020</sup> — y, entonces, de la misma manera que la combinación de estas partículas producen el Universo (Orden) y en el espíritu (ordenamiento) una cierta armonía, así también la ley y la pena crean en la polis la armonía de la vida política.

Por lo dicho, , lo político es tarea del *logos* del hombre ante lo moral, éste su aportación más divina de su naturaleza. La condición del hombre es siempre paradójica, así que no se comparte con la visión tradicional de que los sofistas

---

<sup>1018</sup> “Podría uno preguntarse cómo puede ser incontinente alguien que juzga de un modo recto. Algunos sostienen que es imposible para el hombre dotado de conocimiento, porque sería extraño, como pensaba Sócrates, que, si un hombre posee el conocimiento, exista alguna otra cosa que lo domine y arrastre como si de un esclavo se tratara. Es evidente que Sócrates se oponía totalmente a esta teoría, en la idea de que no existe la incontinencia, pues nadie actúa en contra de lo que considera que es lo mejor, si no es por ignorancia” ARISTÓTELES: *Ética nicomaquea*. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Ediciones Clásicas, 2007. [Libro VII, Cap. 2, 1145b-25-30], p.402-403

<sup>1019</sup> “ALCIBÍADES — (...) muy pocas veces se preguntan qué es lo justo y que es lo injusto, pues piensan que estas cosas son evidentes. Desdeñando esto, examinan qué cosa es lo útil. Porque no son lo mismo, a mi entender, lo justo y lo útil; así, para muchos resultó ventajoso cometer grandes injusticias y otros, en cambio, creo yo, no sacaron provecho de sus acciones justas.” PLATÓN: *Obras completas*. Trad. Maria Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Migué, Maria Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [ALCIBIADES, O DE LA NATURALEZA DEL HOMBRE, 113c], p. 245

<sup>1020</sup> “Democritus autem es quidem tolli apparent sensibus, et ex iis dicit nihil vere apparere sed solum ex opinium verum autem esse in iis quae sunt atomos et imane, “lege exist est” quit, “dulce et lege amarum, lege catidum et lege frigidum, lege vere autem atoma et inane, quae itaque esse existimantur et repetantur silia, ea non sunt vera, sola antem sunt atoma et inane.” SEXTO EMPÍRICO: *Sexti Empirici Opera*. 4 v. Recensuit Hermannus Mutschmann. Lipsiae [Leipzig]: in aedibus B. G. Teubneri, 1958-1984. [Adversus Logicus, Libro VII, 135), p. 310

fundan lo político ante lo jurídico a partir de la separación de “*physis*” y “*nomos*” y, luego, Sócrates se lo plantea al reverso.<sup>1021</sup>

Sin embargo, la cadena de la Naturaleza, es decir, «la naturaleza (Zeus), lo sobrenatural y lo natural (dioses: inmortales), lo natural y lo moral (reyes, sacerdotes, jueces: mortales) es incondicional para Sócrates, así que lo político sólo es legítimo si acuerda ley natural y ley positiva, cuya síntesis es el precepto de Justicia. Tampoco que, por consecuencia, Sócrates se pondría en el origen del Derecho Natural dicho racional y luego los dichos sofistas, en el origen del Derecho Natural dicho empírico.<sup>1022</sup>

Por añadidura, Sócrates se concentra en el sentido de Derecho Natural desde el hombre ciudadano, así que, desde un carácter más subjetivista, explora la virtud de lo justo como punto de apoyo de la promoción de cosas justas, que, una vez cultivadas, porque fruto de la cadena natural en que el hombre se sumisa, conlleva a la armonía política y social petitionada.<sup>1023</sup> Por supuesto, no es exagerado afirmar que Sócrates, porque se preocupa con lo moral y lo natural como fundación y

---

<sup>1021</sup> “Sin pretender discutir la veracidad de estas o parecidas interpretaciones, aceptamos aquí, con la opinión más reciente y autorizada en esta materia, que la idea de la contraposición entre lo inmutable y lo históricamente variable en el Derecho nace con la distinción sofística entre *physis* y *nomos*, y con ello, por consiguiente tanto la idea de un Derecho “natural” como la de la pluralidad de los *nomoi* políticos (de las polis) y su validez relativa. A una tal distinción pudo llegar la sofística al centrar su reflexión, más que sobre el ser en general, sobre el hombre y su existencia concreta, y al formularse, no tanto la pregunta del ser, cuanto la pregunta sobre lo que debe ser.” RODRÍGUEZ MOLINERO, Marcelino: Derecho natural e historia en el pensamiento europeo contemporáneo. Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado, 1973. p. 30-31

<sup>1022</sup> “(...) la mayoría de los pensadores griegos hablaron de la existencia de un orden humano universal, bien reducido a lo moral, bien extendido también al orden jurídico y político (igualdad de los hombres, fraternidad universal, etc.). Existe, según ellos, una ley universal humana que trasciende la normativa o legalidad de la *pólis*. Esta «Justicia» o armonía natural humana (moral, política y jurídica) — que no siempre coincide con el orden político y moral de la *pólis* e incluso se presenta como contrastante y prevalente respecto de él en zonas más o menos amplias (recuérdese *Antígona* y los sofistas) — es norma, criterio o ley de la naturaleza. Al decir ley querían decir que se presenta como *deber-ser*, como imperativo de la naturaleza. Pero, ¿qué es naturaleza en este caso? Sin duda es algo que está en la Naturaleza, en la realidad de las cosas, mas ¿en qué dimensión, en qué aspecto? **Los sofistas se inclinaron por la dimensión empírica** — fenoménica podríamos decir, con la necesaria cautela para no incurrir en anacronismos —, con lo cual confundieron la Justicia con la fuerza, la igualdad del aspecto externo con la igualdad en la condición de persona, etc. Con tales ideas la universalidad de lo justo natural se quedaba en el plano de los hechos y, en consecuencia, fuera del orden del deber-ser, aunque este orden se mantuviese ficticiamente mediante la falacia naturalista. El deber-ser no pertenece al orden de los hechos... está más allá de lo *físico*, es real pero *meta-físico*.” [letra negrita añadida] HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p.46

<sup>1023</sup> “Sócrates, en su crítica de la democracia, planteó el problema de la relación entre la destreza profesional y la educación política. Para Sócrates, hijo de un picapedrero, de un simple trabajador, era una sorprendente paradoja el hecho de que un zapatero, un sastre o un carpintero, necesitaran para su honrado oficio un determinado saber real, mientras que el político debiera poseer sólo una educación general, de contenido bastante indeterminado, a pesar de que su “oficio” se refiere a cosas mucho más importantes. Claro que el problema sólo podía ser planteado así en una época para la cual resultaba evidente que la areté política debía ser un saber y un saber hacer.” JAEGER, Werner: Paideia: los ideales de la cultura griega. Trad. Joaquín Xirau y Wenceslea Rocés. México: Fondo de la Cultura Económica, 1957. p. 115

fundamento del ordenamiento jurídico válido y legítimo, hace por plantear filosofía y derecho bajo la raigambre ética.<sup>1024</sup>

Indudablemente, revisar este periodo del pensamiento antiguo, luego, exige revisar los fundamentos de la interpretación de la historiografía filosófica moderna, la cual subraya que la transición del periodo presocrático hasta ello, es enmarcada por la valoración excesiva del hombre respecto a la especulación y práctica de su universo moral.

Desde ahí los primeros atisbos de individualismo se demuestran, además de la (falsa) ruptura entre «*physis* y *nómos*», sobre todo. El mundo ético es paradigma de actuación y especulación filosófica, donde la comprensión de «naturaleza» se hace contrapuesta a la «libertad» y desde el dibujo de un universo ético. *Physis* y *nomos* litigan para probar que la «*physis*» no tiene sentido sin el universo del «*nomos*».

A partir de entonces, los sofistas son los que dan la medida de la naturaleza desde la naturaleza humana, así que el Derecho Natural, es lo fundado en esta naturaleza, contraponiéndose al derecho positivo<sup>1025</sup> — la sofística, entonces es responsable por la antítesis, *physis versus nomos* y, luego, forja el derecho de la subjetividad humana.

Por consecuencia, *Dike*, de orden jurídico objetivo, igual para todos los hombres, pasa a calificarse como cualidad subjetiva del ser humano, es el sentimiento de lo

---

<sup>1024</sup> Sobre este tema, Hans Welzel dice que “el fundamento de todo comportamiento moral es el dominio de sí..., es decir, el dominio de la razón sobre las pasiones, el cual conduce al equilibrio interno, a la armonía del alma. Sólo aquel que ha conseguido el dominio sobre sí, sobre sus pasiones, es un hombre libre, mientras que el que no acierta a dominarse es un esclavo de sus instintos, pero no un hombre libre. Con ello da Sócrates un paso decisivo para la autocomprensión moral del hombre: aun cuando se haya conmovido la autoridad de la ley del alma, que nos manda alcanzar y mantener el dominio de la razón sobre el animal en nosotros mismos. A la subjetividad descubierta por la sofística y a la que ya no podrá hacerse desaparecer, se le priva así de lo destructor y lo nihilista, estableciéndose fundamentos esenciales para el concepto de personalidad moral. Y, sin embargo es preciso librarse de situar ya en este concepto de personalidad contenidos modernos. El dominio de sí mismo no es todavía autonomía, autodeterminación, sin que está dirigido, más bien, exclusivamente a la esfera de los instintos, mientras que la autonomía le es esencial el estar orientada al imperativo ético-material.” WELZEL, Hans: *Introducción a la filosofía del derecho. Derecho natural y Justicia material*. 2 ed. Trad. Felipe González Vicén. Madrid, 1974. p. 13-14

<sup>1025</sup> Se suele decir que HIPPIAS DE ELIS (469-339 a.C), ciudad de Peloponeso, es el precursor del Derecho Natural, como fundación en la naturaleza humana y, luego, patrón para el derecho positivo de legitimidad. “(...) A Pródicos le siguió el sabio Hipias: — A todos los que estáis aquí — os considero lo mismo que si fuerais parientes allegados, conciudadanos según la naturaleza, ya que no según la ley. Según la naturaleza, el semejante es pariente de su semejante; pero la ley, «tirano de los hombres», opone su coacción a la naturaleza.” PLATÓN : *Obras completas*. Trad. Maria Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, Maria Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [PROTÁGORAS, O LOS SOFISTAS, 327a], p. 178-179

jurídico, que a su vez es independiente de un derecho objetivo existente más allá de la conciencia.

En esencia, entender la filosofía y derecho dicho antiguo significa contestar cómo de da el derecho en torno la Naturaleza, esta cadena que, es la síntesis del sentido del mundo y de la vida.

En otro sentido, todos los elementos del misterio del mundo y de la vida se conforman para fundar y fundamentar lo político, lo cultural y lo social. En recapitulación, la Justicia, de modo general, no es la síntesis entre el Orden y ordenamiento, al menos no de modo incondicional, sino que Justicia, a pesar de formas de expresión y contenido. Al revés, ella es el ajuste constante respecto a la conservación del misterio del mundo de acuerdo con el misterio de la vida, desde y hacia lo político.

De modo análogo, ley natural y ley humana se gobiernan según lo político, bajo el trasfondo de la cadena llamada Naturaleza. Por consecuencia, respecto el mito de Prometeo, en torno a lo jurídico, el razonamiento sofístico incrementa que la ley natural puede, por convención, ser origen y fundamento inspirador de las leyes positivas, a través del fenómeno político que se las perfeccionan un fenómeno estrechamente relacionado entre sí. Esto demuestra que el concierto por el fenómeno jurídico; respecto el mito de Teeteto, en torno a lo jurídico, hombre y sociedad, por convención, pueden ser productos naturales, ordenados, armónicos, cuyo organicismo puede, a su turno, nombrarse Justicia.

Por ende, la condición es que el hombre es paradoja. Pero paradoja respecto a su Humanidad, así que puede disponerla de acuerdo con la Naturaleza (tal cual la antigua) o además de ella.

Para así decirlo, Justicia, lo justo y la naturaleza de lo justo no son condiciones incondicionales que preforman filosofía y derecho, al menos hasta ahora, sino que lo político que, en realidad, es el juego de la «nada» respecto lo jurídico, o sea, la causa de la formación iusfilosófica.

Para concluir, el sentido del derecho no está en la Justicia en los antiguos. Resulta que la cadena de la Naturaleza, conforme fue objeto de revisión, dentro de los límites posibles, no apunta una genealogía histórica según la cual todo el discurso secular moderno se cimienta, a través del corte evolucionista y cosmopolita. En resumen, el sentido del derecho o los sentidos del derecho no se fundan en el sentido de naturaleza, bajo la ley natural, que, incondicionalmente, se convierte Justicia, bajo la ley positiva.



En término final, asimismo la Filosofía del Derecho se presenta desde el primer enunciado como Derecho Natural, desde el rasgo iusnaturalista, la historia de la evolución del precepto iusfilosófico, que, en realidad, aporta Platón como marco cero: traductor del mito de *Teeteto*, cómo se va de lo natural hacia lo moral que se engendra lo político – proceso de trascendencia de la naturaleza del hombre.<sup>1026</sup>

Y, finalmente, en cuanto al segundo enunciado, desde el rasgo iuspositivista, la Filosofía del Derecho se pone como la historia cosmopolita de la evolución del concepto iusfilosófico, que, de verdad, tiene a Aristóteles como marco cero. Es decir, el traductor y sistematizador del mito de *Prometeo*, o sea, «cómo se va de lo moral hacia lo natural que engendra lo político». En sencillo, es el proceso de immanencia de la naturaleza del hombre hacia la Civilización de lo humano.<sup>1027</sup> ■

---

<sup>1026</sup> “La filosofía platónica está bajo el signo de un dualismo radical. El mundo de Platón no es homogéneo; por doquier aparece y reaparece, en las formas más variadas, esta a modo de desgarradura que le escinde. No es uno, son dos los mundos que ve Platón cuando, por un lado, cree mirar con los ojos del alma el reino trascendente, inespacial e intemporal de las ideas, la cosa en sí, la realidad absoluta y verdadera del ser en reposo, y, por otra parte, se opone a este reino trascendente el de las cosas perceptibles en su realidad tiempo-espacial por los ojos del cuerpo, el mundo de los fenómenos, en el que todo es engañosa apariencia, devenir en movimiento y, en definitiva, no-ser. Uno de estos mundos es objeto, el único objeto posible del conocimiento auténticamente racional, del pensamiento puro, del saber verdadero, de la pura *episteme*; el otro, en cambio, es el objeto, problemático en sí mismo, de la percepción sensible de la mera opinión, de la *doxa*... Y este dualismo proteico y multiforme... no es otra cosa, en su último fundamento y en su sentido originario, que la contraposición entre el Bien y el Mal. Este sentido ético no es ciertamente lo único, pero sí el sentido primario del dualismo platónico, la capa más profunda de su pensamiento, de la que todas las demás reciben su alimento. El dualismo ético del bien y el mal es, por así decirlo, el anillo que funde en íntimo abrazo los otros dualismo ontológico y epistemológico, nacidos con y del dualismo ético.” KELSEN, Hans: La idea de derecho natural y otros trabajos. Trad. Francisco Ayala. Buenos Aires: Losada, 1946. p. 115-116

<sup>1027</sup> “Según la doctrina política aristotélica, la materia de la ciudad está integrada por la masa de los individuos. Por ser materia, los individuos no poseen entidad hasta que no llegan a ser un compuesto, un todo con la forma de lo social... En Aristóteles, en efecto, la forma se encuentra ya dada en la aparición misma de la vida social, y, por tanto, del hombre, ya que no hay hombre sino en el seno de la sociedad. La ciudad asume el papel de *facultad social* en el seno de la cual se encuentran dados de antemano los posibles hechos sociales concretos. Esta primera forma esencial, que define, en general, tanto al hombre como a la comunidad debe ser, no obstante, complementaria con **una segunda forma perfeccionante, que actuaría a modo de causa final. Tal forma es la ley**. Esta pretende imponer un orden político genérico, en tanto que constitución, resolver los casos de conflicto entre los individuos, y establecer el orden social a fin de que el todo se sitúe por encima de los intereses de las partes. Sin embargo, nos hallamos muy lejos del imperio de la ley de las doctrinas jurídicas modernas. Tan importante como la ley, en tanto forma igualadora, son, en Aristóteles, la Justicia, y la función correctora del juez como figura resolutoria en los conflictos. Así, la mera forma universal no podría actuar aislada de lo material del caso concreto; de ahí que la Justicia no sea una mera aplicación de la ley al caso, sino que exija tener en cuenta multitud de factores singulares que escapan a la mera formalidad de la ley. De ello deriva el importantísimo papel del juez, que, apoyándose en la virtud de la prudencia, decide con equidad en cada caso, teniendo en cuenta las circunstancias particulares.” [letra negrita añadida] FLORIDO, F: *Política de la potencia*. En: Cuadernos de la metafísica. Una interpretación del pensamiento de Juan Blanco, vol. 8. El Buscón, SLDS, Madrid, 1995, pp. 3-4

**V. De «lo natural hacia lo moral» —  
el estatuto y la «unidad» platónica de filosofía y derecho:  
la medicina (Justicia) y la gimnástica (legislación).**

L'abstraction caractère commun aux sciences et à certaines philosophies : condition d'existence des sciences — gage d'erreur dans les systèmes philosophiques dits idéalistes, qui de leur aveu propre ont perdu le contact avec le réel et se développent dans l'irréel : politique de Platon — ou bien théories de Kelsen. Autant de systèmes fort satisfaisants pour l'esprit. Michel Villey<sup>1028</sup>

Por fuerza de resumen y de acuerdo con la propedéutica de la revisión filosófica que se imprime en esta instancia, Homero dibuja el Orden del mundo, al paso que Hesiodo discrimina los elementos de esta dimensión. En efecto, luego se queda determinada la dimensión cuerpo y alma de este Orden, es decir, la medida (Orden: altura) y regla de lo jurídico (ordenamiento: tamaño).

En realidad, los filósofos dichos “sofistas” tomaron en serio la problemática respecto a engendrar cómo se plantea este Orden y ordenamiento en vista del pensamiento y de la acción del hombre desde las vicisitudes de su existencia.

Ahora bien, sobre Platón<sup>1029</sup>, de modo general, se concentra en el Orden, en cuanto que, Aristóteles, se concentra en el ordenamiento. Sin embargo, lo novedoso sobre el concierto filosófico de ambos es el hecho de peticionar un sentido universal y abstracto para cada una de estas dimensiones y, luego, pretenden poner al descubierto en sentido de verdad y veracidad de cada contexto.

---

<sup>1028</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 46. Le quatrième livre », p. 106-107

<sup>1029</sup> “De todos los discípulos de Sócrates ... Platón (427-347) fue, con mucho, el más destacado y uno de los más fieles; fidelidad profesada, ciertamente, más a la persona que la doctrina del maestro, pues el genio platónico supo elaborar un sistema propio y original en el que, si no faltan las huellas de Sócrates, se ofrece una construcción plenamente personal. A la muerte del maestro (399), Platón, en parte amargamente dolido por la injusticia de aquella, y en parte también por temor a laguna represalia de SUS enemigos políticos, se ausenta de Atenas, regresando tres años después para salir (390) a un segundo viaje, al regreso del cual (387) funda su escuela, adquiriendo unos terrenos en las cercanías del templo del héroe Akademos, razón por lo que recibe el nombre de *Academia*. A ella dedica el resto de su larga vida, salvo dos viajes a Siracusa, repartiendo su tiempo entre la enseñanza en la Academia (que pronto ganó gran fama incluso más allá de Grecia) y la composición de sus célebres *Diálogos*, en los que cabe distinguir un triple aspecto: por un lado, constituyen el vehículo de conocimiento de las doctrinas de Sócrates, ya que éste no dejó obra escrita; por otra parte, contienen las construcciones filosóficas del propio Platón; son, en fin, por la insuperable elegancia con que están escritos y por la vena auténticamente poética que en muchos pasajes se descubre, un monumento de la literatura universal. Combinando así la genialidad de su filosofía con los valores estéticos de su producción literaria, está plenamente justificada la afirmación de que el Ateniense es una de las grandes figuras de la Humanidad.” FERNÁNDEZ-GALIANO, Antonio: Introducción a la filosofía del derecho. Madrid: Revista de Derecho Privado, 1963. p. 117

Más aún, otro factor inédito es que, a pesar del concepto de Naturaleza (la cadena ya comentada), todo objeto de reflexión parte del contexto de las ideas y acciones del hombre, así que conllevan el esfuerzo sofístico a la máxima.<sup>1030</sup> En resumen, lo natural y lo moral ganan aires de estatuto y quehacer, o sea, la antropología es la razón primera del derecho y del Estado, a pesar de diferencias significativas entre ambos.<sup>1031</sup>

Desde entonces, se corrobora la tesis de que la filosofía se impulsa de acuerdo con la paradoja del hombre. O sea, el hombre ante su humanidad y respecto a sí mismo que, en términos jurídicos, se trata de la unidad como Humanidad, a la vez que “no hay etapas de pensamiento filosófico, excepto bajo el abordaje meramente pedagógico o metodológico. Tampoco se puede admitir la filosofía descontada del espacio humano o ajena a «lo existente» o tema de ocio. Todo lo contrario. Lo

---

<sup>1030</sup> “(...) la mera etiqueta expeditiva de «platonismo» es suficiente para descalificar sin más precisiones a toda orientación filosófica que intente dar alcance a los diversos modos de realidad metasingular que hacen posible la experiencia cabal del hombre. No por azar, en todos los momentos del ascenso filosófico el platonismo surge como una especie de luz que brota en el acontecimiento de la experiencia, y en los periodos de decadencia se desplazan con gesto autosuficiente las intuiciones platónicas como contrarias a toda forma posible de trato equilibrado y realista con las entidades del entorno. La pendulante oscilación histórica entre el platonismo y el aristotelismo constituye — más allá de toda circunstancia anecdótica — una especie de constante del pensamiento humano que debe ser convenientemente analizada a la luz de la realidad misma, de su compleja variedad de modos de ser y sus posibles modos de interrelación y encabalgamiento. Sólo así resultará viable clarificar con un mínimo de precisión el modo de «estar» el universal en los singulares, tosca expresión tomada del mundo de la espacialidad empírica, que se halla en un plano muy inferior a aquel en que las «naturalezas» informan a sus singulares.” LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso: Cinco grandes temas de la filosofía actual: la ampliación de la experiencia filosófica. Madrid: Editorial Gredos, 1977. p. 320

<sup>1031</sup> “Como quiera que, para Platón, sólo el conocimiento racional nos familiariza con la verdadera realidad, y este conocimiento racional nos familiariza sólo con entidades que pueden ser captadas por medio de conceptos, es decir, nos familiariza con las ideas, de ahí que concluya Platón que sólo el mundo de las ideas es verdadera realidad, y que el mundo de las cosas individuales, accesibles al conocimiento sensorial no es verdadera realidad... es conocida en la historia de la filosofía como la controversia de los universales, pues el nombre latino para los objetos generales es *universalia*. Junto a la posición de Platón, que atribuía a los universales una existencia real y autosubsistente, existe el concepto de Aristóteles, que sin negar la existencia de los universales, no los consideraba autosubsistentes, capaces de existir independientemente de las cosas individuales, constituyendo sus propiedades esenciales, es decir, constituyendo la forma de las cosas individuales. (...) La doctrina de Platón, que atribuye existencia real y autosubsistente a los universales se conoce como *realismo conceptual radical*. La doctrina de Aristóteles, que atribuye a los universales existencia real, pero no autosubsistencia, el tipo de existencia basada en los objetos particulares, se conoce como *realismo conceptual moderado*... El *conceptualismo*, por otra parte, se opone a estas dos formas de realismo conceptual. Niega que las ideas tengan existencia real, y les atribuye sólo existencia concebida. Los universales no existen, sólo existen sus conceptos... El *nominalismo* va todavía más lejos en su oposición al realismo conceptual, al negar la existencia de los universales y de los conceptos. Según los nominalistas, un pensamiento sobre el hombre en general, que no es específico en relación al sexo, edad, altura o cualquier otra característica que puede distinguir a las personas entre sí no puede ser concebido. Según los nominalistas, sólo existen los términos generales, pero no los conceptos generales, ni los objetos generales. AJDUKIEWICZ, Kazimierz: Introducción a la filosofía: epistemología y metafísica. Trad. Alina Długobaska. Madrid: Ediciones Cátedra, 1986. p. 96-97

antes y lo después de la filosofía, no es “una fecha, sino una mutación del hombre”.<sup>1032</sup>

Con detenimiento, la cosmovisión sobre el mundo y la vida que luego prevalece es que no hay nuevas cosmovisiones, sino perfiles que se descuellan uno hacia el otro. Desde ahí sufre corrección la afirmación tradicional que “la filosofía no elabora sino hasta Platón una teoría de las vocaciones humanas. Pero como ella es la única que, por naturaleza, tiene que dar razón de sí misma, inicia su curso diferenciándose de las demás, como una nueva posibilidad vital, y con esto resalta súbitamente el carácter vocacional que tenían otras formas de vida anteriores. La innovación se produce en el hombre, y por esto no hay que buscarla en los conceptos, aunque se manifiesta en una manera de pensar y de hablar.”<sup>1033</sup>

Por añadidura, según la mirada del pensamiento contemporáneo, como camino general, se trata de afirmar que, no es que “la filosofía no elabora”. Al revés, tanto elabora como germina de las vocaciones humanas, aunque no tenga, muchas veces, en el primero instante el hombre como objeto inmediato. Así es. El propio Nicol, en secuencia, que “la filosofía no es el contenido de la doctrina, sino que el factor determinante de la forma de vida, el principio vocacional: la originaria disposición frente a la realidad.”<sup>1034</sup>

Por lo dicho en los “Prolegómenos”, la nada es la posibilidad más allá de los límites razonables de conocer y saber, y, frente a ella, la razón es la posición finita y privilegiada. En efecto, la posibilidad de cualquier doctrina científica y filosófica es la condición de un saber ultimato sobre parcelas esenciales la vida, aunque reservadas en el interior de sus sentidos más efímeros. Pero no respecto a la totalidad del saber. En resume, la totalidad referente a la extensión de la experiencia filosófica y a los influjos de disponibilidad, como profundidad de la tarea filosófica.

Para continuar, se introduce el contexto social y político que Platón vivía.<sup>1035</sup> El recorrido histórico enseña que Platón ha sido testimonio presencial de las Guerras del Peloponeso, de la derrocada de Atenas, además de haber presenciado, en el

---

<sup>1032</sup> NICOL, Eduardo: La idea del hombre. México: Fondo de Cultura Económica, 1977. § 31, p. 279.

<sup>1033</sup> NICOL, Eduardo: La idea del hombre. México: Fondo de Cultura Económica, 1977. § 31, p. 230

<sup>1034</sup> NICOL, Eduardo: La idea del hombre. México: Fondo de Cultura Económica, 1977. p. 234

<sup>1035</sup> “Tanto Platón como Marx sueñan con la revolución apocalíptica que habrá de transfigurar radicalmente todo el mundo social.” POPPER, Karl: La sociedad abierta y sus enemigos. Trad. Eduardo Loedel. Buenos Aires: Paidós, 1950. p. 163

inicio del siglo IV, la bancarrota de Esparta<sup>1036</sup> y decadencia de las ciudades griegas, muriendo tras los diez años siguientes a la conquista de la Grecia por Felipe. En la «Carta VII»<sup>1037</sup> él demuestra que su interés está en torno a la

---

<sup>1036</sup> Según Jenofonte, en “la República de los lacedemonios” a causa de decadencia de Esparta, está en el hecho de que sus gobernantes se han apartado de las leyes de Licurgo, a ver, “Yo observé hace tiempo que Esparta fue muy poderosa y célebre en la Hélade, como es evidente, aunque era una de las ciudades con menos habitantes, y me sorprendió entonces cómo pudo ocurrir eso. Sin embargo, después que me fijé en las ocupaciones de los espartanos, ya no me causó sorpresa. (...) sabemos todos, sin excepción, que en Esparta obedecen escrupulosamente a las autoridades y a las leyes. Mas yo creo que Licurgo intentara introducir esa disciplina rigurosa antes de poner de acuerdo, primero, a los hombres más importantes de la ciudad. (...) Si alguien me pregunta si yo creo que las leyes de Licurgo permanecen inmutables aún hoy, ¡por Zeus!, ya no podría afirmarlo con seguridad. Realmente, sé que antes los lacedemonios preferían vivir ellos solos en su patria con sus bienes corrientes, a gobernar las ciudades y recibir sus adulaciones y, así, ser víctimas de la corrupción.” JENOFONTE: Obras menores. Trad. Orlando Guntiñas Tuñón. Madrid: Gregos, 1984. [La República de los lacedemonios, (1. p. 106); (8, p.116); (14-2, p. 126)]

<sup>1037</sup> “Desde tiempo atrás, en mi juventud, sentía yo lo que sienten tantos jóvenes. Tenía el proyecto, para el día en que pudiera disponer de mi mismo, de entrarme en seguida por la política. Pues bien, ved cuál era el estado en que se me ofrecían los asuntos del país: acosada la forma existente de gobierno por todos lados, se produjo una revolución; en cabeza del nuevo orden establecido fueron puestos, como jefes, cincuenta y un ciudadanos: once en la capital, diez en el Pireo (estos dos grupos fueron puestos al frente del ágora y de todo lo concerniente a la administración de las ciudades), mientras que los otros treinta constituían la autoridad superior con poder absoluto. Bastantes de entre ellos eran o bien parientes míos o mis conocidos, que me invitaron a colaborar inmediatamente en trabajos que, según decían, me convenían. Yo me hice unas ilusiones que nada tenían de sorprendente a causa de mi juventud. Me imaginaba, en efecto, que ellos iban a gobernar la ciudad, conduciéndola de los caminos de la injusticia a los de la Justicia. Por eso observaba yo afanosamente lo que ellos iban a hacer. Ahora bien: yo vi a estos hombres hacer que, en poco tiempo, se echara de menos el antiguo orden de cosas, como si hubiera sido una edad de oro. Entre otros, a mi querido y viejo amigo Sócrates, a quien no temo proclamar el hombre más justo de su tiempo, quisieron asociarlo a otros encargados de llevar por fuerza a un ciudadano para condenarlo a muerte, y esto con el fin de mezclarlo en su política por las buenas o las malas. Sócrates no obedeció y prefirió exponerse a los peores peligros antes que hacerse cómplice de acciones criminales. A la vista de todas estas cosas, y de muchas otras del mismo tipo y de no menor importancia, me sentí lleno de indignación y me aparté de las desgracias de esta época. Muy pronto cayeron los Treinta, y con ellos cayó su régimen. Nuevamente, aunque con más calma, me sentía movido por el deseo de mezclarme en los asuntos del Estado. Por ser aquel un periodo de mucha turbación, sucedieron muchos hechos turbulentos, y no es extraordinario que las revoluciones sirvieran para multiplicar los actos de venganza personal. No obstante, los que en aquel momento regresaron utilizaron una gran moderación. Pero (yo no sé cómo ocurrió esto) he aquí que gentes poderosas llevan a los tribunales a este mismo Sócrates nuestro amigo, y presentan contra él una acusación de las más graves, que él ciertamente no merecía en manera alguna: fue por impiedad por lo que los unos lo procesaron y los otros lo condenaron, e hicieron morir al hombre que no había querido tener parte en el criminal arresto de uno de los amigos de aquellos, desterrado entonces, cuando, desterrados, ellos mismos estaban en desgracia. **Al ver esto y al ver los hombres que llevaban la política, cuando más consideraba yo las leyes y las costumbres y más iba avanzando en edad, tanto más difícil me fue pareciendo administrar bien los asuntos del Estado.** Por una parte, sin amigos y sin colaboradores fieles, me parecía ello imposible. (Ahora bien: no era fácil encontrarlos entre los ciudadanos de entonces, porque nuestra ciudad no se regía ya por los usos y costumbres de nuestros antepasados. Y no se podía pensar en adquirirlos nuevos sin grandes dificultades. En segundo lugar, la legislación y la moralidad estaban corrompidas hasta tal grado que yo, lleno de ardor al comienzo para trabajar por el bien público, considerando esta situación y de qué manera iba todo a la deriva, acabé por quedar aturdido. Sin embargo, **no dejaba de espiar los posibles signos de una mejoría en estos sucesos y, de manera especial, en el régimen político,** pero siempre esperaba el momento adecuado para obrar. Finalmente llegué a comprender que todos los Estados actuales están mal gobernados, pues su legislación es prácticamente incurable sin unir unos preparativos energéticos a unas circunstancias felices. Entonces me sentí irresistiblemente movido a **alabar la verdadera filosofía y a proclamar que solo con su luz se puede reconocer dónde está la Justicia en la vida pública y en la vida privada. Así, pues, no acabarán los males para los hombres hasta que llegue la raza de los**

convivencia de hombres desde lo político y de lo ético, así que el mérito de la filosofía es ser el único camino para plantear sobre la Justicia, tanto en cuestiones privadas como públicas.

Desde este diploma, los principales problemas que alinea es que, primero, los hombres que se encargan del poder de gobernar no son virtuosos, tampoco siguen las leyes y las costumbres tradicionales, así que la ciudad es ajena a la herencia de los antepasados — la política está corrompida: “grandes probabilidades de que esta sabiduría que nos han legado nuestros antepasados sea la Justicia, y que el nombre de ignorancia se aplica a la injusticia.”<sup>1038</sup> Segundo, hombres virtuosos<sup>1039</sup> para el gobierno no suelen estar disponibles, pues que prácticamente no existen — la moralidad está corrompida: “(...) Pero mucho me temo que ni la naturaleza ni la enseñanza comuniquen a los hombres la virtud.”<sup>1040</sup>

Si la finalidad de lo político y de lo moral es el bien público, el concierto en torno a lo jurídico está en vista de los procesos que conllevan regímenes políticos virtuosos y adecuados, en el sentido de que ellos son las síntesis de la concordia de lo natural con lo moral, cuya mediación y, no la finalidad, se nombra Justicia.

Por supuesto, la fundación de la síntesis de la concordia de lo natural con lo moral es el hombre, así que la fundamentación de lo jurídico está en este concierto a través de lo político, así que a la raíz de la filosofía y derecho está la naturaleza

---

**puros y auténticos filósofos al poder o hasta que los jefes de las ciudades, por una especial gracia de la divinidad, no se pongan verdaderamente a filosofar.** [letra negrita añadida] PLATÓN: Obras completas. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [CARTAS — VII, 324 b/327c], p. 1570-1571

<sup>1038</sup> PLATÓN: Obras completas. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [APENDICE III: DIALOGOS APOCRIFOS Y DEFINICIONES — DE LO JUSTO, 375 d], p. 1672

<sup>1039</sup> “(...) los buenos no quieren gobernar ni por dinero ni por honra; y ni siquiera alcanzando limpiamente una recompensa por el ejercicio de su cargo quieren que se les llame asalariados, o acaso ladrones si ellos mismos se apropian algo del gobierno secretamente. (...) El mayor de los castigos consiste en ser gobernado por el más indigno, caso de que los buenos no quieran gobernar; por temor a aquel, me parece a mí que gobiernan, cuando gobiernan, los hombres virtuosos, los cuales aceptan entonces el gobierno no como un bien ni cómo ni fuesen a darse con él buena vida, sino a manera de algo necesario, ya que no se dispone de otros hombres mejores y ni siquiera semejantes a ellos. Pues posiblemente, si existiera una ciudad de hombres virtuosos, habría lucha para no gobernar como ahora la hay para gobernar, y entonces se mostraría claramente que el verdadero gobernante no ejerce en realidad el cargo para mirar por su propio bien, sino por el del gobernado; de modo que todo hombre inteligente preferiría mejor que otro trabajase en su provecho que tener que trabajar él por los demás.” PLATÓN: Obras completas. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [REPUBLICA, O DE LA JUSTICIA, 346b/347d], p. 678-679

<sup>1040</sup> PLATÓN: Obras completas. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [APENDICE III: DIALOGOS APOCRIFOS Y DEFINICIONES — DE LA VIRTUD, 379 d], p. 1677

humana, tanto como forma de expresión ético-moral en torno a lo natural, como expresión ético-moral en torno lo político que, en caso, es el concierto del gobierno y de las ciudades hacia el bien común.

En definitiva, la realización del bien común es la Justicia, a la condición que “la injusticia es ventajosa, pero conviniendo a la vez que es vicio y vergüenza, como admiten otros, habría lugar para responder según lo acostumbrado; mas ahora aparece claro que la estima cosa hermosa y fuerte y que le atribuyes todo aquello que nosotros concedemos a la Justicia, ya que has llegado incluso a equipararla a la virtud y a la sabiduría.”<sup>1041</sup>

Desde entonces, los que pueden engendrar el sentido virtuoso de naturaleza humana y, luego, extenderlo al punto de vivificar lo político, desde el rescate bueno de la tradición y adecuado de las costumbres, son los verdaderos y auténticos filósofos.<sup>1042</sup> Hace falta que los encargos sobre poner término a los males del género humano, — desde que llevándose en cuenta las funciones naturales de cada clase de hombres<sup>1043</sup> en torno a la dinámica de lo político —, faciliten, a través de la filosofía como estatuto de saber de hombre y ciencia política, el buen gobierno del Estado.

---

<sup>1041</sup> PLATÓN: Obras completas. Trad. Maria Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [REPUBLICA, O DE LA JUSTICIA, Livro I, 349b], p. 679

<sup>1042</sup> “(...) los que hayan superado todos los obstáculos y descollado extraordinariamente tanto en la ciencia como en la práctica, habrá que inclinarlos a que dirijan la mirada de su alma al ser que proporciona la luz a todos, pues así, viendo el bien mismo, se servirán de él como modelo cuando, en el resto de su vida, les llegue el turno de atender a la ciudad, a los particulares o a sí mismos. Es cierto que dispondrán del mayor tiempo posible para el estudio de la filosofía; pero a la vez, y llegada la ocasión tomarán con más celo los asuntos políticos y se dispondrán a gobernar a la ciudad, no ya poseídos de que es un bien el que hacen, sino una imperiosa necesidad. Con el cumplimiento de esta tarea y la preparación de otros hombres que puedan sucederlos en el cuidado de la ciudad, aquellos de que hablamos podrán partir felizmente hacia las islas de los bienaventurados. Y la ciudad perpetuará su memoria con mausoleos y sacrificios públicos, como si se tratase de genios, y si no, de espíritu bienaventurados y divinos, siempre que así lo autorice la pitonisa. (...) que gobiernen la ciudad uno o varios hombres que, como **verdaderos filósofos**, muestren desprecio por las honras de ahora... Su mayor aprecio, por el contrario, lo aplicarán a lo recto y a los hombres que esto procura, en el pensamiento de que es lo justo la cosa más importante y necesaria, a la cual servirán y tratarán de engrandecer cuando emprendan la reforma de su ciudad (...) una ciudad debidamente regida habrán de ser comunes las mujeres, los hijos y toda la educación y, así mismo, cuantas actividades tengan relación con la guerra y la paz. Serán reyes de ella aquellos hombres que se distingan entre todos en lo concerniente a la filosofía y a las artes bélicas.” [letra negrita añadida] PLATÓN: Obras completas. Trad. Maria Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [REPUBLICA, O DE LA JUSTICIA; Livro VII, 540 e; Livro VIII, 540 e], p. 794-795

<sup>1043</sup> “(...) ninguno de nosotros nace con la misma disposición natural, sino que difiera ya de los demás desde el momento en que viene al mundo, predispuesto para una ocupación determinada. PLATÓN : Obras completas. Trad. Maria Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [REPUBLICA, O DE LA JUSTICIA, Libro II, 370d], p. 691

En el fondo, lo que se cree es que la filosofía es exclusivo medio para la consecución de la arte política y jurídica. Y luego, la condición de expresión de la filosofía es el logro respecto a la armonía y ordenación sociales mínimas: ciencia y técnica que traducen su condición natural de diseminar lo natural en vista de lo moral. Es decir, el Bien y el Justo, a través de la Justicia: “el injusto será enemigo de los dioses, y el justo, amigo.”<sup>1044</sup>

De todas formas, el interrogante es *¿Cómo se da la filosofía y el derecho?* Al principio la adecuada contestación es desde la ciudad como justa, es decir, hombre y humanidad se conciertan en torno a la Justicia, cuya forma de expresión es la ciudad. Filosofía y Derecho no son elementos de la «Naturaleza» muchísimo menos del Bien como espejismo de los dioses.<sup>1045</sup>

Resulta que filosofía y derecho son unos de los instrumentos científicos que conllevan Justicia. En otras palabras, los sentidos del derecho no están en la promoción de la Justicia, sino que en los hechos justos, según la ley positiva, está fundada en la ley natural.

Ocurre que los orígenes del estatuto de la Filosofía del Derecho se ponen con Platón, lo que no significa, como se lo ha creído, que el derecho tienen por fundación y fundamento la Justicia. No obstante, estatuto en sentido de discurso universal y abstracto, lo que no designa el sentido moderno de autonomía de antemano, aunque los fundamentos de los principios nacen desde aquí. Importante enseñar que Justicia es finalidad de lo político, así que no puede ser comprendido como medio.

En verdad, lo que media los hechos como virtuosos es el sentido de lo natural ante lo moral y viceversa, así que la ley positiva prescribe, por convención expresa, lo que es lo natural y lo moral.

Otra vez, no es la Justicia que da sentido del derecho, sino que lo político: éste intermedia Filosofía y Derecho. Por consecuencia, la fundación del derecho es tanto la ley positiva (cuerpo: cuidado de la ciudad es [la gimnástica] legislación) como la

---

<sup>1044</sup> PLATÓN: *Obras completas*. Trad. Maria Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, Maria Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [REPUBLICA, O DE LA JUSTICIA , 351e], p. 682

<sup>1045</sup> “(...) la divinidad que es una realidad buena, no puede ser causa de todas las cosas, como dice la mayoría, sino solamente de unas cuantas de las que acontecen a los hombres, y no de una gran parte de ellas. Pues son mucho menos, en realidad, las cosas buenas que las cosas malas. Las primeras únicamente a la divinidad han de atribuirse; las causas de las cosas malas habrá de buscarse en otra parte y en otro ser que no sea divino.” PLATÓN: *Obras completas*. Trad. Maria Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, Maria Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [REPUBLICA, O DE LA JUSTICIA , Libro II, 379 b], p. 698



ley natural (alma: cuidado del hombre es [la medicina] Justicia)<sup>1046</sup>, pues que la altura y límites de lo jurídico son determinados de acuerdo con el orden jurídico que se elabora para la ciudad.

En consecuencia, el sentido de Justicia es paradójico: el estatuto de ley positiva es incondicional al estatuto de la ley natural, la cuestión es que lo natural y lo moral es definido por la ley positiva. Entre la ley natural y la ley positiva, lo único que hay es el sentido particular de hombre y humanidad y, por lo tanto, nunca la Justicia, pues que esta es finalidad, no medio — por tanto, en contra la interpretación tradicional.<sup>1047</sup>

Respecto a Platón, entonces, el tópico está en la investigación de cómo y por qué la filosofía y el filósofo gravitan en torno a la elaboración del «ideal» de ciudad y no de la «ciudad ideal». Ideal se atrapa al hombre que, clave del proceso político, toca humanidad a través de la ciudad, cuya conformación es medio para la Justicia, no fin, como se suele afirmar la tradición.

Por ende, la Justicia es el ideal, lo que difiere de argumentar que el ideal es la Justicia. La Justicia no es un plan superficial que los hombres conciertan hacia la

---

<sup>1046</sup> “(...) A mi modo de ver, existen dos artes relativas a esos dos elementos: a una, la que está relacionada con el alma, le doy el nombre de política: en cuanto a la otra, la concerniente al cuerpo, no puedo designarla con un solo vocablo y considerado que este arte, aun siendo singular su objeto, que es el cuidado del cuerpo, se desdobra en dos, la gimnástica y la medicina. Ahora bien: en la política hay una parte que se corresponde con la gimnástica: es la legislación; y una que se corresponde con la medicina, la Justicia. Tienen entre sí varios puntos de contacto, ya que aplican a un mismo objeto la medicina y al gimnástica, por un lado, y la Justicia y la legislación, por otro; pero, presentan desde luego ciertas diferencias. Y en tanto que, como digo, son cuatro estas partes y que el cuidado prodigado por las mismas, por unas al cuerpo y por otras al alma, busca sin cesar el mayor bien, la adulación, con cierta advertencia de los hechos (no con pleno conocimiento, quiero decir, sino por la sola conjetura), se han fraccionado en cuatro partes, se ha introducido furtivamente en el interior de cada una de aquellas partes, fingiendo ser aquello en que se ha inmiscuido, y, sin cuidarse en absoluto de mayor bien, persigue y engaña a los necios con el mayor placer del momento, de suerte que aparece como digna del mayor aplauso. La cocina, concretamente, se ha inmiscuido en la medicina y finge conocer los alimentos más convenientes para el cuerpo, de modo que si un cocinero y un médico tuviesen que rivalizar ante unos niños o ante unos hombres tan poco razonables como los niños, para demostrar cuál de los dos, el médico o el cocinero, tiene conocimiento sobre los alimentos que son buenos o malos, el médico perecería de hambre. Ahí está lo que lo llamo adulación. Y considero, amigo Polo, pues es a ti a quien digo esto, que tal cosa es fea, porque pone sus miras en lo agradable, sin atender a lo mejor; no la tengo por un arte, sino por una actividad rutinaria, ya que no puede dar razón alguna sobre la naturaleza de lo que procura a aquel a quien lo procura, hasta el punto de no poder decir nada sobre la causa o fundamento de cada una de sus aportaciones. Yo no llamo arte a nada que sea irracional. Y si con relación a esto disientes, dispuesto estoy a darte explicaciones.” [letra negrita añadida] PLATÓN: Obras completas. Trad. Maria Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, Maria Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [GORGIAS, O DE LA RETORICA, 463<sup>a</sup>/464d], p. 368-369

<sup>1047</sup> “(...) Claro está que Platón no emplea la palabra “naturaleza” en la acepción social (naturaleza sin pulir), sino como equivalente a la norma ideal o la condición normal de cada ser. En este sentido, Platón define la Justicia como la misma “naturaleza” del hombre, entendiendo por ella la perfecta armonía de los elementos del alma humana individual.” JAEGER, Werner: Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos. Trad. Antonio Truyol Serra. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1982. p. 56

armonía de la ciudad, sino que todo lo contrario. La ciudad expresa el juego de lo «natural» y lo moral, así que el universo del ser y el universo del deber ser es cuestión de convención, desde el alma y cuerpo de hombre y humanidad.

A tenor, estatuto de Filosofía y Derecho significa “ciencia” de lo antropológico en torno a lo jurídico. Para ilustrar “es indiferente para la ciudad que exista en ella una clase de hombres privilegiados, pues el objetivo importante es que alcance este honor a todos los ciudadanos. Lo que interesa a la ley es llevar el orden a los que viven en la ciudad, bien sea por el convencimiento o por la fuerza, haciendo a la vez que unos ciudadanos presente a los otros el apoyo que necesiten para el bien de la comunidad y formando ciudadanos de esta clase en la ciudad, no para dejarles cumplir su capricho, sino para servirse de ellos con miras a la unificación de aquella.”<sup>1048</sup> En resumen, se conforma la unidad ética (hombre) en torno a lo jurídico (humanidad).<sup>1049</sup> Más aún, “la unidad es contemplada de manera suficiente y en sí misma por uno cualquiera de los sentidos... haga que trabaje la inteligencia y se pregunte qué es la unidad en sí. Se evidencia con ello que el conocimiento de la unidad es una de las cosas que conducen y vuelven al alma hacia la contemplación del ser.”<sup>1050</sup> Por oportuno, Juan Arana Cañedo-Argüelles apunta que “hay, por supuesto, muchas otras variantes en la interpretación de la libertad dentro del contexto clásico. Pero todas ellas se enfrentan al problema de conjugar necesidades particulares, que fundan la unidad de los sujetos libres, con una necesidad general sobre la que se asienta la unidad del universo y, en el horizonte metafísico, la del ser.”<sup>1051</sup>

Desde el punto de vista más claro, toda esta argumentación se concentra en la tese central, por ejemplo, del libro VIII: los hombres y sus constituciones políticas

---

<sup>1048</sup> PLATÓN: Obras completas. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [REPUBLICA, O DE LA JUSTICIA , Libro VII, 519<sup>a</sup> / 520 d], p. 781

<sup>1049</sup> “(...) Si realmente prodigamos nuestra educación a hombres bien conformados en cuerpo y en espíritu y, además, los aplicamos a estas enseñanzas y ejercicios, la Justicia misma no podrá censurarnos nada, y salvaremos así la ciudad e incluso el régimen político. De cualquier otro modo, esto es, dedicando a estos trabajos a hombres de condición distinta, el resultado será totalmente contrario, con lo cual procuraremos a la filosofía un ridículo todavía mucho mayor.” PLATÓN: Obras completas. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [REPUBLICA, O DE LA JUSTICIA , Libro VII, 536b], p. 792

<sup>1050</sup> PLATÓN: Obras completas. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [REPUBLICA, O DE LA JUSTICIA , Libro VII], p. 778-795

<sup>1051</sup> CAÑEDO-ARGÜELLES, Juan Arana: Necesidad, libertad, azar. In: SOCIEDAD CASTELLANO-LEONESA DE FILOSOFÍA: Naturaleza y libertad. La filosofía ante los problemas del presente. (23-26 de Octubre 2002 y 12-15 noviembre 2003. Salamanca, 2005. p. 29.

poseen, *sine qua non*, la misma naturaleza. Para así decirlo, todos los hombres son distintos, en sus particulares, por dictamen natural a favor de lo «moral» tal cual. Luego, todos los hombres, también por dictamen natural, son seres de deseo. Y, al fin y al cabo, todos los hombres realizan sus necesidades sólo cuando coexisten.

En otro sentido, coexistencia conlleva fundarse desde el juego lo natural *versus* lo moral, así que no es determinado concepto o precepto de naturaleza que determina que los hombres deben vivir en sociedad, sino que la sociedad es reflejo de la organización de este concierto que debe expresar el ajuste moral↔ natural, pues que este juego es la condición de planteamiento de la naturaleza humana como ideal y experiencia. A causa de esto es que la ciudad es dicha «más perfecta» cuanto más cerca de lo universal.<sup>1052</sup>

Según la «República», todos los hombres son distintos por naturaleza desde que puedan ser agrupados bajo tres diferentes estirpes de alma humana, que valora según la clasificación «oro, plata y bronce».<sup>1053</sup> Desde ahí la ciudad se proyecta virtuosa o no, si se concierta según este enjuiciamiento. O sea, los ciudadanos se constituyen en torno al virtuoso si obedecen los fines respecto las clases de su naturaleza particular, lo que refleja la búsqueda de la armonía. No obstante, los hombres también son guiados por deseos, así que el equilibrio entre lo racional y lo emocional sólo es posible por dirección de hombres que sean «oro», es decir, los verdaderos filósofos.

Esto demuestra la lógica de toda la filosofía de Platón, la cual, sin duda, está en torno a la comprensión que él mismo tiene respecto el dicho «derecho», sobre todo el «Derecho Natural». Desde el párrafo 580d y siguientes del Libro IX<sup>1054</sup>, de esta obra, Platón considera que para cada una de las estirpes, hay una especie de placer, incitado por la naturaleza, lo que se refiere al segundo argumento expuesto aquí.

---

<sup>1052</sup> PLATÓN: Obras completas. Trad. Maria Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, Maria Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [REPUBLICA, O DE LA JUSTICIA , Libro VII, 545 d/ 547 c], p. 78

<sup>1053</sup> PLATÓN: Obras completas. Trad. Maria Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, Maria Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [REPUBLICA, O DE LA JUSTICIA , Libro VIII, 545 d/ 547 c], p. 797

<sup>1054</sup> “(...) el alma de cada uno, al igual que la ciudad, se divide en tres igualmente los placeres que se correspondan con ellas. (...)” PLATÓN: Obras completas. Trad. Maria Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, Maria Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [REPUBLICA, O DE LA JUSTICIA , Libro IX, 579b y ss.], p. 818 y ss.

Dentro de este entendimiento, el alma de «oro» así es porque detiene la razón dentro de su cabeza, así que es «racional e intelectual» y, luego, su placer es el conocimiento, intermediado por las percepciones y opiniones oriundas del empírico en concordia con el puro pensamiento oriundo de la contemplación. El alma de «plata» significa lo irascible y está situada en el pecho, así que es la expresión de la voluntad. Su finalidad es ejercitar los placeres de la lucha y adaptación por la fuerza en el entorno. El alma de «bronce o hierro» es de lo concupiscible y está ubicada en el vientre, así que es volcado a la supervivencia y a los pequeños placeres. Si la naturaleza de cada clase corresponde a los grados de constitución de la ciudad, en verdad, exposición de los grados de naturaleza humana según sus designios y destinos, por supuesto, el hombre de oro es el filósofo. El hombre de plata, los guardianes y, al final, el hombre de bronce o hierro, los demás, como productores, artesanos y comerciantes.

Para aclarar, el deseo del filósofo es contemplar la verdad, que le designa «prudencia». El deseo del guerrero o guardián es cultivar el cuerpo y la mente, lo que le designa «fortaleza». El deseo de los productores, artesanos y comerciantes es saciar necesidades básicas, como comida, y secundarias, como bebida y sexo. La Justicia es la armonía entre todas estas clases que, en fin, resulta el concierto que expresa lo «justo» tal cual, es decir, el buen gobierno y el buen consejo es deber del filósofo. El filósofo es la centinela, el guardián de la razón,<sup>1055</sup> porque protectores de la razón en los mortales amados por los dioses. Si el fin último del filósofo pasa por las ciencias teóricas, porque detén el modo de saber respecto el orden universal y, aún, siendo la constitución política y el hombre elementos de una única naturaleza, el filósofo está por encima de las dos demás estirpes.

A propósito, de aquí se extrae la concepción de libertad platónica y su ejercicio como fundamento de la ética personal, así que el hombre libre es lo que conoce que posee la libertad para manejarla dentro de este orden que es necesario, es decir, según la adecuación de las «leyes naturales», donde el deber del filósofo, no constituye privilegio alguno para su persona. Todo lo contrario. Se trata solamente del ejercicio de los atributos de una condición concertada como lo natural que conlleva «Justicia» o «bien». La Justicia es la armonía y concierto entre las tres virtudes, «prudencia», «fortaleza» y «lo básico», entonces, la corrupción o formas

---

<sup>1055</sup> PLATÓN: Obras completas. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [REPUBLICA, O DE LA JUSTICIA , Libro VIII, 560b], p. 806

de gobierno tiene su razón de ser según la buena o mala gestión de los gobernantes, ya que habrá tantos tipos de gobierno tanto cuánto una u otra especie de alma sobresalir a las demás.<sup>1056</sup>

La metodología del conocimiento de Platón está fuertemente enlazada a su concepción del misterio de mundo y misterio de la vida, cuya síntesis es la política: el juego del reflejo imperfecto y real de un universo sobrenatural, dicho perfecto e

---

<sup>1056</sup> Según la filosofía del hombre paradoja, se interpreta que los argumentos sobre esta tesis principal se comparten según tres categorías: corrupción por confusión, corrupción por descredito y corrupción por mezcla de las clases de oro y plata. Desde ahí, Platón saca cuatro grandes formas de gobierno, *apertus clausus*, conforme enseñados en el Libro VIII, de la República, si se considera que la tesis central es que habrá tantas cuántas formas de gobierno según la conformación de los apetites de las partes de las tres almas. Timocracia, plutocracia y anarquía que en el diálogo silencian en este elenco, son, en realidad, descripciones de actuaciones que describen cada forma de gobierno, que formas de gobierno propiamente dichas, sin decir de la Monarquía, cuya remisión se desarrolla implícita en todo escrito. La primera forma de gobierno discutida por Platón es la «aristocracia» o «poder de los mejores», cuyo vicio es el fallo de eugenesia que es la corrupción por mezcla de las clases de «oro y plata», así que los hijos espurios nacidos depreciarán la música y la gimnasia, a medida que refuerzan las partes irascibles y concupiscibles de sus almas. La segunda forma de transición de gobierno es la «timocracia», oriunda del griego «thymos», cuya etimología, es «valor». En este caso el vicio es de corrupción por confusión entre valores, es decir, los hombres creen que la autoridad del gobernante se basa en el honor de la perfección, así que a él se someten. No obstante, el hecho es que en sociedades dichas «virtuosas», los honores son accidentales y nunca permanentes o fundadores: la gloria no se busca por sí misma, excepto como sombra que proyecta «virtud». A propósito, las sociedades timocráticas se estructuran en torno a la búsqueda de la honra *per se*, concertándose las cosas conforme la «opinión común» se las tiene convenientes. La tercera es la «oligarquía», que según el extracto 551<sup>a</sup>, es el gobierno de «algunos o pocos», bajo el valor del «dinero». El vicio de la «oligarquía» es la corrupción por descredito, pues que es «un Estado que no es sólo uno, sino que dos, de los pobres y de los ricos, que luchan por el mismo sitio, conspirando unos contra los otros [551c]. Sobre el gobierno «demagógico», en el Libro V, respecta el tránsito de la oligarquía hacia la democracia. El nombre designa el animal que evalúa «buenas» las cosas que le apetecen y malas las contrarias. El motivo de apareamiento del gobierno demagógico es la pérdida de los límites de adquisición de riqueza en la «oligarquía», en acuerdo con la lógica platónica que «la práctica del demasiado conlleva a su contrario», tanto para lo moral cuanto para lo natural. La corrupción, en este seno, es de la categoría confusión respecto a quien subordinarse, pues que el característico sobre la demagogia es no existir subordinación, de modo que todos sufren atracción por los placeres que corrompen sus propias almas, lo que degenera en la «tienda de las constituciones», que es la democracia, es decir, el arte de conducir las masas a situaciones falsas, donde pocos sacan provecho de esta macula. La democracia es «poder del pueblo y reino de la opinión», así que reposa por derecho bajo el reconocimiento de la opinión de cualquiera, aunque no sabio. Desde ahí, si la política platónica es un modo de saber y no cúmulo de opiniones, por supuesto que se trata de un aglomerado accidental, pues que no tiene por fin propio la formación de una comunidad «ideal», en el sentido de ser virtuosa porque sigue el orden de coexistencia por naturaleza. Sus vicios son de confusión, por apetites y por descredito, pues que los dirigentes son la opinión y la contingencia. En esta «tienda de constituciones» atraviesan todos los tipos de personas y, luego, hombres que privilegian honras y bienes en exclusivo, de modo que, en general, cada hombre busca el sentido de vida desde la adquisición de bienes privados y resguardo de su propio clan familiar, que, a final, conlleva individualismo y hedonismo como factores de desequilibrio. De ahí la «anarquía» se instala. Esta es la ausencia de cualquier exigencia y total desprecio por principios universales [558c]. Es el gobierno de nadie, cuyo vicio es descredito. Por último, la tiranía es la más salvaje de las esclavaturas [564 a-b]. En él la exasperación de la libertad se torna bien supremo: las diferencias por naturaleza no son llevadas en cuenta, donde la libertad en exceso, tanto para lo individuo cuanto para lo Estado, esclaviza. El tirano es la propia hipertrofia de la parte concupiscible, lo que desencadena deseos terribles, oriundos del cortejo de Eros, responsables por la locura. [573a-b; 574d-575a]. PLATÓN: Obras completas. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguez, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [REPUBLICA, O DE LA JUSTICIA, Libros IX y X], p. 812-844

ideal, de modo que las ideas o conceptos sólo son verdaderas si son la esencia de las cosas tal cual.

Parece evidente, entonces, que, el *Timeo*, se dibuje que las ideas y conceptos son originariamente trascendentes al mundo sensible, aunque también le son immanentes. La causa es que el universo sensible está de acuerdo con el modelo del universo divino de las Ideas. Por lo tanto, el mundo del hombre es una reproducción «deformada» de lo divino. Pero desde la condición existencial, de lo profano. Es decir, el juego de lo natural por lo moral y viceversa.

Dentro del marco de la situación, las virtudes políticas particulares que sirven de fundamento y sostenimiento de la comunidad humana se preforman a partir de esta concepción metodológica, así que no es posible la consideración aislada de virtudes, sino tan sólo dentro del marco colectivo o de lo todo,<sup>1057</sup> pues que la naturaleza del hombre no solamente deriva la supremacía de la razón sobre la voluntad y las pasiones, sino también la división del trabajo.<sup>1058</sup>

A modo de ejemplo, Guido Fassó, respecto el tema, — que está de acuerdo con el sentido con la proposición de revisión en comentario —, subraya que “(...) en el *Timeo*, obra, como se ha dicho, de la vejez de Platón, éste había configurado el mundo natural como un inmenso ser animado, armónicamente ordenado por una Inteligencia según relaciones proporcionales entre sus varias partes. En esta doctrina, que era meramente metafísica, Calcidio ve un significado prevalentemente ético, interpretando el *Timeo* como una continuación y un complemento de la *República* platónica. En la *República*, dice, Platón había tratado de la Justicia en el mundo humano, en el *Timeo* trata de la Justicia en la naturaleza. Y entendiendo precisamente la doctrina platónica de la proporción realizándose en la naturaleza

---

<sup>1057</sup> “(...) la confusión y intercambio mutuo de estas tres clases constituyen el mayor daño que puede inferirse a la ciudad y con razón debería ser calificados de verdadero crimen. (...) Hemos juzgado a la ciudad como ese algo más extenso, y así hemos fundado una que se estima la mejor posible, enteramente convencidos de que únicamente en la ciudad buena podría hallarse la Justicia. (...) la ciudad es justa cuando las tres clases de naturalezas que existen en ella hacen lo que les corresponde; y moderada, valerosa y prudente, atendiendo a las condiciones y hábitos de estas mismas naturalezas.” PLATÓN: *Obras completas*. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [REPUBLICA, O DE LA JUSTICIA, Libro IV, 434 d- 434 e], p. 731-732

<sup>1058</sup> “Parece natural, por tanto, que la Justicia sea mayor en el objeto mayor y resulte más fácil reconocerla en él. Si así lo deseáis, examinaremos primeramente cuál es la naturaleza de la Justicia en las ciudades, y luego pasaremos a estudiarla en cada individuo particular, comparando la Justicia de unas y de otros para establecer su verdadera similitud. (...) Por consiguiente, cada cual va uniéndose a aquel que satisface sus necesidades, y así ocurre en múltiples casos, hasta el punto de que, al tener todos necesidad de muchas cosas, agrúpanse en una sola vivienda con miras a un auxilio común, con lo que surge ya lo que denominaremos ciudad.” PLATÓN: *Obras completas*. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [REPUBLICA, O DE LA JUSTICIA, Libro II, 369b/369d], p. 690-691

como “Justicia”, Calcidio escribe que el argumento principal del *Timeo* es la contemplación y el tratamiento “no de la Justicia *positiva*, sino de la Justicia y de la equidad natural”, y que en ella se investiga “la Justicia que la divinidad usa para sí misma en el mundo sensible como en una ciudad o un Estado.” Precisamente, de este pasaje del comentario de Calcidio sobre el *Timeo* proviene el lenguaje jurídico el adjetivo “positivo” referido al Derecho. En efecto, el uso de *positivus* en contraposición a *naturalis* aparece recogido por autores latinos para expresar la antítesis griega *thései-physéi*, que en edad helenística venía substituyendo a la antigua *nomoi-physei* para indicar la contraposición entre lo que es obra humana y lo que es por naturaleza (*thésis* es, en latín, *positio*, y *positivus* significaba por esto literalmente el concepto expresado por el dativo *théseí*). Pero el uso de *positivus* en este sentido, ya de por sí rarísimo, no se encuentra nunca referido a temas ético o jurídicos antes de Calcidio. Este lo aplica, como se ha visto, a la Justicia, y así lo sugerirá a los escritores medievales, que se servirán de su comentario en la acuñación de la expresión *ius positivum*.<sup>1059</sup>

Desde ahí que nace la tradición iusfilosófica que apunta que Platón como dualista.<sup>1060</sup> El error es tomar el sentido de Justicia y de lo justo como medio entre filosofía y derecho, cuando en realidad, considerándose que todo enfoque platónico se da en torno al juego de lo natural y de lo moral (ora trascendente, ora immanente), esta es siempre finalidad.

Dicho sea que el fundamento de el derecho está en lo político, tal cual, cuerpo que significan los actos justos o la naturaleza de la cosa justa y, al mismo tiempo, alma que significa el sentido más amplio o comunitario de acuerdo que es la Justicia: “(...) la ley no será nunca capaz de captar a la vez lo que es mejor y más justo para todos, de forma que dicte las prescripciones más útiles. Pues la diversidad que hay entre los hombres y los actos y el hecho de que ninguna cosa humana se encuentra, por así decirlo, nunca en reposo, no dejan lugar, en ningún arte y en ninguna materia, a una norma absoluta que valga para todos los casos y para todos los tiempos [prescripción de lo justo y de la naturaleza de la cosa

---

<sup>1059</sup> FASSÓ, Guido: *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*. vol. I. Trad. José F. Lorca Navarrete. Madrid: Pirámide, 1978. p. 87

<sup>1060</sup> “Platón fue un apriorista radical que pensaba que sólo el conocimiento basado en la razón conduce al conocimiento de la realidad, mientras que la experiencia nos familiariza únicamente con el mundo de las apariencias. El conocimiento racional es el conocimiento adquirido por medio de los conceptos, y el conocimiento experiencial es el adquirido por medio de las percepciones e imaginaciones.” AJDUKIEWICZ, Kazimierz: *Introducción a la filosofía: epistemología y metafísica*. Trad. Alina Dlugobaska. Madrid: Ediciones Cátedra, 1986. p. 95

justa]... en resumen, es a esta absoluto que vemos intentar llegar la ley [Justicia]<sup>1061</sup> ... Platón juega con los sentidos de «*physis*» y «*nomos*», así que no separa «Dios y mundo humano», aunque ose discutir sobre lo sobrenatural y lo sobrehumano en el *Timeo*, pero se trata de tertulia que integralmente concentrada en el juego de lo natural y lo moral. Al fin y al cabo, el derecho es tanto divino como humano: en parte divino porque atrapado a la idea de cumplir la Justicia que es mantener la arquitectura y funcionamiento de acuerdo con las leyes inmutables del universo divino. En parte humano, porque al hombre toca cumplir su naturaleza teleológica, que es impulsada por Eros, que dirige los hombres hasta la idea de derecho. Desde entonces, estas dos son fuentes del derecho, cuyo valor, si natural o positivo, sólo lo político se lo definirá: La Justicia y lo justo es un orden que, si utópico, natural o positivo, sólo el régimen político y la anchura del lenguaje como diálogo dialectico y filosófico<sup>1062</sup> se lo determina.<sup>1063</sup>

---

<sup>1061</sup> PLATÓN: Obras completas. Trad. Maria Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, Maria Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [EL POLÍTICO, O DE LA REALEZA, 294b], p. 1087-1088

<sup>1062</sup> La sabiduría dicha presofística o presocrática no entendía el *lógos* como un sencillo instrumento del lenguaje, sino siempre ha aseverado todo su potencial lúdico y crítico en sentido negativo, en contra, sobre todo, a la fuerza oscura de Dionisio, que inducía toda suerte de juegos sin que el hombre pudiera intervenirla. Lo que ha pasado es que con el advenimiento de la constitución de la *pólis* se ha incrementado su finalidad más técnica, hacia el sostenimiento de la retórica o lógica, como primeros chispazos de la razón occidental, tal como se la ha dibujado. “Pero, con Platón, la filosofía presenta su radical instalación en el lenguaje; en el lenguaje propiedad de una comunidad, objeto de controversia y de análisis. Los diálogos de Platón constituyen, por ello, una de las formas más originales, a través de la que ha llegado la filosofía. Platón aproximó lo que suele denominarse pensamiento a la forma misma en la que el pensamiento surge: el diálogo. Pero no el diálogo como posible género literario, sino como manifestación de un espacio mental en el que concurría el lenguaje, de la misma manera que en el espacio de la Polis concurría la vida. Así, consecuente con la realidad de la época, Platón llevó a cabo, para hablarnos de las ideas, la casi contradictoria operación de “escribir” diálogos. Porque un diálogo es, en principio, el puente que une a dos o más hombres para, a través de él, exponer unas determinadas informaciones e interpretaciones sobre el mundo de las cosas y de los significados. En este sentido podríamos decir que, para la filosofía, “en principio fue el diálogo”, o sea, la presencia viva y originaria del *Logos*.” PLATÓN: Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras. Trad. J. Calonge Ruiez, E. Lledó IÑIGO, Carlos García Gual. Madrid: Editorial Gregos, 1981. p. 13

<sup>1063</sup> “Ahora bien ¿qué significa el estado para Platón? Su *República* no es una obra de derecho político o administrativo, de legislación o de política en el sentido actual... En última instancia, el estado de Platón versa sobre el alma del hombre. Lo que nos dice acerca del estado como tal y de su estructura, la llamada concepción orgánica del estado, en la que muchos ven la verdadera médula de la *República* platónica, no tiene más función que presentarnos “la imagen refleja ampliada” del alma y de su estructura. Y frente al problema del alma Platón no se sitúa tampoco en una actitud primariamente teórica, sino en una actitud práctica: en la actitud del *modelador de almas*. La formación del alma es la palanca por medio de la cual hace que su Sócrates mueva todo el estado. El sentido del estado, tal como revela Platón en su obra fundamental, no es otro que el que podíamos esperar después de los diálogos que la preceden, el *Protágoras* y el *Gorgias*. Es, si nos fijamos en su superior esencia, educación. Y, después de todo lo que sabemos ya, este método de exposición del filósofo no puede tener nada de sorprendente para nosotros. En la comunidad estado, Platón esclarece filosóficamente una de las premisas permanentes que condicionan la existencia de la *paideia* griega. Pero al mismo tiempo coloca en primer plano — bajo la forma de la *paideia* — aquel aspecto del estado cuyo descuido constituye según él la



Innegable, entonces, que todo este concierto explica, incluso, la razón según la cual en la *República* él dispensa las figura del legislador y en *Las leyes*, se la toma como fundamental para el hombre y la ciudad. Dicho de otro modo, a pesar de las condiciones contextuales, desde el punto de vista filosófico, se trata del hecho de que la Justicia es finalidad y no medio, así que está en función de los hombres y sus conductas dichas naturales y morales.

En efecto, la Justicia y lo justo están a la condición de la constitución política y jurídica, así que, tanto la ciencia (*República*, Justicia) como la prudencia (*Leyes*, lo justo) pueden venir en socorro de la confección política, sin más — no es válido que la exegesis sobre que en lo primero caso se tiene una obra ideal<sup>1064</sup> y, en el segundo, una real, a causa de que Platón no es dualista.<sup>1065</sup>

Por supuesto que los medios que se hacen hacia la armonía y el orden son indistintos: planos fácticos (esotéricos) y planos abstractos (exotéricos) están mezclados, gracias al juego de lo natural hacia lo moral, así que las formas de

---

razón principal de la desvalorización y de la degeneración de la vida política de su tiempo. De este modo, la *politeia* y la *paideia*, entre las que ya por entonces mucha gente sólo debía de reconocer relaciones muy vagas, se convierten en los puntos cardinales de la obra de Platón.” JAEGER, Werner: Paideia: los ideales de la cultura griega. Trad. Joaquín Xirau y Wenceslea Roces. México: Fondo de la Cultura Económica, 1957. p. 590-591

<sup>1064</sup> “La ficción práctica ya había aparecido en forma literaria muchos siglos antes de Moro. Fue Platón con su “Estado” quien ofreció el modelo por el que todas las futuras utopías se verían influidas. Sin embargo, mientras que los escritos de Platón intentaban llevar a la práctica el deseo autoritario de un sistema social y político estático, estructurado jerárquicamente, y que debía ser tan racional como fuera posible, los escritos utópicos de Moro y de sus amigos humanistas significaban en tiempos del Renacimiento la expresión de una corriente intelectual y social de liberación. Estos pequeños grupos de humanistas, preocupados con la idea de revivificación de lo clásico, y al mismo tiempo apartados de las grandes corrientes del mundo en que vivían, podían enfrentarse a las normas e instituciones sociales de entonces desde una posición distanciada, y esta posición vital de los humanistas produjo la alta calidad en que contaba la utopía renacentista.” NEUSÜSS, Arnheim: Utopía. Trad. María Nolla. Barcelona: Barral Editores, 1970. p. 83-84

<sup>1065</sup> “Por qué, entonces, supone Platón que su comunidad no necesitará legisladores? Hay tres razones obvias por las que la ley puede necesitar cambiar: a) Puede ser una ley errónea, en el sentido de que lo que ordena es, y siempre ha sido, equivocado; b) Puede haberse convertido en una ley errónea porque las condiciones hayan cambiado de forma que sus efectos actuales no sean los deseables; c) Puede haberse convertido en una ley errónea en el sentido de que a pesar de que lo que ordene pueda no producir efectos perjudiciales si la gente le obedece, ha dejado de imperar el asentimiento político, no se cumple, y ello produce malas consecuencias. La primera de estas razones no tiene sentido referida a un código ideal, pues un código ideal *ex hypothesi* no contiene leyes erróneas, a menos que sean errores en la forma en que están escritas. (La última excepción entra dentro de la esfera de acción de los guardianes). La segunda de estas razones es algo que Platón parecía no tener muy presente. Las condiciones de los estados griegos era *comparativamente* estables (por lo menos si se las compara con las condiciones a partir de la revolución industrial), y por lo tanto, esta razón sólo justificaría, como mucho, pequeños cambios, como los que los guardines se dedicaban a hacer. La tercera razón es, desde luego, la fundamental, y obviamente aquí la respuesta de Platón sería que si la gente estuviera educada, y si se les explican bien las razones de las leyes (cosas que ya ha tomado en cuenta), entonces sólo unos pocos de ellos se negarán a acatar las leyes correctas; y a esta minoría simplemente se les ordenaría obedecer, y si rehusaran, se les eliminaría. Deben ser hombres malos y ningún estado puede tolerar criminales indefinidamente. ¿Qué necesidad, pues, hay de un órgano legislativo en una comunidad que *ex hypothesi*, tiene las leyes correctas?” CROMBIE, I. M: Análisis de las doctrinas de Platón. Trad. A. Torán y J. C. Armero. Madrid: Alianza, 1979. p. 189-190

expresión son variables,<sup>1066</sup> éstas hacia el precepto de por la simetría del Bien, o sea, la naturaleza platónica.

Por evidente, la unidad platónica no está arriba, sino que abajo y toca el hombre ante la sistematización de los sentidos sobre su mundo y su vida, cuyo misterio se conserva en torno a la Humanidad, o sea, en el encuentro absoluto o relativo de “cuerpo y alma”, conforme ello se las preforma. Lo que pasa es que Platón es monista en términos iusfilosóficos y toda su expresión de ley positiva y ley natural ensayan el origen de estatuto<sup>1067</sup>, no necesariamente autonomía, de la Filosofía del Derecho. A modo de aclaración, el siguiente pasaje: “(...) a nuestro espíritu a representarse el conjunto de las ciencias como dividido en dos especies (...) las artes en cambio, que están relacionadas con la construcción o con cualquier otra realización manual, tienen su saber vinculado, originalmente, por así decirlo, a la acción, y prestan su colaboración a esta, hasta conseguir la producción de los cuerpos a quienes ella de la existencia... Divide, pues, el conjunto de las ciencias

---

<sup>1066</sup> “Los hombres necesitan forzosamente darse leyes y vivir conforme a ellas, de lo contrario no se diferenciarían absolutamente en nada de las más salvajes fieras. La razón estriba que ninguna naturaleza humana tiene las suficientes cualidades naturales para conocer lo que le conviene a los hombres en materia política y que, aun sabiéndolo, pueda y quiera hacer siempre lo mejor. Es difícil, en primer lugar, conocer que el verdadero arte político no debe interesarse por el bien individual, sino por el bien común — el bien común, efectivamente, mantiene unidad a la ciudad, y el bien individual la disgrega — y que estos dos bienes, el común y el individual, se benefician si el primero está mejor atendido que el segundo. En segundo lugar, si uno admite suficientemente en su arte el conocimiento de que eso es así, pero luego gobierna la ciudad sin rendir cuentas a nadie y ejerce el poder autocráticamente, no podría mantenerse fiel a esa creencia y continuar durante su vida cuidando el bien común como el principal de la ciudad y el bien individual como subordinado a aquél; al contrario, su naturaleza mortal lo empujará constantemente a tener más que nadie a ocuparse de sus intereses personales, huyendo irracionalmente del dolor en pos de los placeres; antepondrá estas dos cosas a lo más justo y mejor, entenebrece su alma y finalmente, la anegará con toda clase de males, a ella y a toda la ciudad. Pues si alguna vez llegara a nacer por privilegio divino un hombre suficientemente capacitado por la naturaleza para aceptar tal cosa, no necesitaría para nada leyes que lo gobiernen: ninguna ley en efecto, ni ninguna ordenación es superior al conocimiento, ni tampoco es lícito que la inteligencia sea sirvienta o esclava de nada, sino señora de todo, si es verdaderamente auténtica y libre por naturaleza. Pero hoy por hoy no existe tal cosa en ninguna parte más que en un grado muy reducido, por lo que habremos de escoger lo segundo, la ordenación y la ley, que sólo observan y se fijan en lo general, aunque no puedan abarcar todos los detalles.” PLATÓN: Las leyes. Trad. José Manuel Ramos Bolaños. Madrid: Akal Clásica, 1988. p. 449-410

<sup>1067</sup> “En el mito de *lo Político* encontramos, en realidad, tres fábulas o mitos entretreídos: un mito cósmico, un mito antropológico, y un mito social (...) El mito de las Leyes, *finalmente*, acaba con una transposición de ideal del gobierno divino: no hay salvación para las ciudades si estas no imitan en la medida de lo posible ese gobierno divino, es decir, la hay si ellas obedecen a lo que hay en nosotros de eterno y toman como leyes las normas que dicta el entendimiento. Y *el Político* nos dirá: hay algo que vale más que la ley, y es el entendimiento o la razón encarnada en el Rey ideal; pero, a falta de este, la única salvación posible para la Ciudad-Estado, es copiar lo mejor posible las prescripciones de este gobierno ideal y transcribirlas en leyes intangibles.” PLATÓN: Obras completas. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranck. Madrid: Aguilar, 1990. [EL POLÍTICO, O DE LA REALEZA], p. 1051-1053

de acuerdo con este principio y a una de las partes dale el nombre de ciencia práctica y a la otra el de ciencia teórica.”<sup>1068</sup>

Por lo tanto, no es absurdo decir, — aunque sin ninguna pretensión concreta—, que su aportación iusfilosófica se concentra en sistematizar a tope el «mito de Teeteto», lo que no conlleva una posición iusnaturalista o iuspositivista, pues que el pensamiento iusfilosófico platónico no es dualista, como interpretado por el discurso secular moderno<sup>1069</sup>, sino que monista.

Resulta que el monismo iusfilosófico de Platón está en torno al pitagorismo, lo que el *Timeo* es prueba. Además, la *República*, a su turno, demuestra que la unidad entre el Orden y ordenamiento se torna discurso universal y abstracto a través del número<sup>1070</sup>, la finalidad del hombre ante su humanidad es la armonía y orden, así

---

<sup>1068</sup> PLATÓN: Obras completas. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [EL POLÍTICO, O DE LA REALEZA, 258a-259b], p. 1058

<sup>1069</sup> De modo general, la versión historicista y, luego, dualista, es que PLATÓN reproduce la naturaleza atribuyendo al dualismo proteico y multiforme, la contraposición entre el Bien y el Mal, que dualismo ontológico y epistemológico, hace por fundir el propio dualismo ético. A partir de ese cribo, él somete la idea de filosofía y de derecho y luego hace un análisis de la naturaleza humana, creándose un principio de Justicia atrapado tanto a la concepción de comunidad política como del hombre virtuoso, es decir, aquello que participa del ser verdadero desde que actúe según su propia naturaleza. De esta manera, la idea de naturaleza, diferentemente de la idea sofística que la define en el embate de la coerción positiva *versus* la convención social, equivaldría a la norma ideal o la condición normal de cada ser, la cual es justificada por aquello que *lo hace ser tal y cual* y no de otra forma. Naturaleza para Platón es tanto la naturaleza racional que se pone a la máxima dinámica según la interacción de este «orden» armónico, justamente para que el hombre constantemente se perfeccione, lo que, mientras tanto, conlleva evolucionar lo colectivo. Sobre la naturaleza, entonces, no es posible deducir ningún «deber ser». Tampoco la naturaleza puede ser contrapuesta a las leyes humanas, a causa de que la naturaleza originaria se confunde con la razón. Razón que es instrumento para que el hombre utilice hacia de modo óptimo las potencialidades de su naturaleza, lo que resulta intentar acercarse, cada vez más, de la «Idea», es decir, la esencia de todas y cada una de las cosas.<sup>1069</sup> Desde ahí la «Idea» de derecho o Justicia se convierte como el patrón de todo derecho oriundo de las leyes humanas, tanto naturales cuanto morales, así que el dibujo del derecho natural, más que fundación en la relación del hombre ante sí mismo y ante el orden de su creación, es fundamentado por preceptos de orden natural, en verdad, es imitación del «Ideal» de Justicia tal cual. Es decir, la eficacia del derecho es la efectividad de la Justicia, en este caso, la acomodación de la «Idea» como valor objetivo de fundamento de las reglas y normas jurídicas: «*physis*» y «*nomos*» compaginan la escena del derecho, nunca oponiéndose, por lo tanto. Así que no es gratuita la teoría platónica de que la perfección del hombre sólo se realiza en la «polis», porque es ella la concreción de la «Idea» en el plano de la realidad terrenal, desde que atravesada por «verdaderas leyes». En resumen, Justicia hace el intermedio entre Filosofía y Derecho, así que es medio para el derecho justo. Véase: CROMBIE, I. M: Análisis de las doctrinas de Platón. Trad. A. Torán y J. C. Armero. Madrid: Alianza, 1979. 561 p.

<sup>1070</sup> “— Convendrá, por tanto, Glauco, imponer esta enseñanza por medio de una ley y convencer a los que deban ocupar los puestos de gobierno de la ciudad para que desarrollen su gusto por la ciencia del cálculo, pero no de una manera superficial, sino hasta alcanzar la contemplación de la naturaleza de los números, sirviéndose de la inteligencia. Porque aquella no es de uso exclusivo de los comerciantes y chamarileros, ni se ciñe tan solo a las compras y a las ventas, sino que puede aplicarse a la guerra y a facilitar una vuelta del alma misma al mundo de la verdad y de la esencia.” PLATÓN: Obras completas. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. [LA REPUBLICA, O DE LA JUSTICIA, 525b], p. 785

que la ciencia de los números se le permite hacer de su inteligencia ciencia, tanto teórica cuanto práctica.<sup>1071</sup>

En sustancia, el concepto matemático abre atajos no sólo para la geometría y la aritmética, y, además de la música, sirve al orden de la política y de lo jurídico hacia lo bien común, pues que el rasgo pitagórico es que la Justicia es una ecuación aritmética<sup>1072</sup> a través de la cual se podrá deducir una relación de igualdad o retribución, así que la concepción aristotélica de Justicia sobre ella también se apoya.<sup>1073</sup> ■

---

<sup>1071</sup> “La enseñanza de Pitágoras se basaba en la afirmación de que el alma es de esencia divina y posee la inmortalidad. La naturaleza humana es doble: mientras el cuerpo es perecedero, el alma, que existía antes de entrar en el cuerpo, es inmortal. A causa de un castigo fue encerrada en el cuerpo, en el que se halla enterrada como en una tumba. Separada del cuerpo, en el instante que llamamos muerte, sigue sujeta a la necesidad de entrar en otro cuerpo: el aire está lleno de almas que esperan su reencarnación. Esta necesidad puede llevar al alma a grandes transformaciones; incluso se decía que, según Pitágoras, el alma de un hombre puede entrar en el cuerpo de un animal. Así, el alma debe recorrer una larga serie de existencias, durante las cuales su género de vida es determinado, cada vez, por las acciones realizadas en la existencia anterior: una inexorable ley la condena a experimentar las mismas penas que infringió a otros. Sin embargo, su castigo no dejará de tener fin. Cuando se eleve al conocimiento de la ley que rige el universo, cuando viva en la Justicia y la santidad, el alma volverá a encontrar su libertad. La virtud es, esencialmente, una purificación por medio de la cual el alma se separa de las trabas corporales. El destino del alma es escapar a la “rueda de los nacimientos”, a fin de gustar plenamente la eterna felicidad que le está reservada por su naturaleza divina. Pero, para conocer la verdadera naturaleza del alma y su fuerza, conviene no considerarla solamente tal cual existe en los seres particulares; es necesario aún elevarse a la contemplación del Alma que gobierna el universo entero. Pues el universo está animado, vive, y la presencia del alma aparece en el orden maravilloso que reina en las cosas. La manifestación más brillante de este orden es la revolución de los astros, que se realiza según un ritmo eterno: incluso los movimientos de los planetas, estos movimientos que parecen errar de una manera desordenada, está regulados por una ley. El universo es un Todo bien ordenado, un Cosmos, cuyas partes están unidas entre sí por nexos de armonía. **Por estar reguladas armoniosamente, las cosas obedecen a la ley del número.** Pitágoras estudió profundamente la ciencia de los números, se le debe el teorema fundamental que sirve de base a la geometría. Se persuadió de que el número es siempre la expresión de la armonía y constituye la substancia misma de las cosas.” [letra negrita añadida] WERNER, Charles: La filosofía griega. Trad. Juan-Eduardo Cirlot. Barcelona: Labor, 1970. p. 24-25

<sup>1072</sup> Desde el punto de vista análogo, el “pensamiento fundamental de la doctrina pitagórica es que la esencia de todas las cosas es el número; por tanto, los principios de los números son los principios de las cosas. Este concepto matemático abre el camino a consideraciones astronómicas, musicales y también políticas. La Justicia es, para los pitagóricos, una relación aritmética, una ecuación o igualdad: de la cual se deduce la retribución, el contracambio, la correspondencia entre el hecho y el tratamiento de que éste ha de ser objeto... Este concepto (que se aplica no sólo a la pena, sino también a otras relaciones) es el germen de la doctrina aristotélica de la Justicia.” DEL VECCHIO, Giorgio: Filosofía del derecho. 9 ed. Trad. Luis Recásens Siches. Barcelona: Bosch, 1980. p. 3-4

<sup>1073</sup> BARNES, Jonathan. The presocratic philosophers. London: Routledge & Kegan Paul, 1982. p. 157

## **VI. De «lo moral hacia lo natural» — el «dualismo» aristotélico de filosofía y derecho: el bienestar (quehacer) y lo bueno (estatuto).**

Ils est amusant de vivre, intéressant et (quelquefois) prenant de vivre, ce qui est le contraire de penser. Vivre demande d'autres vertus dont le penseur n'a pas l'habitude, ce qui fait qu'il vit mal, maladroitement, gauchement, parfois lâchement ; et qu'il obtient peu ce privilège de communication aux autres dont jouissent ceux qui ont le don de vivre et qui vivent ensemble. La pensée n'est guère naturelle à l'homme, loin d'être l'essence de l'homme elle est comme une coupe de botanisme dans la moelle vivante de l'homme (et le penseur es la botaniste non l'être vivant). Encore que pourtant la pensée puisse être vécue, mais elle l'est par peu (et n'aurait rien à se se mettre sous la dent s'il n'était d'autre vie hors d'elle) — cette vie-là (de la pensée) n'est guère partagée. Et l'autre se sert d'ingrédients dont le penseur manque : de futilité — de légèreté, d'abandon à l'événement, de rire au-dessus des précipices, elle est une fleur d'irrationnel. Et la vie de la pensée elle-même vivante n'est pas de la logique si elle sécrète de la logique comme son produit mort — et si elle emprisonne les autres aspects de la vie dans des cadres logiques qui les tuent.

Michel Villey<sup>1074</sup>

La metodología iusfilosófica de Aristóteles<sup>1075</sup>, — igual a de Platón — aporta su origen desde la confección del misterio del mundo respecto el misterio de la vida y

---

<sup>1074</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 63. Le douzième livre », p. 277

<sup>1075</sup> “El magisterio de Sócrates sobre Platón se enlaza con el de éste sobre Aristóteles (384-322), aunque la genialidad que en cada uno de ellos anidaba hiciera surgir tres sistemas filosóficos distintos, con su propia personalidad y fisionomía. Aristóteles nació en Estagira, hijo de Nicómano, médico de Amintas, rey de Macedonia, siendo enviado a Atenas a los diecisiete años para completar su instrucción, que había sido ya muy cuidada en la corte macedónica. En Atenas ingresó en la *Academia*, iniciándose así un contacto con Platón, que se prolongaría hasta la muerte de éste; durante esos veinte años, Aristóteles fue primero alumno y luego profesor de la *Academia*, granjeándose la amistad y la admiración del maestro. Una vieja tradición nos habla de ciertas diferencias entre uno y otro. Que las hubo en el terreno doctrinal es indudable, como se evidencia por las discrepancias entre las enseñanzas de ambos, pero el respeto y veneración de Aristóteles hacia Platón (tuvo la delicadeza de no escribir nada que se apartara de las tesis platónicas hasta después de morir el Ateniense) permitieron que no se manifestaran, haciéndose posible la larga y cordial convivencia de cuatro lustros. A la muerte de Platón, el discípulo se ausenta de Atenas, residiendo primero en Assos y luego en Mitilene. En 342 es encargado por el rey Filipo de Macedonia de la educación de su hijo Alejandro, misión que desempeña hasta el ascenso de éste al trono, en 336. Al año siguiente, Aristóteles regresa a Atenas y funda su propia escuela en las proximidades de un templo erigido a Apolo Likaios, recibiendo de ahí el nombre de *Liceo*. A él consagró toda su actividad, dedicándose intensamente a la enseñanza y a la reflexión, siendo fruto de este periodo la mayoría de sus **obras esotéricas o acroamáticas**, es decir, las destinadas sólo a la función docente dentro del Liceo, que son las que se han conservado, habiéndose perdido, en cambio, las **exotéricas** o para el gran público, muchas de las cuales redactó durante la época en que permaneció en la *Academia*. Muerto Alejandro Magno, en 323, se desencadena en Atenas un movimiento antimacedónico que afecta, naturalmente, a Aristóteles, a pesar de que se había alejado, en el afecto personal, de su antiguo discípulo, por la condena a muerte, un tanto caprichosa, que Alejandro había decretado contra un sobrino del filósofo. Este es acusado de impiedad, como lo fuera Sócrates, y para evitar su mismo fin — porque no quería, dijo, que los atenienses «pecaran por segunda vez contra la filosofía» —, marchó a Carcis, donde murió al año siguiente.” [letra negrita añadida] FERNÁNDEZ-GALIANO, Antonio: Introducción a la filosofía del derecho. Madrid: Revista de Derecho Privado, 1963. p. 120

viceversa. En efecto, sigue una modulación metafísica<sup>1076</sup>, sobre la cual intenta actuar a través de exposición sistemática aplicada al universo teórico y práctico del hombre.<sup>1077</sup>

Dicho de otro modo, el hombre no es causa de su realidad, sino necesidad predeterminada dentro del espíritu de «desear ser parte» de la naturaleza, justamente para dar «sentido» a su vida, así que la realidad es causa del hombre. Nada más que el «verbo» del hombre paradoja tradicional.” Aristóteles inventa el reino y regla del hombre tanto metafísica como epistemológica, así que la humanidad no es más una unidad o el juego, sino que un proyecto de hombre cuyas piezas son posicionadas por él según su albedrío<sup>1078</sup>, pero bajo el justificante de las «reglas de lo natural».

Para sí decirlo, lo moral es conducta y acción humana de acuerdo con una interacción inteligente del hombre en el mundo terrenal desde el “instinto” natural clavado en su alma, cuya dinámica es determinada a través de la acción<sup>1079</sup>: “la

---

<sup>1076</sup> Respecto a la metafísica como principio y petición de conocimiento, o, el «saber relevo» aristotélico, así como la condición de «metafísica y filosofía tal cual»: “La investigación de la verdad es, en un sentido, difícil; pero en otro, fácil. Lo prueba de hecho de que nadie puede alcanzarla dignamente, ni yerra por completo, sino que cada uno dice algo acerca de la Naturaleza. (...) es justo que la Filosofía sea llamada ciencia de la verdad. (...) Por lo demás es evidente que hay un principio, y que no son infinitas las causas de los entes, ni en línea recta ni según la especie. (...) Para las cosas intermedias, que tienen un término último y otro anterior, necesariamente será el anterior causa de los que se le siguen. (...) De suerte que, **si no hay ningún término primero, no hay en absoluto ninguna causa.**” [letra negrita añadida] ARISTÓTELES: Metafísica de Aristóteles. 2 ed. Trad. Trilingüe (greco-latino-española) Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998. [*Metaphysicorum liber II, 1-2, «993b-30»; «994ª»; «994ª-10»; «994-a15*], p. 84; p. 87-89.

<sup>1077</sup> Sabido es que el derecho natural aristotélico hace línea divisoria entre la Edad Media y la Modernidad gracias a la recuperación e interpretación de Tomás de Aquino, a pesar del choque de algunas ideas aristotélicas con el cristianismo, como la teoría de causalidad que excluía la posibilidad de obrar milagros, ya que todo suceso debía tener una causa identificable y accesible a la razón humana; y, además, su concepción de la continuidad de la evolución y su visión de la causalidad, que sugiere el comienzo determinado del mundo por un ser sobrenatural. “La primera obra sistemática de filosofía es de Suárez (siglos XVI-XVII) y se llama *Disputationes metafísicas*. Por el mismo tiempo la primera obra sistemática de filosofía tomista es el curso filosófico tomístico de Juan de Santo Tomás de Aquino. A veces se hicieron comentarios filosóficos a Aristóteles; pero, fuera de eso, la filosofía era siempre parte integrante, y naturalmente integrante, de una teología, al servicio de una creencia, según la cual el hombre no solamente afirmaba «de pico fuera» que estaba hecho a imagen y semejanza de Dios, sino que todo lo que hacía se ordenaba a Él.” GARCÍA BACCA, Juan David: Antropología filosófica contemporánea: diez conferencias. Barcelona: Anthropos, 1982. p. 38

<sup>1078</sup> NIETZSCHE enseña bien esta realidad cuando cuestiona “¿qué es la libertad? Tener voluntad de responder como individuo, mantener las distancias que nos separan, hacerse más indiferente ante el cansancio, la dureza, las privaciones e incluso la vida. La libertad significa que los instintos viriles, los instintos que disfrutaban luchando y venciendo, predominan sobre otros instintos como el de la felicidad, por ejemplo. El hombre, o, mejor aún, *el espíritu que ha llegado a ser libre*, pisotea esa forma despreciable de bienestar con la que sueñan los tenderos, los cristianos, las vacas, las mujeres, los ingleses y demás demócratas. El hombre libre es *guerrero*.” NIETZSCHE, Friedrich: El ocaso de los ídolos: como se filosofa a martillazos. 3 ed. Trad. Francisco Javier Carretero Moreno. Madrid: Ediciones B, 1985. p. 132

<sup>1079</sup> “(...) **la felicidad se nos muestra, por lo tanto, como algo último y autosuficiente, ya que es el fin de las acciones. Pero quizá puede parecer un lugar común decir que la felicidad es el bien supremo; es**

*phýsis* era... una necesidad natural inherente a cada cosa o sustancia separada, no hay una ley de interacción entre ellas. Con cada cosa moviéndose al dictado de su propia *phýsis*, los conflictos entre ellas serán fortuitos si bien causados por la necesidad. Mediante «azar» se quería indicar «una causa no manifiesta a la razón humana», tal y como Aristóteles lo expresó después (...) la formación de un cosmos es, en efecto, el resultado fortuito y sin finalidad concreta de un choque entre sustancias materiales, cada una de las cuales se mueve determinada por su propio impulso interno.<sup>1080</sup> ¿Qué reglas sobre lo natural? Aquellas determinadas por el concierto ético y político del hombre, lo que se extiende a lo jurídico, como concreción del proyecto político de humanidad.

Por lo dicho, lo jurídico se establece desde la confección de lo moral que, a su turno, «cuerpo» y «alma», se le toca tanto estatuto como quehacer iusfilosóficos.<sup>1081</sup>

---

**deseable, sin embargo, exponer con mayor claridad aún en qué consiste.** Probablemente se conseguiría esto si se pudiera averiguar cuál es la actividad propia del hombre. Del mismo modo que a un flautista, a un escultor, a todo artesano y, en una palabra, a todos los que llevan a cabo un trabajo y una actividad, les parece que el bien y lo bueno se encuentran en su obra, así también le debería parecer al hombre, si realmente él realiza una obra específica. ¿Cómo va a ser posible que un carpintero y un zapatero posean obras y actividades específicas y que el zapatero posea obras y actividades específicas y que el hombre no posea ninguna, sino que sea inactivo por naturaleza?... Realmente el mero hecho de vivir parece que también es común a las plantas, pero lo que se busca es lo específico del hombre... Queda por considerar la vida que consiste en la actividad de la parte dotada de razón. En ella puede distinguirse dos partes: una que obedece a la razón y otra que la posee y se dedica a pensar. **Pero, puesto que este tipo de vida tiene doble sentido, debemos tomar esa vida en el sentido de actividad, pues ése parece que en el sentido primodial del término. Y, si la función propia del hombre es la actividad del alma en conformidad con la razón, o, al menos no desprovista de ella, y, si afirmamos que ella es por naturaleza la función propia del hombre y del hombre de valía, igual que se habla de un guitarrista y de un guitarrista de valía, y que así es sin duda en todos los casos ... De todo ello se desprende que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la perfección, y, si las perfecciones son numerosas, de acuerdo con la mejor y más perfecta, más aún, en una vida que ha alcanzado la plenitud. Pues ni una golondrina sola ni un día solo hacen la primavera, del mismo modo que también un solo día y un corto espacio de tiempo hacen el hombre dichoso y feliz.** [letra negrita añadida] ARISTÓTELES: *Ética nicomaquea*. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Ediciones Clásicas, 2007. [Libro I, Cap. 7, 1097a-15/ 1097a-20], p. 351-354

<sup>1080</sup> GUTHRIE, William Keith Chambers: *Historia de la filosofía griega*. v. II. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 1993. p. 330

<sup>1081</sup> Así que está expresa el conjunto de seres naturales con «fuerza motriz», que es sinónimo de «principio de cambio», pero sólo respecto los atributos «accidentales», no los «permanentes», que son la parte substancial, la esencia del ser. Los modernos han forjado las leyes de este «cambio», a través de «constantes y patrones», justamente porque han ambicionado apoyarse no más en el «oscuro», sino que crear una llama capaz de ser encendida a cualquier tiempo y a todo suficientemente iluminar. Así que entre la casualidad clásica, que requiere el orden y la necesidad que se coadunen con la existencia de una Inteligencia o Dios, y la casualidad como «Caos» originario (evolucionismo), hacia nihilismo contemporáneo, son tradicionalmente contradictorias. La primera legitimaría la libertad del hombre según un asentimiento de la realidad y luego de una naturaleza en que él no es protagonista, sólo coadyuvante: si solamente a los límites ofrecidos por ella. La segunda legitimaría la libertad según la experiencia del acontecimiento en que algo sorprendente, que novedoso y decisivo está siempre abierto a la evolución bajo la actuación del hombre: naturaleza no es más un límite, sino que una posibilidad, quizás infinita. El hombre es su «protagonista». De todas formas, la libertad no es sólo una fuerza de determinación que apunta que el hombre y su pensamiento se atrapan a una finalidad. La libertad es la propia

El hombre sólo puede conocer a través del conocimiento como ejercicio de excitación de su «hábito» — adquirido por repetición de actos iguales o semejantes, u originado por tendencias instintivas — su alma a través del *logos* que se dice símbolo y lenguaje.

De paso, el proyecto ilustrado toma la noción estoica de esta versión y la matiza para el hombre y desde el hombre, o sea, propio de la humanidad como figuración metafísica que, el discurso secular intenta disfrazar<sup>1082</sup>: Dios no es «separado o aislado» del universo humano, sino que inmanente a través de la libertad y razón del hombre desde la referencia de humanidad.

Ahora bien, Aristóteles, igual a Platón, acude al principio y concierto del sentido de lo natural desde lo moral. Sin embargo, el primero recorte el sentido de divino que anima el hombre y se lo crea entre lo sobrenatural y lo sobrehumano un elemento humano de mediación que oriunda, por obvio, de la propia naturaleza humana y, el cual, en la actuación cotidiana, se pone al descubierto como un fragmento vivo de lo natural a través de lo moral.

A partir de ahí, es cierto que la deducción del «deber ser» se hace desde «ser», sin embargo, se trata de una confección de ser que, aparte, no es sólo materia de narrativa humana, sino que el hombre se lo posee. O sea, el hombre contiene un ser que, a su turno, se conforma tanto por los fragmentos provenientes del supremo Ser cuanto del concierto de lo sentido de lo natural, a través de lo moral, lo que involucra lo jurídico. Por consecuencia, los hechos y sucesos tanto de lo natural como de lo moral, aunque se tengan mezclados bajo único justificante metodológico («monismo metódico»), sufren una sedición cuando referidos a la dimensión de lo humano.

De todas formas, Zenón de Elea es que fue el primero que en el libro “De la naturaleza del hombre” dice que el fin “es vivir conforme a la naturaleza”<sup>1083</sup>, o sea,

---

necesidad del hombre de cumplir un destino que no sabe que es, pero que lo cree desde que se incluye parte de una naturaleza que le ha creado y se lo ha reafirmado existente a través de la versión de la creación.

<sup>1082</sup> “Los estoicos introdujeron en su concepto del mundo la supremacía del todo sobre cada una de sus partes y sobre la mera suma de sus partes, especialmente en relación con la razón humana, la cual, no obstante, no debe ser; en su reconocida perfección, más perfecta que el propio mundo, pues la tarea de esa razón consiste justamente en conocerlo. Por primera vez, ese todo no era, para los estoicos, únicamente una obra de los dioses, sino también una obra dirigida hacia los seres inteligentes y racionales, destinada para ellos. Lo cual nos sugiere enseguida la pregunta de si eso no significa más que un mero abastecimiento de bienes necesarios para el mantenimiento de la vida, como corresponde a seres que piensan, capaces de entender: un abastecimiento de ocasiones de obtención de alegrías y gozos, de presupuestos que conlleva la felicidad.” BLUMENBERG, Hans: *La legibilidad del mundo*. Trad. Pedro Madrigal Devesa. Barcelona: Paidós, 2000. p. 43

<sup>1083</sup> Véase: PARMÉNIDES. *Fragmentos: Zenón y Meliso*. Trad. José Antonio Miguéz. Barcelona: Esplugues de Llobregat, Orbit, 1983. 256 p.



vivir según la virtud, a causa de que la naturaleza a ella conduce. Cleantes, Posidonio y Hecatón asumen que vivir según la virtud es “vivir según la experiencia de las cosas acaecidas conforme a naturaleza”, así que la naturaleza del hombre es una parte de la naturaleza universal, lo que se le eleva a la calidad sobrenatural o divina. Es decir, vivir conforme la naturaleza significa vivir de modo virtuoso.<sup>1084</sup>

Por consiguiente, así es cuando se vive tanto conforme la virtud propia como de los demás, no se practicando nada que la ley común veda, ya que ella es la expresión de la recta razón.<sup>1085</sup> “Frente a la ley universal, el hombre no tiene más que inclinarse plenamente. El Destino guía al que somete a él y arrastra al que intenta resistirse. Dentro del acontecer universal, el hombre es comparado con el perro que va atado a la trasera de un carro; si el perro es inteligente, lo que hace es seguir dócilmente al carro; si se resiste, apoyándose en las patas de atrás, lo único que logra es ser arrastrado. El comportamiento frente al acontecer universal es el criterio de los valores éticos. Los buenos siguen voluntariamente al Destino, incluyéndose así armónicamente en el acontecer universal; los malos en cambio, que intentan resistirse al Destino, quieren perturbar, aunque sin éxito; el orden universal. En esta conexión había de surgir, por primera vez, el problema de la conciliabilidad de aquel determinismo universal con la libertad individual.”<sup>1086</sup>

De por sí, el eje de la teoría aristotélica es que las cosas superviven en función de sus fines naturales, no de causas objetivas, así que están para el cumplimiento

---

<sup>1084</sup> “88. Cleanthes antem sic regabat: si est natura natura melior ac praestantior, erit etiam aliqua optima ac praestantissima natura: si est anima anima melior et praestantior, erit etiam aliqua optima ac praestantissima anima: et si ergo est animal animal melius et praestantius, erit aliquod animal omnium optimum et praestantissimum. Ea enim suapte natura non cadunt in infinitum, ut neque natura poterat in infinitum augeri in melius nec anima nec animal. 89. Atqui animal est animal praestantius, ut equastitudine et taurus asino et leo tauro; omnibus autem terrestribus animantibus et corporis et animae affectione homo est melior ac praestantior: erit ergo animal aliquod optimum et praestantissimum. 90. Non potest autem homo esse animal praestantissimum et optimum: obstat enim statim quod in vitiis versatur, si non omni, plurimo quidem certo tempore. Nam si aliquando consequitur virtutem, sero et in vitae occasu eam consequitur; est que caducam animal et imbecillum et quam plurimis egens auxiliis et adminiculis, nempe alimento et vestimento et aliis quae sunt necessaria ad gerendam curam corporis, quod instar alicuius saevi tyranni nobis praeest quotidianumque tributum exigit, et nisi id exhibuerimus, lavando unguendo amiccando, morbos et mortem minatur. Quamobrem neque perfectum animal est homo, sed imperfectum et a perfecto multum remotum ac distans. 91. Perfectum autem optimumque ac praestantissimum homine quidem melius se praestantius fuerit et omnibus virtutibus absolutum et consummatum et in quod nullum malum possit cadere. Hoc autem a deo nequaquam differet. Est ergo deus. Et sic quidem Cleanthes.” SEXTO EMPÍRICO: *Sexti Empirici Opera*. 4 v. Recensuit Hermannus Mutschmann. Lipsiae [Leipzig]: in aedibus B. G. Teubneri, 1958-1984. [Adversus Physicus, Libro IX 88-91] p.605-606

<sup>1085</sup> DIÓGENES, Laercio: *Vida de los más ilustres filósofos griegos*. v. 1. Trad. José Ortiz y Sainz. Barcelona: Orbis, 1985. p. 65-67

<sup>1086</sup> WELZEL, Hans: *Derecho natural y Justicia material: preliminares para una filosofía del derecho*. Trad. De Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar, 1971. p. 35-36

del destino apuntado por su propia naturaleza. Teleologismo o «entelequia»<sup>1087</sup> y el énfasis en la dogmática del conocimiento práctico, enmarca el razonamiento aristotélico.

Desde entonces, la dinámica de todas las cosas está determinada objetivamente por el fin hacia el cual ellas están, luego, destinadas, por su naturaleza. Si todas las cosas terrenas se componen de materia y forma, la fuerza determinante de la manera de ser de cada cosa es tanto su idea como la meta hacia la que está destinada: todos los seres están destinados a un fin y únicamente adquieren su verdadera («eidética») naturaleza cuando realizan el fin al que están destinados.

En breves palabras, esta naturaleza que aspira al fin es la llamada *entelequia* para Aristóteles.

Además de las cosas apuntaren para su propio fin, hay un determinado orden que, en realidad, está entre ellas y, a partir, todas subordinadas a Dios como supremo fin. Dios es lo que pone en movimiento todas las cosas, pero él mismo carece de materia. Así que faltando a dios la materia, la que necesita ser configurada, de Dios deba decirse que en ningún momento es una simple *posibilidad*, sino que al igual que la idea platónica del «*Bien*», es realidad pura (*actus purus*) desde la eternidad.

---

<sup>1087</sup> “En Platón... la doctrina del alma guarda una estrecha relación con su teoría del conocimiento, especialmente con la teoría de las Ideas. Sin embargo, en la filosofía aristotélica el tema del alma adquiere una nueva dimensión. La *Metafísica* se convierte en el fundamento de la antropología. En efecto, Aristóteles, después de negar que las Ideas constituyen el verdadero ser de las cosas, afirma que las cosas «son», tiene consistencia en sí mismas, por más que el ser se diga de muchas maneras y que las cosas sean sustancias compuestas de materia y forma. Estos conceptos metafísicos, junto con el nuevo concepto de «vida», constituirán el núcleo de la explicación aristotélica del alma y del hombre mismo. El alma es, según Aristóteles: “Entidades son de manera primordial los cuerpos, y entre ellos, los cuerpos naturales; éstos constituyen, en efecto, los principios de todos los demás. Ahora bien, entre los cuerpos, entre los cuerpos naturales, los hay que tienen vida y los hay que no la tienen; y solemos llamar vida a la autoalimentación, el crecimiento y el envejecimiento. De donde resulta que todo cuerpo natural que participa la vida es entidad, pero en el sentido de entidad compuesta. Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo — a saber, que tiene vida — no es posible que el cuerpo sea al alma; y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia. Luego, *el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida*. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia del cuerpo. Pero la palabra *entelequia* se entiende de dos maneras: una en el sentido en que lo es la ciencia y otra, en el sentido en que lo es el teorizar. Es, pues, evidente que **el alma lo es como la ciencia**; y es que teniendo alma se puede estar en sueño o en vigilia y la vigilia es análoga al teorizar mientras que el sueño es análogo a poseer la ciencia y no ejercitarla. Ahora bien, tratándose del mismo sujeto la ciencia es anterior desde el punto de vista de la génesis, luego **el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida**... Por tanto, si cabe enunciar algo general acerca de toda clase de alma habría que decir que es *la entelequia primera de un cuerpo natural organizado*. De aquí que no quepa preguntarse si el cuerpo y el alma son una única realidad, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura .... Queda expuesto, por tanto, de manera general qué es el alma, a saber, la entidad definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo» (Acerca del Alma 412 a 9-31 – 412 b, 1-12) FLÓREZ MIGUEL, Cirilo: *La filosofía de los presocráticos a Kant*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1979. p. 46; 57.

Por obvio, es inapropiada la afirmación de que «el idealismo platónico ha sido sustituido por un prudente realismo» tal cual, el aristotélico. Si la proposición aristotélica es tomar por naturaleza el modo de ser de cada ente o de cada especie, así que naturaleza o «física o *physis*» es la realidad de cada ser que se manifiesta siendo de acuerdo con un modo de ser que le es «accidental», pero fundamental, la discriminación del suceso accidental que se tendrá la esencia del ser es la fuente de su actividad específica. Dicho de otro modo, es la concertación de la forma de cada ser que expresa las distinciones sobre lo natural, no la materia. Resumiendo, metafísica, ontología y epistemología son planes de especulación distintos de un único género de esencia o existencia.<sup>1088</sup>

En virtud de este escenario, el pensamiento dicho “metafísico” aristotélico, añade al orden del universo platónico la noción de «forma», así que los seres también asumen un dibujo de esencia o ser, desde un punto de vista individual.<sup>1089</sup>

---

<sup>1088</sup> “Y puesto que, evidentemente, es preciso adquirir la Ciencia de las primeras causas (decimos, en efecto, que sabemos una cosa cuando creemos conocer su causa primera), y las causas se dividen en cuatro, una de las cuales decimos que es la substancia y la esencia (pues el porqué se reduce al concepto último, y el porqué primero es causa y principio); otra es la materia o el sujeto; la tercera, aquella de donde procede el principio del movimiento, y la cuarta, la que se opone a ésta, es decir, la causa final o el bien (pues éste es el fin de cualquier generación y movimiento).” ARISTÓTELES: Metafísica de Aristóteles. 2 ed. Trad. Trilingüe (greco-latino-española) Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998. [*Metaphysicorum liber I*, 3 «983b-25/983b-30»], p. 19. Y, aún, “Buscamos los principios y las causas de los entes, pero es claro que en cuanto entes. (...) la Física es una ciencia que versa sobre cierto género de Ente (pues trata de aquella substancia que tiene en sí misma el principio de movimiento y de reposo), es evidente que ni es práctica ni factiva (las cosas factibles, en efecto, tienen en el que las hace su principio, que es la mente, o algún arte o potencia, y las practicables lo tienen en el que las practica, y es el propósito; pues lo practicable y lo propuesto son lo mismo); de suerte que, si toda operación del entendimiento es práctica o factiva o especulativa, la Física será una ciencia especulativa, pero especulativa acerca de un ente tal que se capaz de moverse, y acerca de la substancia, según el enunciado generalmente, pero no separable. (...) la complejión y la separación se dan en el pensamiento, pero no en las cosas, y el Ente en este sentido es un Ente diferente de los entes en sentido propio (pues el pensamiento añade o quita la quiddidad o la cualidad o la cantidad o alguna otra cosa), debemos omitir el Ente como accidente y el Ente como verdadero —, pues la causa del primero es indeterminada, y la del segundo, alguna afección del pensamiento, y ambos se refieren al otro género del Ente, y no manifiestan que haya fuera ninguna naturaleza del Ente —. Por eso debemos omitirlos, y considerar las causas y los principios del Ente mismo en cuanto ente. Pero ya quedó claro, al determinar cuántos sentidos tiene cada término, que «Ente» tiene varias acepciones.” ARISTÓTELES: Metafísica de Aristóteles. 2 ed. Trad. Trilingüe (greco-latino-española) Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998. [*Metaphysicorum liber VI*, 3 «1025b/1028a»], p. 302-319

<sup>1089</sup> “Y puesto que, evidentemente, es preciso adquirir la Ciencia de las causas (decimos, en efecto, que sabemos una cosa cuando creemos conocer su causa primera), y las causas se dividen en cuatro, una de las cuales decimos que es la substancia y la esencia (pues el porqué se reduce al concepto último, y el porqué primero es causa y principio); otra es la materia o el sujeto; la tercera, aquella de donde procede el principio del movimiento, y la cuarta, la que se opone a ésta, es decir, la causa final o el bien (pues éste es el fin de cualquier generación y movimiento). Aunque hemos tratado suficientemente de las causas en la *Física* (...)” ARISTÓTELES: Metafísica de Aristóteles. 2 ed. Trad. Trilingüe (greco-latino-española) Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998. [*Metaphysicorum liber I*, 3 «983<sup>a</sup>-25/983b»], p. 19. Y, aún, “(...) es evidente que tendremos que examinar cuanto se refiere a la generación y la destrucción y a todo cambio natural, a fin de que, conociendo sus principios, podemos intentar referir a ellos cada una de nuestras investigaciones. En este sentido se dice que es causa (1) **[material]** aquel constitutivo interno de lo que algo está hecho, como por ejemplo, el bronce respecto de la estatua o la plata respecto de la copa, y los géneros del bronce o de la plata.

En consecuencia, si el hombre es lo que es, es debido al hecho de que la causa de hombre se lo preforma tal cual, como correspondiente al «género» hombre. Desde ahí, el proyecto de hombre y humanidad se revela a través de la intención de sistematizar bajo valores tanto naturales como morales, universo real, a pesar de lo sobrenatural o sobrehumano, así que en la cadena de la Naturaleza, se diferencia un elemento más: el ser o substancia individual, cuyo tarea, designo y destino sólo es determinado de acuerdo con el juego lo moral y lo natural.

Se afirma “proyecto” a la raíz de que se elabora tanto un estatuto cuanto un quehacer, universal y abstracto, respecto el hombre como ser y como deber ser, según el lenguaje filosófico tradicional y, todo esto, a pesar de la Naturaleza más allá. El «hombre» en concreto es llevado en serio como ciencia teórica y ciencia práctica, desde la naturaleza humana como fuente de lo natural y de lo moral. Y, esto, independiente de cualquier rasgo sobrenatural y sobrehumano. O sea, el hombre ya aporta el principio y substancia esencial, aunque esta tenga por causa primera a Dios: el hombre es causa segunda e independiente, a través de su inteligencia, de ello.

En el fondo, la forma es análoga a la «Idea» platónica, pero su soporte es la existencia tal cual constituyente de los entes concretos. Además, la «forma» es propia de la naturaleza del ente en sí, así que no está separada de su origen como en Platón.

Desde otros términos, la condición del hombre paradoja, aunque replanteado desde lo concreto que es el juego entre lo moral y lo natural sigue intocable.<sup>1090</sup>

---

En otro sentido (2) es la **[formal]** forma o el modelo, esto es, la definición de la esencia y sus géneros (como la causa de una octava es la relación del dos al uno, y en general el número), y las partes de la definición. En otro sentido (3) es **[eficiente o motriz]** el principio primero de donde proviene el cambio o el reposo, como el que quiere algo es causa, como es también causa el padre respecto a su hijo, y en general el que hace algo respecto de lo hecho, y lo que hace cambiar algo respecto a lo cambiado. Y en otro sentido (4) causa es el fin **[final]**, esto es, aquello para lo cual es algo, por ejemplo, el pasear respecto de la salud. Pues ¿por qué paseamos? A lo que respondemos: para estar sanos, y al decir esto creemos haber indicado la causa. Y también cualquier cosa que, siendo movida por otra cosa, llega a ser un medio respecto del fin, como el adelgazar, la purgación, los fármacos y los instrumentos quirúrgicos llegan a ser medios con respecto a la salud. Todas estas cosas son para un fin, y se diferencian entre sí en que unas son actividades y otras instrumentos.” ARISTÓTELES: *Física*. Trad. Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gregos, 2002. 506 p. [Libro II, Cap. 3 «Las causas», 194b-20/195ª], p.140-142

<sup>1090</sup> Importante citación es de KAROL WOJTYLA, sobre el tema: “77. Otra posición significativa de la filosofía se da cuando *la teología misma recurre a la filosofía*. En realidad, la teología ha tenido siempre y continúa teniendo necesidad de la aportación filosófica. Siendo obra de la razón crítica a la luz de la fe, el trabajo teológico presupone y exige en toda su investigación una razón educada y formada conceptual y argumentativamente. Además, la teología necesita de la filosofía como interlocutora para verificar la inteligibilidad y la verdad universal de sus aserciones. No es casual que los Padres de la Iglesia y los teólogos medievales adoptaron filosofías no cristianas para dicha función. Este hecho histórico indica el valor de la *autonomía* que la filosofía conserva también en este tercer estado, pero al mismo tiempo muestra las transformaciones necesarias y profundas que

Desde ahí, el trabajo de la relación filosofía y derecho, — porque aún se queda atrapado a la cadena de la Naturaleza, desde el juego lo natural y lo moral (Metafísica)<sup>1091</sup> —, no suele influir en los sentidos del derecho. En verdad, los sentidos del derecho sufren la cisura doble, a causa de la condición de la substancia individual que se hace ente (Ontología),<sup>1092</sup> cuya esencia y esencia se resuelven en lo moral (Epistemología). Desde luego, desde el justificante de este moral, sin duda, se aporta a lo natural directamente concertado por la narrativa del hombre en torno al sentido que es conformado por esta humanidad terrenal.

Ocurre que el gran giro iusfilosófico aristotélico ha sido el hecho de fundar este “natural” desde lo ético<sup>1093</sup>, así que el encuentro entre ley natural y ley positiva asume muchas variables y, todas ellas, concretas y palmarias.

---

debe afrontar. Precisamente por ser una aportación indispensable y noble, la filosofía ya desde la edad patristica, fue llamada *ancilla theologiae*. El título no fue aplicado para indicar una sumisión servil o un papel puramente funcional de la filosofía en relación con la teología. Se utilizó más bien en el sentido con que Aristóteles llamaba a las ciencias experimentales como «siervas» de la «filosofía primera». La expresión, hoy difícilmente utilizable debido a los principios de autonomía mencionados, ha servido a lo largo de la historia para indicar la necesidad de la relación entre las dos ciencias y la imposibilidad de su separación. Si el teólogo rechazase la ayuda de la filosofía, correría el riesgo de hacer filosofía sin darse cuenta y de encerrarse en estructuras de pensamiento poco adecuadas para la inteligencia de la fe. Por su parte, si el filósofo excluyese todo contacto con la teología, debería llegar por su propia cuenta a los contenidos de la fe cristiana, como ha ocurrido con algunos filósofos modernos. Tanto en un caso como en otro, se perfila el peligro de la destrucción de los principios basilares de autonomía que toda ciencia quiere justamente que sean garantizados. La posición de la filosofía aquí considerada, por las implicaciones que comporta para la comprensión de la Revelación, está junto con la teología más directamente bajo la autoridad del Magisterio y de su discernimiento, como he expuesto anteriormente. En efecto, de las verdades de fe derivan determinadas exigencias que la filosofía debe respetar desde el momento en que entra en relación con la teología.” PABLO II, J.: “Fides et Ratio”, Juan Pablo II Encíclicas para su estudio. [en línea], (14 de septiembre de 1998). Disponible en <[http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/_INDEX.HTM)> [consulta: 07 de junio de 2009].

<sup>1091</sup> “... ni debemos pensar que otra ciencia sea más digna de aprecio. Y en dos sentidos es tal ella sola: pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino. Y ésta sola reúne ambas condiciones; pues Dios les parece a todos ser una de las causas y cierto principio, y tal ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente. Así, pues, todas las ciencias son más necesarias que ésta; pero, mejor ninguna.” ARISTÓTELES: Metafísica de Aristóteles. 2 ed. Trad. Trilingüe (greco-latino-española) Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998. [*Metaphysicorum liber I*, 2, «983<sup>a</sup>-5»], p. 17

<sup>1092</sup> “Pero el Ente se dice en varios sentidos (...) Así también el Ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio. Unos, en efecto, se dicen entes porque son substancias; otros, porque son afecciones de la substancia; otros, porque son afecciones de la substancia; otros, porque son afecciones de la substancia; otros, porque son camino hacia la substancia, o corrupciones o privaciones o cualidades de la substancia, o porque porciones o privaciones o cualidades de la substancia, o porque producen o generan la substancia o las cosas dichas en orden a la substancia, o porque son negaciones de algunas de estas cosas o de la substancia.” ARISTÓTELES: Metafísica de Aristóteles. 2 ed. Trad. Trilingüe (greco-latino-española) Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998. [*Metaphysicorum liber IV*, 2, «1003b-5»], p. 152

<sup>1093</sup> “En Platón... la doctrina del alma guarda una estrecha relación con su teoría del conocimiento, especialmente con la teoría de las Ideas. Sin embargo, en la filosofía aristotélica el tema del alma adquiere una nueva dimensión. La *Metafísica* se convierte en el fundamento de la antropología. En efecto, Aristóteles, después de negar que las Ideas constituyen el verdadero ser de las cosas, afirma que las cosas «son», tiene consistencia en sí mismas, por más que el ser se diga de muchas maneras y que las cosas sean sustancias compuestas de materia y forma. Estos conceptos metafísicos, junto con el nuevo concepto de «vida»,

De todas formas, hay que dejar claro que no se trata de compartir la acepción de que Aristóteles es absolutamente más realista que Platón o que, con su filosofía, la filosofía se ha sacado del mundo de las ideas para el mundo de la experiencia humana. Perspectivas metodológicas no hacen de la filosofía «etiqueta», más o menos, «idealista» «realista».<sup>1094</sup>

Mejor dicho, según, Cirilo Flórez “el tema del hombre y de la sociedad en el pensamiento griego reviste un carácter problemático, tanto por su propia complejidad como por los diversos planteamientos del mismo, desde los primeros filósofos hasta el periodo helenístico... el tema del hombre no es exclusivo de la filosofía y que no fueron los filósofos los primeros a ocuparse de él. La primera reflexión sobre el hombre la inician en el mundo griego de los poetas, en cuyas obras se funden lo racional y lo mítico... Homero, Hesiodo, Píndaro, Esquilo y Sófocles, entre otros. En las obras de poetas y trágicos se encuentran alusiones, referencias y reflexiones que estarán presentes, en mayor o menor medida, en las

---

constituirán el núcleo de la explicación aristotélica del alma y del hombre mismo. El alma es, según Aristóteles: “Entidades son de manera primordial los cuerpos, y entre ellos, los cuerpos naturales; éstos constituyen, en efecto, los principios de todos los demás. Ahora bien, entre los cuerpos, entre los cuerpos naturales, los hay que tienen vida y los hay que no la tienen; y solemos llamar vida a la autoalimentación, el crecimiento y el envejecimiento. De donde resulta que todo cuerpo natural que participa la vida es entidad, pero en el sentido de entidad compuesta. Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo — a saber, que tiene vida — no es posible que el cuerpo sea al alma; y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia. Luego, *el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida*. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia del cuerpo. Pero la palabra *entelequia* se entiende de dos maneras: una en el sentido en que lo es la ciencia y otra, en el sentido en que lo es el teorizar. Es, pues, evidente que **el alma lo es como la ciencia**; y es que teniendo alma se puede estar en sueño o en vigilia y la vigilia es análoga al teorizar mientras que el sueño es análogo a poseer la ciencia y no ejercerla. Ahora bien, tratándose del mismo sujeto la ciencia es anterior desde el punto de vista de la génesis, luego ***el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida***... Por tanto, si cabe enunciar algo general acerca de toda clase de alma habría que decir que es *la entelequia primera de un cuerpo natural organizado*. De aquí que no quepa preguntarse si el cuerpo y el alma son una única realidad, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura .... Queda expuesto, por tanto, de manera general qué es el alma, a saber, la entidad definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo» (Acerca del Alma 412 a 9-31 – 412 b, 1-12) [letra negrita añadida] FLÓREZ MIGUEL, Cirilo: La filosofía de los presocráticos a Kant. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1979. p. 46; 57.

<sup>1094</sup> “(...) la mera etiqueta expeditiva de «platonismo» es suficiente para descalificar sin más precisiones a toda orientación filosófica que intente dar alcance a los diversos modos de realidad metasingular que hacen posible la experiencia cabal del hombre. No por azar, en todos los momentos del ascenso filosófico el platonismo surge como una especie de luz que brota en el acontecimiento de la experiencia, y en los periodos de decadencia se desplazan con gesto autosuficiente las intuiciones platónicas como contrarias a toda forma posible de trato equilibrado y realista con las entidades del entorno. La pendulante oscilación histórica entre el platonismo y el aristotelismo constituye — más allá de toda circunstancia anecdótica — una especie de constante del pensamiento humano que debe ser convenientemente analizada a la luz de la realidad misma, de su compleja variedad de modos de ser y sus posibles modos de interrelación y encabalgamiento. Sólo así resultará viable clarificar con un mínimo de precisión el modo de «estar» el universal en los singulares, tosca expresión tomada del mundo de la espacialidad empírica, que se halla en un plano muy inferior a aquel en que las «naturalezas» informan a sus singulares.” LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso: Cinco grandes tareas de la filosofía actual: la ampliación de la experiencia filosófica. Madrid: Editorial Gredos, 1977. p. 320

especulaciones filosóficas posteriores y que expresan los primeros balbuceos occidentales sobre el tema del hombre.”<sup>1095</sup>

En resumen, Aristóteles toma la relación filosofía y derecho dualista. De un lado, estatuto, es decir, ciencia universal sobre el hombre en cuanto ente. De otro lado, quehacer, es decir, ciencia práctica sobre el hombre en cuanto humanidad. La fuente es única es decir, el juego entre lo moral y lo natural a pesar de lo sobrenatural y lo sobrehumano.

Lo que sostiene el hombre como un ente individual es la noción de cambio y tránsito respecto la cadena de la Naturaleza que Aristóteles dibuja. Si Sócrates dibuja la ley natural en el pecho del hombre y, a su vez, Platón se la inscribe en el universo supremo de las ideas, a pesar de lo moral sobresaliente, Aristóteles elabora el discurso sobre lo natural como naturaleza propia y particular, la cual es inherente en cada ser: “(...) los seres animados en cuanto pertenecen al conjunto de la naturaleza, porque también en lo inanimado existe cierta jerarquía como la que implica la armonía. Pero esta cuestión es quizá propia de una indagación más popular.”<sup>1096</sup> “La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tiene también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad.”<sup>1097</sup>

Dada la situación, en el trasfondo del proyecto de hombre aristotélico está el sujeto.<sup>1098</sup> El hombre desde lo moral es el sujeto, así que es en su universo moral y

---

<sup>1095</sup> FLÓREZ MIGUEL, Cirilo: La filosofía de los presocráticos a Kant. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1979. p.35

<sup>1096</sup> ARISTÓTELES: Política. Trad. Julián Marías y María Araújo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989. [Libro I, «1254 a»], p. 7-8.

<sup>1097</sup> ARISTÓTELES: Política. Trad. Julián Marías y María Araújo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989. [Libro I, «1253 a»], p. 3.

<sup>1098</sup> “Aristóteles... No comienza sus análisis negando que el mundo empírico tenga realidad, sino que examina el concepto de cambio o, más bien, intenta descubrir el esquema conceptual necesario para nuestra comprensión, explicación y descripción del cambio. Una condición para comprender el cambio es el uso del concepto de sujeto. No tendría sentido hablar del cambio si no hubiera ninguna respuesta a la pregunta de qué es lo que está cambiando... Un cambio ha de ser cambio de algo a algo diferente... En general se puede decir que un cambio implica que una propiedad P cambia a la propiedad no P. El concepto de sujeto del cambio permanece

ético que este sujeto aporta la condición de ser cambio y, mientras, la condición de ser receptor de los cambios que circunscribe sus pensamientos y acciones, los cuales poseen tanto una parte accidental cuanto leyes inmutables que les dan fisionomía propia, que es el motor inmóvil.

Sin embargo, si hay la condición del sujeto que contempla todo el cambio, por supuesto, el motor inmóvil también se extiende al pensamiento puro que se reparte tanto en el pensamiento racional y lógico como, en el sentido psicológico, cuando se reflexiona y luego se detiene las riendas del proceso que trae el presupuesto de pensar en algo. Así que, si el motor inmóvil son tanto las leyes inmutables como, al mismo tiempo, el pensamiento que contempla estas mismas leyes.<sup>1099</sup> En efecto, el objeto del motor inmóvil es el propio motor inmóvil y, entonces, este motor inmóvil es la pura auto-consciencia. A partir de ahí, la capacidad del hombre para pensar y razonar está determinada por lo natural ante lo moral — razonamiento lógico-deductivo (estatuto: ciencia), mientras que por lo moral ante y como lo natural — razonamiento antropológico (quehacer: prudencia).

En este orden de ideas, la relación entre la ley natural se condiciona a la transformación racional de estas leyes en una voluntad común es la característica del Estado creado por el hombre: la expresión de la ley natural es una voluntad consciente, la *voluntas* racional del hombre. El Estado es una expresión moral, estrictamente política que, a su vez, se legitima desde lo natural, así que sirve de ejemplo respecto la tesis en comento.<sup>1100</sup>

---

constante durante el proceso de cambio... En todo proceso de cambio siempre debe haber algo que permanezca incambiado. Aquello a lo que se refiere o nombra el sujeto se llama sustrato del cambio... Aristóteles llama a aquello en lo que algo se puede convertir las propiedades potenciales de este algo. Si algo tiene la propiedad potencial P. entonces es materia para P... Las propiedades o características que determinan si una cosa o sustancia es éste o aquel tipo de cosa podrían llamarse propiedades definitorias o esenciales... Para todo objeto, toda sustancia que existe, debe haber una respuesta a la pregunta ¿qué es lo que la hizo posible? Las respuestas a esta pregunta es lo que Aristóteles llamó a la *causa material*... La causa material no es un evento, sino la posibilidad de la ocurrencia de ciertos eventos. Para que una posibilidad se actualice debe haber un evento o proceso que Aristóteles llama *causa eficiente*... Cuando una cosa o sustancia actualiza una de sus potencialidades debe haber también el tipo de causa que Aristóteles llama *causa formal*... La situación que cuenta como la culminación del proceso puede llamarse, causa final." HARTNACK, Justus: Breve historia de la filosofía. Trad. José Antonio Lorente. Madrid: Cátedra, 1980. p. 42-46

<sup>1099</sup> HARTNACK, Justus: Breve historia de la filosofía. Trad. José Antonio Lorente. Madrid: Cátedra, 1980. p. 46-48

<sup>1100</sup> "El objeto más esencial de la doctrina aristotélica lo constituye el hecho de que la capacidad que posee el hombre para pensar y razonar está determinada por la ley natural. **Las características de las criaturas animales y de sus comunidades es la obediencia ciega a sus inclinaciones naturales; la transformación racional de las leyes de la naturaleza en una voluntad común es la característica del Estado creado por el hombre. Es la expresión de la ley natural, es una voluntad consciente, la *voluntas* racional del hombre.** La tendencia natural de los animales a reunirse y la tendencia natural del hombre a construir el Estado se hallan entre sí en la misma relación que los rudimentarios sonidos naturales animales expresivos de placer y dolor, y el



Si, según Aristóteles, el Estado, en tanto que suprema asociación humana es un producto y un deseo de la naturaleza, no solo no puede actuar de ninguna manera contra ella sino que constituye la satisfacción suprema de sus dictados. El conocimiento de lo justo (y de lo injusto) se deriva de la ley natural del hombre<sup>1101</sup>; el conocimiento; el conocimiento de la Justicia (y de la injusticia) emana igualmente de esta ley de la naturaleza. Y como los hombres, por naturaleza, poseen el instinto social, la Justicia se convierte en el vínculo de los hombres en el Estado: la administración de Justicia constituye el principio ordenador de la sociedad política.

---

lenguaje capaz de expresar el bien y el mal: la determinación de lo correcto y lo erróneo es el resultado de la capacidad racional del hombre, a lo que este llega penetrando dentro de las exigencias de la naturaleza y comprendiéndolas. En consecuencia, la voluntad del hombre está *estrechamente* ligada a la naturaleza humana.” ULLMANN, Walter: Principios de gobierno y política en la edad media. Trad. Graciela Soriano. Madrid: Alianza, 1985. p. 236

<sup>1101</sup> La versión tradicional sobre el pensamiento iusfilosófico en torno a lo justo, a continuación. El universo del «deber ser» o «*nomos*» o, aún, lo «justo» por deliberación humana, está en la naturaleza dinámica del ser finito, a causa de que el «télós» del hombre se orienta bajo el perfeccionamiento de convivir con los demás en la ciudad («polis»), lo que resulta cumplir el fin y, pronto, significa lograr el desenvolvimiento cabal de sus aptitudes y alcanzar la vida perfecta. En otras palabras, la relación filosofía y derecho no depende de la voluntad humana, pues que determinadas objetivamente por la naturaleza misma del hombre, la cual se refleja y cumple destino y designación en la comunidad que se base en ellos. Por esta razón, el derecho natural tal cual «concreto» no tiene un carácter absoluto, como se lo tendría el derecho natural «ilustrado». Es decir, bajo el concepto de «naturaleza» está la existencia humana que, según él, es concreta y cambiante. «Ser y deber ser» sólo hacen sentido a partir del propio hombre y, no, por ejemplo, de una figura estatal o similar. El derecho estatal está fundado en el origen del derecho natural, y, este el «derecho natural», está fundamentado en la naturaleza del hombre, así que los efectos del «derecho natural» son fijos y exclusivos, aunque se los parezca «justo» o «injusto». Por consecuencia, el derecho positivo o estatal es «accidente» o «particular» y, luego, es informado por los fundamentos de cada Estado que se forma, independiente de la interpretación de la «inmutabilidad» de un derecho natural más allá de este Estado. Es decir, **la legitimidad del derecho positivo no está en el justificante fundamental del derecho natural, aunque tenga su fundación desde ahí, intermediada por la naturaleza «social» y «animal» del hombre. Lo natural «jurídico-positivo» no es necesariamente lo natural de la «naturaleza de la cosa»: ambos mantiene la relación de identidad respecto la fundación, pero de similitud o analogía respecto la fundamentación, pues que el ser se dice de muchas formas y según su concreción, así que la «analogía» es la extensión de la naturaleza de la cosa sin contradicción y, luego, la «unidad» del ordenamiento jurídico. El fundamento es el trecho a continuación.** “La justicia política es de dos clases, una natural y otra legal; la natural es la que tiene la misma validez en todas partes, y no depende de su aceptación o no; la legal es aquella que originalmente carece de importancia que sea de una forma u otra, mas, una vez establecida, no es indiferente... Entre las cosas que son susceptibles de ser de otra manera, es fácil ver cuáles las que no lo son, sino que se fundan en la ley y la convención, teniendo en cuenta que unas y otras están igualmente sujetas a cambio. La misma distinción podrá aplicarse también a las demás cuestiones, porque la mano derecho es por naturaleza más fuerte, lo cual no impide que todos podamos llegar a ser ambidextros. Las normas de la justicia que se basan en la convención y la utilidad son semejantes a las medidas... las normas de justicia que no se fundan en la naturaleza, sino en las convenciones humanas, tampoco son iguales en todas partes, dado que las formas de gobierno tampoco lo son, aunque sólo una es en sentido estricto la mejor por naturaleza. Cada una de las normas que atañen a la justicia y la ley se hallan en la misma relación que lo universal en los casos particulares, porque las acciones que se llevan a cabo son muchas, pero cada una de las normas es una, porque posee un carácter general. (...)” ARISTÓTELES: Ética nicomaquea. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Ediciones Clásicas, 2007. [Libro V, Cap. 7, 1134b-20/ 1135a-10], p.351-353

Dicho de otro modo, la naturaleza da origen al Estado operando por intermedio operando por intermedio del razonamiento y la voluntad humanos, a la vez que determina los senderos a seguir por dicho Estado a través de la misma ley natural, que originalmente había hecho surgir a este. La naturaleza se orienta hacia el “bien”, y dado que el Estado, o mejor, dicho la comunidad política es la expresión más alta de las asociaciones humanas naturales, se orienta hacia el bien supremo. Por lo tanto, la obtención del bien supremo por parte del hombre está condicionado por su vida dentro del Estado.”<sup>1102</sup>

En esta situación, «no es la naturaleza que da origen al Estado, «sino que sólo se lo presta fundamento. Además, sobre el tema de la naturaleza, ésta resulta del concierto de lo natural desde lo moral, así que el vínculo entre el Estado y los hombres si se hace natural, es por acuerdo y discurso moral y, por conclusión político». La sociedad política no es un vínculo natural, sino que moral que se justifica natural en el sentido de que los hombres para satisfacer sus necesidades, dado el nivel de condiciones y situaciones del cotidiano, el mínimo de organización<sup>1103</sup> con la finalidad del bien supremo, es decir, la satisfacción de las utilidades materiales, espirituales y biológicas en torno al hombre y su humanidad.

Según esta condición es que «el Estado y asociación política es de todas asociaciones, la más importante»:<sup>1104</sup> la promesa de satisfacción es mayor. Es decir, el vínculo entre los hombres es, por lo tanto, político<sup>1105</sup>, así que la noción de ley positiva y ley natural se concertará de acuerdo con los sentidos de lo político, lo

---

<sup>1102</sup> ULLMANN, Walter: Principios de gobierno y política en la edad media. Trad. Graciela Soriano. Madrid: Alianza, 1985. p. 237

<sup>1103</sup> “Me refiero a la idea de que lo mejor es que toda ciudad sea lo más unitaria posible; tal es, en efecto, el supuesto de que parte Sócrates. Sin embargo es evidente que si la ciudad avanza en este sentido y es cada vez más unitaria, dejará de ser ciudad, pues la ciudad es por naturaleza una multiplicidad, y al hacerse más una, se convertirá de ciudad en casa y de casa en hombre, ya que podemos decir que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que, aun cuando alguien fuera capaz de hacer eso, no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad.” ARISTÓTELES: Política. Trad. Julián Marías y María Araújo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989. [Libro II], p. 28.

<sup>1104</sup> **“Todo Estado es, evidentemente, una asociación, y toda asociación no se forma sino en vista de algún bien, puesto que los hombres, cualesquiera que ellos sean, nunca hacen nada sino en vista de lo que les parecer ser bueno.** Es claro, por tanto, que todas las asociaciones tienden a un bien de cierta especie, y que el más importante de todos los bienes debe ser el objeto de la más importante de las asociaciones, de aquella que encierra todas las demás, y a la cual se llama precisamente Estado y asociación política.” [letra negrita añadida] ARISTÓTELES: La política. 9 ed. Trad. Patricio de Azcárate. Madrid: Espasa-Calpe, 1962. [LIBRO PRIMERO, «De la sociedad civil – de la propiedad – del poder doméstico», Capítulo I, “Origen del Estado en la Sociedad”], p. 21

<sup>1105</sup> “La ciudad es por naturaleza anterior al individuo, porque si el individuo separado no se basta a sí mismo, será semejante a las demás partes en relación al todo y el que no pueda vivir en sociedad o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad sino una bestia o un dios.” ARISTÓTELES: Política. Trad. Julián Marías y María Araújo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989. [Libro I, «1253 a »], p. 4

que parece ser un fuerte rasgo antiguo, es decir, iniciar y por término a los temas del mundo y de la vida, misterios y concreciones siempre en torno al hombre y su humanidad.

Desde este orden de ideas, para el interrogante *¿cómo se da filosofía y derecho?*, luego se mueve responder que es desde lo político, a causa de que “lo natural que, en realidad, es solo una función de lo bueno, se convierte así aparentemente en fundamento real y base de conocimiento de lo bueno... la base para ello se encuentra en la metafísica aristotélica con su identificación de naturaleza, fin y valor”.<sup>1106</sup> No obstante, la incrementación de la cadena de la Naturaleza aristotélica, ha facilitado que el hombre posea su propia condición moral y natural, así que la filosofía y el derecho se espejan en la Metafísica, la filosofía primera, pero ganan estatutos y quehaceres de acuerdo con este moral y natural, todo bajo la valoración del saber teórico sobre el saber práctico, como ya enseñado.

Bien conocido es que la versión historicista tradicional sobre el universo aristotélico suele considerar que la *filia* es, luego, materia de objetivación sociológica como realidad prejurídica, en el cuyo proceso se elabora el sentido de Justicia, como su inmediata contrafaz, es decir, porque los hombres no cultivan la amistad entre ellos, la Justicia se pone inexorable.

En aclaración, Luis Legaz y Lacambra, aportándose del dualismo iusfilosófico aristotélico, identifica el Derecho Natural con esta *filia*, cuya las muchas formas de expresión, pues que los acuerdos y desacuerdos entre los hombres son en número infinito, funda y fundamental el sentido de la relación entre ley positiva y ley natural. Su comentario a continuación: Aristóteles considera pues, la *filia* en su objetivación social, aunque sabe que su realidad no se agota en esa dimensión, sino que se integra con los sentimientos que emergen del hontanar de la vida personal, que tiene en el amor su máxima expresión. Pero el Estagirita subraya especialmente las dimensiones sociales del fenómeno de la *filia*, y por eso plantea abiertamente el problema de sus relaciones con la Justicia. Una y otra, dice, tienen la misma extensión, se refieren a las mismas personas y a los mismos objetos. Pero la amistad es algo más radical: si todos los hombres fuesen amigos, la Justicia no sería necesaria; pero de la amistad no se puede prescindir, aun en el caso de que todos los hombres fuesen justos. Entre una y otra existe un paralelismo, cuya primera manifestación es la igualdad. Los amigos se tratan unos a otros de la

---

<sup>1106</sup> WELZEL, Hans: Introducción a la filosofía del derecho. Derecho natural y Justicia material. 2 ed. Trad. Felipe González Vicén. Madrid, 1974. p. 26

misma manera, y lo que se desean recíprocamente es idéntico. Pero también en ciertas formas de la amistad existe un elemento de superioridad análogo al que se da en algunas formas jurídicas: así, en los sentimientos del padre hacia el hijo, del marido a la mujer, de la autoridad al súbdito. Parece, pues, que en **cada grupo humano pueden darse tantas formas de Derecho como especies de *filiai***, ya que aquél se desarrolla juntamente con ésta. La *filia*, con todo, es una realidad prejurídica, distinta del Derecho, que no puede ser expresada exhaustivamente por éste, pero que, constituye su fundamento y establece una vinculación más profunda, más viva y primaria que la producida por las normas jurídicas. Podría, pues, decirse — si bien con algo de exageración y siguiendo a Gurvitch — que Aristóteles ha sido el fundador de la sociología jurídica, ya que considera la *filia* en su objetivación sociológica, sin confundirla con la *polis*, pero produciéndose en su ámbito y sin identificarse con las realidades jurídicas, bien que desarrollándose con referencia a las mismas y en radical paralelismo con ellas.”<sup>1107</sup> En realidad, el dicho paralelismo es el juego saber teórico y saber práctico, así que la filosofía y el derecho se ruegan a través de ambos, de acuerdo con la pretensión jurídica que peticiona principios, reglas y normas. La *filia* en realidad conlleva pretensiones que son jurisdiciables, nada más. El saber que toma la materia “jurisdiciable”, temas y dilemas, por supuesto engendra algo semejante a la sociología jurídica, sin más.

Sin embargo, afirmar que el fundamento del Derecho Natural o positivo está en esta instancia, es olvidar que, en verdad, los hombres están unidos en vista de que juntos pueden satisfacer sus valores, en formas de bienes materiales y espirituales de modo más beneficioso y organizado, sobre todo respecto a arreglar las faltas o fallos del intento individual a través del colectivo. Luego, si el hombre tiene por fin asociarse se lo hace por esta valoración respecto su propia existencia. La fundación del derecho, además de su fundamentación, se da desde este juego entre fines y valores. Dicho por Aristóteles, “todo conocimiento práctico y toda investigación; así como toda acción y elección, parece que tienden a un bien; de aquí que se haya definido adecuadamente el bien como aquello hacia lo que todo tiende. Parece evidente, no obstante, que existe una diferencia entre los fines: unos son realmente actividades, pero otros son productos que van más allá de las meras actividades.”<sup>1108</sup>

---

<sup>1107</sup> LEGAZ Y LACAMBRA, Luis: El derecho y el amor. Barcelona: Bosch, 1976. p. 31-32

<sup>1108</sup> ARISTÓTELES: Ética nicomaquea. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Ediciones Clásicas, 2007. [Libro I, Cap. 1, 1094a], p. 175

A lo sumo, la contribución aristotélica iusfilosófica, si se considera un hilo conductor, sin el riesgo de caerse en el evolucionismo y cosmopolitismo secular moderno, significa que la fuente del derecho está en facilitar “valores en vista de fines”, lo que se tiene como lo mejor o lo bueno.

Por ende, el fundamento de este derecho, si desde lo natural o lo moral, está, lo que se nombra hoy, en bienestar, más allá del bien común platónico, por cierto. El derecho existe para facilitar lo bueno, pues que lo bueno conlleva bienestar social y viceversa. El bienestar es la traducción retórica del bueno que, a su vez, también es traducción dialéctica del bienestar, todo en torno a lo político.

En igualdad de circunstancias, si en Platón, el derecho tiene fundación o fundamento en lo político, en Aristóteles, el derecho aporta fundación en el bienestar y, luego, fundamento en el bueno. Por esto el primero es monista y, lo segundo, dualista. De ahí el dualismo iusfilosófico, es decir, filosofía y derecho están en torno al bienestar: universo de la prudencia o quehacer iusfilosófico, terreno del retórico y, entonces, filosofía y derecho están en torno a lo bueno: universo de la ciencia o estatuto iusfilosófico, terreno de la dialéctica.

Por consiguiente, el problema de la autonomía y autenticidad de esta relación está en función de la política que, a lo mejor, es el juego entre lo natural y lo moral. Dicho de otro modo, estatuto es incondicional como ciencia dialéctica, así como quehacer tampoco es en vista de la ciencia retórica.<sup>1109</sup> El axioma iusfilosófico es que «el bien es el fin de todas las acciones del hombre», luego, sobre la Filosofía y Derecho desde el estatuto, en torno al sentido de bueno, este “parece evidente que es el objeto de la ciencia más importante y que rige todas las demás. De la sensación de que la política es una ciencia de esta naturaleza, pues ella es la que

---

<sup>1109</sup> “(...) sobre todo lo posible, pues hay algunas cosas buenas por naturaleza y algunas buenas que suceden por acaso, entre las que pueden suceder o no, acerca de las cuales de nada sirve aconsejar, pero es evidente acerca de qué cosas hay deliberación. Tales son las que pueden depender de nosotros, y de las cuales el principio de que sucedan en nosotros consiste; se delibera, pues, hasta el punto en que averigüemos si son posibles o imposibles de hacer por nosotros. Límites y concepto de la retórica. (...) enumerar cada cosa en particular y dividir en especies aquello sobre que se suele deliberar, y, además, en cuanto es posible, distinguir entre ellas conforme a la verdad, no es preciso investigarlo por el momento, porque no corresponde al arte retórico, sino a otro arte más de inteligencia y más verdadera, y es mucho más lo que le han concedido a la retórica ahora, que sus especulaciones propias; lo que precisamente hemos dicho antes de que la retórica consiste, por un lado, en la ciencia analítica y por otro en la política que se refiere a las costumbres... es verdad; y el semejante, además, por una parte a la dialéctica... por otra, a los razonamientos sofísticos. **Y cuanto más se intentara disponer la dialéctica o la retórica no como si fueran habilidades, sino como ciencias, más la naturaleza de ellas quedaría desconocida y borrada al pasarlas a ser ciencias que tienen como objetos ciertas cosas, y no sólo de razonamientos. Sin embargo, en cuanto es útil distinguirlo (y queda además campo para la ciencia política)...** [letra negrita añadida] ARISTÓTELES: Retórica. Trad. Antonio Tovar. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1971. [I 4, «1359b-15», p. 21-22

determina cuáles son los conocimientos que deben existir y en qué medida se subordinan a ella, como la estrategia, la economía y la retórica.”<sup>1110</sup> En efecto, “ella es la que determina cuáles son las ciencias indispensables para la existencia de los Estados, cuáles son las que los ciudadanos deben aprender, y hasta qué grado deben poseerlas. Además, es preciso observar que las ciencias más estimadas están subordinadas a la Política. Sobre la Filosofía y Derecho desde el quehacer, sigue el comentario aristotélico, “y, puesto que ella se sirve de los demás saberes prácticos y puesto que, además, determina mediante leyes qué hay que hacer y qué hay que evitar, el fin de la misma abarcará los fines de las demás ciencias, de modo que su finalidad tiene que ser el bien del hombre. Pues aunque el bien del individuo se identifique con el del estado, evidentemente es más importante y más

---

<sup>1110</sup> ARISTÓTELES: Ética nicomaquea. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Ediciones Clásicas, 2007. [Libro I, Cap. 2, 1094<sup>a</sup>-25], p. 177. En este trecho se anticipa a la tesis de este trabajo respecto a la noción de la constitución del sentido de derecho en Aristóteles, respecto al hecho de que está en torno a la búsqueda del criterio de lo universal desde el sentido de bienestar que, a su parte, no se relaciona con el sentido de utilidad, sino que es la extensión de la condición alma (universo del ser) y cuerpo (universo del deber ser) en torno a la condición y situación del hombre y su humanidad en lo existente. Para así decirlo, no es la condición animal político y social del hombre que es la causa de su constitución política, sino que esta es el principio a través del cual esta condición político y social se torna criterio universal de principio de la evolución de humanidad y civilización en torno a la categoría universal del hombre. La fundación del Orden y ordenamiento del hombre está en su condición paradoja, no en la Metafísica tradicional, bajo el apoyo de la razón doble. Lo que pasa es que esta puede fundamentar aquella fundación, pero agotar su sentido y principio nunca. De ahí que el análisis del sentido de lo jurídico está más allá de la idea del derecho. En el primer caso se trata de un plan ontológico. En el segundo caso se accede al plan epistemológico propiamente dicho. A continuación, el siguiente pasaje deja claro lo susadicho, es decir, el principio de la formación de la filosofía primera (Metafísica) y la filosofía segunda o de los hombres en vista de su realidad (Ciencia política) son sinonimias desde planes distintos y perspectivas de análisis filosófico, a ver: “Por todo lo dicho, corresponde a la misma Ciencia el nombre que se busca. Pues es preciso que ésta sea especulativa de los principios y causas. En efecto, el bien y el fin por el que se hace algo son una de las causas. (...) si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad. Y así lo atestigua lo ocurrido. Pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida. Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma. Por eso también su posesión podría con justicia ser considerada impropia del hombre. Pues la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos; de suerte que, según Simónides, «sólo un dios puede tener este privilegio», aunque es indigno de un varón no buscar la ciencia a él proporcionada. Por consiguiente, si tuviera algún sentido lo que dicen los poetas y la divinidad. Por consiguiente, si tuviera algún sentido lo que dicen los poetas, y la divinidad fuese por naturaleza envidiosa, aquí parece que se aplicaría principalmente, y serían desdichados todos los que en esto sobresalen. Pero ni es posible que la divinidad sea envidiosa (sino que, según el refrán, mienten mucho los poetas), ni debemos pensar que otra ciencia se más digna de aprecio que ésta. Pues la más divina es también la más digna de aprecio. Y en dos sentidos es tal ella sola: pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino. Y ésta sola reúne ambas condiciones; pues Dios les parece a todos ser una de las causas y cierto principio, y tal ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente. Así pues, todas las ciencias son más necesarias que ésta, pero mejor, ninguna. (...) cuál es la naturaleza de la Ciencia que se busca, y cuál la meta que debe alcanzar la indagación y todo el método. Y puesto que, evidentemente, es preciso adquirir la Ciencia de las primeras causas (decimos, en efecto, que sabemos una cosa cuando creemos conocer su causa primera).” ARISTÓTELES: Metafísica de Aristóteles. 2 ed. Trad. Trilingüe (greco-latino-española) Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998. [*Metaphysicorum liber I*, 2, 982b-5/983b-30] p. 13-19

perfecto no sólo alcanzar el bien del estado, sino también conservarlo; indudablemente el bien es deseable incluso para un individuo solo, pero es más bello y divino conseguirlo para un pueblo y para los estados. Nuestra investigación tiene por objeto estas cuestiones, dado que versa sobre asuntos políticos.”<sup>1111</sup>

Tal vez, a través de esta lectura se podría sugerir que Aristóteles es una confluencia de las tradiciones de su tiempo. Que, a su parte, toma como referencia tanto la moral comunitaria, referente a los diversos problemas que eran planteados en la comunidad de la *pólis* en el Ática y en el mundo jónico, como el cúmulo de los sentimientos e ideas del hombre privado, que ha sido un perfil dominante en la época helenística. Se trata aquí como si el hecho de los hombres aportaren el dibujo de sus propias “naturalezas” — la felicidad es una actividad del alma<sup>1112</sup> —, les respaldase esencialmente razonables individual y socialmente y, luego, si ni todos logran cumplir los fines que la naturaleza se los apuntan, hace falta elaborar una especie de acomodación hacia el mínimo sociabilidad que se la hace resultar en bienestar y, luego, felicidad para cada uno, desde acciones e instituciones políticas que se conviertan instrumento de inculcación de virtudes humanas a través de las cuales los hombres vivan de acuerdo con la “conciencia de que su actuación se reverbera, al mismo tiempo, límites y posibilidades para los Nosotros.”<sup>1113</sup>

---

<sup>1111</sup> ARISTÓTELES: *Ética nicomaquea*. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Ediciones Clásicas, 2007. [Libro I, Cap. 2, 1094b-4/ 1094b-10], p. 177-178

<sup>1112</sup> “Puesto que la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la perfección plena, debemos tratar de la perfección, pues así podríamos quizá someter mejor a consideración la cuestión de la felicidad. Es opinión común que el hombre que se ocupa realmente de los asuntos de la ciudad es quien dedica su esfuerzo de una forma especial a dicha perfección, pues desea hacer a los ciudadanos buenos y obedientes de las leyes... Y si una investigación de este tipo pertenece al ámbito de la política, es evidente que nuestro estudio estará en perfecta armonía con el propósito inicial. Y es evidente que hay que llevar a cabo la investigación sobre la perfección humana, pues nos proponíamos estudiar el bien humano y la felicidad humana. Y consideramos perfección humana no a la del cuerpo, sino a la del alma y **llamamos felicidad a la actividad del alma**. Si esto es así, es evidente que el político debe poseer algún conocimiento de lo que atañe al alma, del mismo modo que el que se ocupa del cuidado de los ojos debe tener conocimiento de todo el cuerpo, y con mayor motivo en cuanto que la ciencia política es más valiosa y más importante que la ciencia médica. Ahora bien, los médicos más eminentes se preocupan mucho del conocimiento del cuerpo. El lógico que al político le corresponda prestar atención al alma y debe prestársela por el motivo que hemos dicho y en la medida en que sea suficiente para lo que estamos investigando, pues examinar la cuestión de una forma exhaustiva es quizá un esfuerzo superior a lo que nos hemos propuesto. ARISTÓTELES: *Ética nicomaquea*. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Ediciones Clásicas, 2007. [Libro I, Cap. 13, 1102a-5/ 1102a-25], p. 209-210

<sup>1113</sup> “La falta de una virtud cualquiera lleva o puede llevar a la injusticia. Por ellos la Justicia total constituye la totalidad de las virtudes. El que ha encontrado el justo medio, el término medio de cada cosa y está en situación de aplicarlo correctamente, es justo. Pero ¿qué significa aplicarlo correctamente? Ya lo hemos visto: ser valiente, templado, generoso o continente para con los que debemos serlo. Y puesto que la Justicia es relación misma de los valores, en la Justicia no hay medida alguna. De la Justicia no puede decirse, somos justos donde es necesario, tengo en cuenta a aquel con quien debo serlo... La Justicia es la virtud perfecta porque el que la posee puede usar de la virtud para con otro, y no sólo en “sí mismo”... El hombre realmente justo es el que — dentro de los límites de las posibilidades dadas — sabe elevarse al nivel de la ‘conciencia del Nosotros’, a saber,

En la encrucijada, el sentido de lo natural se condiciona, pues, de acuerdo con los fines y valores definidos en lo político, así que toda la conducta y acción de cada hombre, aunque bajo el deseo de felicidad íntima, expresa un valor (bueno o bien) que es fin (bienestar) de todo social: "(...) la piedra, que tiende a caer por naturaleza, no podría habituarse a subir, ni aunque intentaras habituarla miels de veces arrojándola hacia arriba; tampoco el fuego podría descender, ni ninguno de los seres que es por naturaleza de una forma podría habituarse a ser de otra diferente. Las perfecciones, por lo tanto, no se originan en nosotros ni de acuerdo con la naturaleza, ni en contra de ella, sino que nosotros poseemos una predisposición natural a recibirlas y esta disposición alcanza su perfección mediante el hábito."<sup>1114</sup>

Desde otro modo, la conformación de la Justicia, de lo justo<sup>1115</sup> y de la naturaleza de la cosa justa (equidad, en el caso aristotélico<sup>1116</sup>) siguen la elección y, luego, de conformación de valores y fines.

---

el que (en posesión de sus valores medio) mide al prójimo con el paradigma, concebido como absoluto, de la moral social dada. Mientras que para todas las virtudes restantes el yo es el individuo y la moral pública el término medio que conquistar, para la Justicia, ese yo constituye la encarnación de la moralidad aludida, y ella es el objeto a juzgar o el objeto-sujeto de la acción. (...) La ética aristotélica traza una frontera entre dos épocas. Basada todavía en la moral comunitaria, expresa el conjunto de problemas planteados y elaborados por la comunidad de la polis en el Ática y en el mundo jónico. Pero el mismo tiempo refleja ya el cúmulo de sentimientos e ideas del hombre privado que constituirá el perfil dominante de la época helenística. Si el Estado supo elaborar la ética más importante y amplia – en lo que atañe al espectro abarcado – de toda la Antigüedad, ello fue porque en él estos dos bloques, lejos de presentarse en oposición, se compenetraban continuamente, tanto en el plano práctico como en el teórico." HELLER, Ágnes: Aristóteles y el mundo antiguo. Barcelona: Península, 1983. p. 348-9; 367

<sup>1114</sup> ARISTÓTELES: Ética nicomaquea. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Ediciones Clásicas, 2007. [Libro II, Cap. 1, 1103a, 20], p.214

<sup>1115</sup> "Lo justo, en conclusión, es una especie de proporción, pues la proporción no es sólo una propiedad del número abstracto, sino también del número en general, pues la proporción es una igualdad de las relaciones." También, "Acabamos de decir en qué consiste realmente lo injusto y lo justo. Una vez delimitados, es evidente que la acción justa es un término medio entre cometer injusticia y padecerla, pues lo primero es tener más, y lo segundo tener menos. La justicia es una especie de término medio, pero de un modo diferente a las demás perfecciones morales, porque ella se sitúa en el punto medio, mientras que la injusticia en los extremos. Y la justicia es la disposición en virtud de la cual se dice que el justo es capaz de practicar la justicia de acuerdo con su libre decisión, y de hacer un reparto entre él y otro, o entre otras dos personas, sin atribuirse a él más de lo apetecible, y al prójimo menos, (o, a la inversa, si se trata de un perjuicio), sino dando a cada uno la igualdad proporcional, y actuando igual cuando se trata de otras personas. La injusticia se relaciona en sentido contrario con lo injusto, y consiste en el exceso y un defecto, contrario a la proporción, de lo ventajoso o perjudicial. La injusticia es exceso y defecto por el hecho de que genera exceso y defecto: cuando uno está implicado por el reparto, habrá exceso de lo que es ventajoso sin más y defecto de lo perjudicial; cuando se trata de repartir a otras personas, el resultado global es el mismo, pero la violación de la proporción puede inclinarse en un sentido o en otro. En una acción injusta, el extremo menor equivale a sufrir injusticia, y el mayor a cometerla." ARISTÓTELES: Ética nicomaquea. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Ediciones Clásicas, 2007. [LIBRO III, Cap. 3, 1131b, p. 336-337; LIBRO V, 1133b-30-1134<sup>a</sup>-10, p. 347-348]

<sup>1116</sup> "Nos queda por hablar de la equidad y lo equitativo, de cómo se relaciona la equidad con la justicia y lo equitativo con lo justo. Si los examinamos con atención parece que no son absolutamente idénticos, ni



Con detenimiento, se elabora un escenario que realiza el concepto teleológico de la naturaleza aristotélica desde la inclusión de la “alteridad” en la cadena de la Naturaleza, así que, aparte de Platón<sup>1117</sup>, la Justicia no es finalidad (no es cosa a realizar), sino que medio (cosa ya concretada a través de lo político, desde instituciones y la ley positiva)<sup>1118</sup> para el bienestar (colectivamente) y la felicidad (individualmente).

---

genéricamente diferentes. Hay ocasiones en que elogiamos la equidad y al hombre equitativo, hasta el punto de que, cuando elogiamos a alguien por otras prendas, empleamos metafóricamente el término equitativo en lugar de bueno, indicando que lo más equitativo es lo mejor. Otras veces, por el contrario, si nos atenemos a la coherencia conceptual, nos parece extraño que hay que elogiar lo equitativo, si realmente es algo diferente de lo justo, porque, si son diferentes, o lo justo no es bueno, o lo equitativo no es justo; o, si ambos son buenos, son idénticos. Estas son poco más o menos las consideraciones de las que nace nuestra incertidumbre respecto de la equidad, y todas son, en cierto sentido, correctas y en absoluto contradictorias, porque lo equitativo, aunque es superior a un tipo determinado de justicia, es en sí mismo justo, y no es superior a la justicia por el hecho de pertenecer a un género diferente. Lo justo y lo equitativo son, por lo tanto, idénticos, y, aunque ambos son buenos, lo equitativo es mejor. Lo que origina la incertidumbre es que lo equitativo, aun siendo justo, no lo es según la ley, sino que es una corrección de la justicia legal. La razón es que la ley es siempre algo general, pero sobre algunos casos particulares no es posible hablar correctamente de una forma general. En aquellos casos, pues, en los que es necesario hablar de una forma general, pero no es posible hacerlo correctamente, la ley sólo toma en consideración lo que acontece en la mayoría de los casos, sin ello, porque el error no está ni en la ley ni en el legislador, sino en la naturaleza del caso, porque por su esencia, la materia de las cosas que suceden en la vida es así. Cuando la ley, por tanto, establece una norma general, y acontece un hecho que la contradice, entonces lo acertado es, cuando el legislador pasa por alto algo y se equivoca por hacer una interpretación demasiado general, rectificar la omisión, tal y como el mismo legislador se habría pronunciado, si hubiera presenciado al hecho, y tal y como habría redactado la ley, si hubiera conocido el caso. Por ello lo equitativo es justo, y mejor que un cierto tipo de justicia, no que la justicia en sentido absoluto, sino mejor que la justicia que, por su carácter general, incurre en error. Y esa es precisamente la esencia de lo equitativo: un correctivo de la ley, en aquello en que es defectuosa por su carácter general. Y ese es realmente el motivo de que todo no pueda estar comprendido en la ley, de que sobre algunos casos sea imposible establecer una ley, de modo que sea necesario un decreto. De hecho, de lo que es indeterminado, la regla también es indeterminada, como la regla de plomo que se usa en las construcciones de Lesbos, pues ella se adapta a la forma de piedra y no permanece rígida, y el derecho se ajusta también a los hechos. Resulta claro, pues, qué es lo equitativo, que ello es justo y mejor que un cierto tipo de justicia. También resulta evidente de ello cuál es la naturaleza del hombre equitativo: quien es proclive a elegir y poner en práctica las acciones equitativas, y quien no es puntilloso en sus derechos de una manera perjudicial, sino proclive a ceder en ellos, aunque tenga la ley de su parte, és es un hombre equitativo, y esa disposición es la equidad, que es una forma especial de la justicia y no una disposición diferente.” ARISTÓTELES: Ética nicomaquea. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Ediciones Clásicas, 2007. [Libro VII, Cap. 10, 1137b-35/ 1138a], p.363-365

<sup>1117</sup> “El concepto aristotélico de Justicia general difiere profundamente del platónico. Clave principal de esta discrepancia es la idea de alteridad. En Platón, este tipo de Justicia procuraba exclusivamente la buena disposición intrínseca del ser, ya se trata del hombre, ya de la ciudad. Era una Justicia cara al interior, eminentemente interna, que el propio Aristóteles descalifica como verdadera y propia Justicia, al considerarla, con referencia al individuo, como Justicia... ‘metafóricamente y por semejanza’; y no de cualquier Justicia sino al del amo o doméstica... (la que a su vez es) sólo Justicia por analogía en relación a la Justicia de la ciudad. En el Estagirita, por el contrario, se afirma vigorosamente la alteridad. La Justicia es siempre, por esencia una virtud entera y perfecta, de la virtud total, absolutamente hablando, precisamente por la alteridad, es decir por hacer referencia a otro, por ser virtud ‘*pros heteron*’.” MOIX MARTÍNEZ, Manuel: Dike. Nuevas perspectivas de la Justicia clásica. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1968. p. 214-215

<sup>1118</sup> “(...) el que transgrede la ley es injusto, y el que la cumple es justo, es evidente que todo lo que se ajusta a la ley es en cierto sentido justo, es evidente que todo lo que se ajusta a la ley es en cierto sentido justo, puesto que lo que determina el legislador es legal, y decimos que cada una de sus determinaciones es justa. Ahora bien, las leyes extienden sus prescripciones a todos los ámbitos, teniendo como punto de mira, sea el interés común

De inmediato se anticipa la difícil tarea que es definir lo que es bienestar, es decir, bienestar no es la suma de todas las partes referidas al bueno o al bien, tampoco se confunden con el sentido de Justicia, pues que éste es oriundo de un sentido de naturaleza que es la nada. En la misma hipótesis, la causa para la conformación de hombre y humanidad particular, atrapada a los rincones, vicisitudes e idiosincrasias, específicos, lo que no saca, por supuesto, cierta regularidad si se echa vistazo sobre muchas épocas de la convivencia humana.

En primer término, el pensamiento iusfilosófico aristotélico instaura el nihilismo respecto a la constitución de hombre y humanidad, así que el encuentro de filosofía y derecho, — más allá de la conformación de un sentido de Derecho Natural —, se alía a los muchísimos sentidos y segmentos de lo político.<sup>1119</sup> Dicho de otro modo,

---

de todos los ciudadanos, o de los mejores, o de los que detentan el poder en razón de su valía, o en conformidad con algún criterio semejante, de manera que, en un sentido, llamamos justo a lo que origina y preserva para la comunidad política la felicidad y los elementos que la componen. La ley nos ordena comportarnos como un hombre valiente, por ejemplo, no abandonar nuestro puesto, ni huir, ni tirar las armas, y como un hombre temperante, sin cometer adulterio ni ultraje alguno, por ejemplo, y como un hombre de buen carácter, sin golpear a nadie ni hablar mal de nadie, pongamos por caso. Y lo mismo hace en el caso de las demás perfecciones morales y los demás vicios, ordenando unas cosas y prohibiendo otras, de una manera correcta, si la ley ha sido establecida correctamente, o de una forma inadecuada, si la ley se ha promulgado deprisa y corriendo. La justicia entendida en este sentido es una perfección moral completa, pero no en un sentido absoluto, sino referida a nuestras relaciones con los demás. Esa es la razón de que muchas veces se piense que la justicia es la perfección moral más importante y más admirable incluso que el lucero de la tarde y el de la mañana y, a modo del proverbio, decimos. “En la justicia se contiene toda perfección moral”. Y ella es una perfección completa, porque consiste en la práctica de la perfección completa. Y es completa, además, porque quien la posee puede hacer uso de su perfección en relación con los demás y no sólo en relación consigo mismo (...) La justicia, entendida en este sentido, no es una parte de la perfección moral, sin la perfección moral en su totalidad, ni la injusticia, que es su contraria, es una parte del vicio, sino el vicio en su totalidad. Lo que acabamos de decir deja claro la diferencia que existe entre la perfección moral y la justicia entendida en este sentido: ellas son idénticas, pero su esencia no es la misma; en la medida en que se relaciona con los demás, es justicia, pero, en la medida en que es una disposición determinada sin más, es una perfección moral.” ARISTÓTELES: *Ética nicomaquea*. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Ediciones Clásicas, 2007. [Libro I, Cap. 1, 1129b-15/ 1130a-10], p. 329-331

<sup>1119</sup> “La justicia política es de dos clases, una natural y otra legal; la natural es la que tiene la misma validez en todas partes, y no depende de su aceptación o no; la legal es aquella que originariamente carece de importancia que sea de una forma u otra, mas, una vez establecida, no es indiferente... Ahora bien, hay quienes piensan que todas las normas legales son de este tipo, porque lo que es por naturaleza es inmutable y tiene la misma validez en todas partes... Pero no es cierto que sea así, sino sólo en un cierto sentido. Es probable que entre los dioses no suceda así en modo alguno, mientras que entre nosotros existe algo por naturaleza, aunque todo es susceptible de cambio; no obstante, mantenemos la distinción entre lo que es por naturaleza y lo que no es por naturaleza. Entre las cosas que son susceptibles de ser de otra manera, es fácil ver cuáles son por naturaleza, y cuáles las que no lo son, sino que se fundan en la ley y la convención, teniendo en cuenta que unas y otras están igualmente sujetas a cambio... Las normas de justicia que se basan en la convención y la utilidad son semejantes a las medidas... De un modo semejante, las normas de justicia que no se fundan en la naturaleza, sino en las convenciones humanas, tampoco son iguales en todas partes, dado que las formas de gobierno tampoco lo son, aunque sólo una es en sentido estricto la mejor por naturaleza. Cada una de las normas que atañen a la justicia y la ley se hallan en la misma relación que lo universal con los casos particulares, porque las acciones que se llevan a cabo son muchas, pero cada una de las normas es una, porque posee un carácter general. Existe una diferencia entre la acción injusta y la injusticia y entre la acción justa y la justicia, porque una cosa es injusta por la naturaleza o por la norma y, cuando se realiza, se convierte

la felicidad, ésta actividad del alma, es principio y causa de los bienes en torno a la perfección del hombre, desde lo político.<sup>1120</sup>

En último término, la fundación y fundamento del derecho es, respectivamente, bienestar y lo bueno, bajo el trasfondo de lo político. El sentido de derecho es lo político como temática teleológica en vista del juego hombre ante su humanidad, a partir de sí mismo desde el contacto con los demás. El sentido de derecho es relacional y dinámico, pues.<sup>1121</sup>

Por cierto, tal vez, ahí esté la razón de la proposición de Nietzsche respecto a la recuperación de los antiguos.<sup>1122</sup> Pero, por manifiesto, el error es que se la propone

---

en una acción injusta, pero, antes de realizarse, aún no es una acción injusta, sino solamente una cosa injusta.” ARISTÓTELES: *Ética nicomaquea*. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Ediciones Clásicas, 2007. [Libro V, Cap. 7, 1134b-20/ 1135a - 10], p. 351-353

<sup>1120</sup> “Puesto que la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la perfección plena, debemos tratar de la perfección, pues así podríamos quizá somete mejor a consideración la cuestión de la felicidad. Es opinión común que el hombre que se ocupa realmente de los asuntos de la ciudad es quien dedica su esfuerzao de una forma especial a dicha perfección, pues desea hacer a los ciudadanos buenos y obedientes de las leyes. Un buen ejemplo de dichos hombres lo tenemos en los legisladores de los cretenses y los lacedemios y en algunos otros semejantes que hayan existido. Y si una investigación de este tipo pertenece al ámbito de la política, es evidente que nuestro estudio estará en perfecta armonía con el propósito inicial. Y es evidente que hay que llevar a cabo la investigación sobre la perfección humana, pues nos proponíamos estudiar el bien humano y la felicidad humana. Y consideramos perfección humana no a la del cuerpo, sino a la del alma y llamamos felicidad a la actividad del alma. Si esto es así, es evidente que el político debe poseer algún conocimiento de lo que atañe al alma, del mismo modo que el que se ocupa del cuidado de los ojos debe tener conocimiento de todo el cuerpo, y con mayor motivo en cuanto que la ciencia política es más valiosa y más importante que la ciencia médica.” ARISTÓTELES: *Ética nicomaquea*. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Ediciones Clásicas, 2007. [Libro I, Cap. 13, 1102a-5/ 1102a - 20], p. 209-210

<sup>1121</sup> El sentido de derecho dicho natural o político y, hasta mismo, positivo está en lo político. “(...) Si es así, suponemos que la función propia del hombre es un cierto tipo de vida, que consiste en una actividad y acciones del alma acompañadas de la razón, y lo mismo en el caso del hombre de valía pero de un modo perfecto, y que cada uno se realiza bien de acuerdo con la perfección que le es propia. De todo ello se desprende que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la perfección, y, si las perfecciones son numerosas, de acuerdo con la mejor y más perfecta, más aún, en una vida que ha alcanzado la plenitud.” ARISTÓTELES: *Ética nicomaquea*. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Ediciones Clásicas, 2007. [Libro I, Cap. 7, 1098a-15/ 1098a- 20], p. 194-195

<sup>1122</sup> “(...) el problema del error y de la apariencia... Antaño se consideraba que la variación, el cambio, el devenir en general constituía una prueba de que lo que está sometido a ello es algo aparente, como el signo de que en ello hay algo que nos induce al error. Hoy, por el contrario, en la medida exacta en que el prejuicio de la razón nos impulsa a conceder unidad, identidad, permanencia, sustancia, causa, coseidad, ser, nos vemos de algún modo atrapados en el error; *necesitamos* el error; aunque, en base a una rigurosa comprobación, estemos íntimamente convencidos *de que* ahí radica el error. Con esto sucede igual que con los movimientos de las grandes constelaciones: en éstos el error tiene a nuestros ojos como constante defienda; en el otro, el abogado defensor es nuestro *lenguaje*... El ser es añadido mediante el pensamiento y se le introduce *subrepticamente* en todas las cosas como causa; **el concepto de «ser» se sigue, deductivamente, del concepto de «yo»**... A la base está esta enorme y fatídico error de que la voluntad es algo que *produce efectos*... Hoy sabemos que no es más que una palabra ... Mucho más tarde, en un mundo mil veces más ilustrado, los filósofos tomaron conciencia muy sorprendidos de la seguridad y de la certeza subjetiva en el manejo de las categorías de la razón; sacaron entonces la conclusión de que tales categorías no podían proceder de algo empírico; todo lo empírico, decían, está efectivamente en contra de ellas...” NIETZSCHE, Friedrich. *El ocaso de los ídolos: como se filosofa a martillazos*. 3 ed. Trad. Francisco Javier Carretero Moreno. Madrid: Ediciones Busma, 1985. p. 57.

sin tocar la noción paradójica respecto al hecho de que se la comprende según la atadura de los principios de evolución y cosmopolitismo, aunque se lo ensaye una crítica a los valores cristianos que fueron secularizados conforme el expediente moderno.<sup>1123</sup> ■

---

Aún, “(...) la extravagancia de la ecuación socrática «razón = virtud = felicidad» y la utilización de la dialéctica como arma antiaristocrática, a falta de otros mejores recursos combativos. Pese a todo, Sócrates fascinó porque su dialéctica vino a ser una nueva forma de lucha entre un pueblo tan amante de la competición, y porque supo marcar las directrices que canalizaron el clima de degeneración generalizada de la Atenas de su tiempo. La «salvación» propuesta por Sócrates consistía en entregarse en brazo de la razón relegando a una zona tenebrosa los apetitos oscuros, que habían de quedar sometidos a la luz de la inteligencia rectora. Esta breve referencia a lo que Sócrates representó sirve de pórtico al capítulo central de *El ocaso de los ídolos*: el que lleva por título «La razón en la filosofía»... las ideas ontológicas más relevantes de Nietzsche. **El autor se retrotrae a los presocráticos para presentar la opción entre «lo uno, lo pleno, lo inmóvil, lo saturado y lo imperecedero» frente a lo múltiple y lo eternamente cambiante. Los filósofos han considerado que «honrar» algo supone liberarlo del devenir histórico y del ciclo de la vida. Diagnostican, así, que el mundo que perciben los sentidos es falso, una apariencia o un reflejo degenerado de un más allá auténtico vislumbrado por la razón, que se sitúa por encima del tiempo y del espacio, un mundo de esencias «puras». La confusión de lo último con lo primero es el cambio que conduce a la concepción de «Dios». De este modo, «lo último, lo más liviano, lo más vacío es situado como lo primero, como lo que se causa a sí mismo, como el ente realísimo.»** [letra negrita añadida] NIETZSCHE, Friedrich. *El ocaso de los ídolos: como se filosofa a martillazos*. 3 ed. Trad. Francisco Javier Carretero Moreno. Madrid: Ediciones Buma, 1985. p. 17

<sup>1123</sup> “C’est tuer l’histoire que d’accepter les lois prétendues de l’évolution. Si comme le public d’aujourd’hui en est gratuitement, faussement persuadé — si le passé est révolu, alors l’histoire est inutile. Mais le monde est un perpétuel recommencement — comme la végétation renaît et disparaît à chaque année, comme pour chaque homme se renouvelle le cycle de la vie. Mais la pensée doit refaire toujours la même route à partir du rien où chaque homme retombe.” VILLEY, Michel: *Réflexions sur la philosophie et le droit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 61. Le troisième livre », p. 83

## VII. «Absolutamente moral, efectivamente humano» — el «monismo» heleno-inmanente de filosofía y derecho.

Realité multiple, esprit assoiffé d'unité, signe du dérangement des choses. Et l'unité n'est introduite dans la science, qu'au mépris de la Vérité, dans le droit qu'au mépris de la nature des choses. L'esprit ne peut calmer la soif qui le dévore, qu'en niant les choses soit en s'enfermant dans les rêves de l'idéalisme soit dans un activisme absurde. Michel Villey<sup>1124</sup>

En rigor, la versión moderna secular respecto el recorrido iusfilosófico enseña que tras la muerte de Aristóteles, la filosofía griega se ha concluido por el abandono de la metafísica en vista de la valoración del escepticismo absoluto. Por consecuencia, el derecho pasa a ser enfocado conforme el resultado de convenciones celebradas por los hombres para evitar el hacerse daño los unos a los otros.<sup>1125</sup>

En sentido contrario, lo que pasa en realidad, es que el sentido de la naturaleza, se pasa a conformar de acuerdo con lo moral y, luego, la fuerza de los vínculos entre ley positiva y ley natural se correlacionan más que necesarios, pues que la construcción del universo de la vida del hombre, misterio de la vida y misterio del mundo, sólo hace sentido a través de lo político éste dibujado tanto a través de lo individual cuanto por lo colectivo, o sea, a de pocos, la subjetividad se fortalece de acuerdo con las conformaciones sociales y los conflictos políticos, pero la búsqueda por la posición del sujeto en medio a tantas mudanzas parte de su naturaleza y los dictámenes de su razón.<sup>1126</sup>

Dicho de otro modo, se trata de lo político que dicha sus riendas profanas y sagradas. Y, por obvio, desde la condición del sujeto que se realiza, ahora, como confluencia de lo natural y lo moral en torno a lo político, hacia su conducta de sujeto espiritual y material. Todo este es debido al hecho de que los sentidos

---

<sup>1124</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 94. Le troisième livre », p. 89-90

<sup>1125</sup> “Esto descenso de lo filosófico corre pareja con la decadencia, igualmente notable, que se aprecia en la producción de las demás esferas culturales griegas en esta misma época, lo cual parece obedecer a una regla histórica bien conocida y confirmada: que después de una etapa de esplendor en un determinado ámbito cultural, adviene otra en que todas las producciones experimentan un notable descenso, como si el genio del pueblo en cuestión, fatigado por el esfuerzo anterior, necesitara entrar en una fase de reposo...” FERNÁNDEZ-GALIANO, Antonio: Introducción a la filosofía del derecho. Madrid: Revista de Derecho Privado, 1963. p. 124

<sup>1126</sup> “**Las filosofías helenísticas destacaron la importancia de la naturaleza que radicalmente somos.** No es posible la teoría que olvide este elemental e imprescindible principio de conocimiento. Pero mientras los estoicos, por ejemplo, ven el acuerdo con la naturaleza, como *macrocosmos*, recogido por una lógica providente que le hace asumir la realidad, distanciándose de ella.” [letra negrita añadida] LLEDÓ, Emilio: Memoria de la ética. Madrid: Taurus, 1994. p. 287

políticos y jurídicos exotéricos de la *pólis* ante los vínculos morales y naturales esotéricos de hombre y humanidad se corrompen. Y, luego, se pierda el sentido de mundo y vida desde la cadena de la Naturaleza, así que al hombre hace falta tomar a sí mismo más allá de ella.<sup>1127</sup> Para evidenciar, “en un mundo que se siente tremendamente ancho y ajeno, el filósofo se resguarda en su individualismo, se afirma en lo subjetivo, como recinto inexpugnable de la dicha. Puesto que los ideales políticos y religiosos (que iban notablemente unidos para el hombre antiguo) se le han resquebrajado, construye su sistema filosófico con enorme cautela, a partir de unos axiomas mínimos y apuntala sobre esas bases sistemáticas su propuesta ética, muy clara siempre, como la coronación de su filosofar. La filosofía se convierte en una realización práctica de un ideal de vida. No es ya el filósofo, como Sócrates, un buscador incansable de la verdad, dispuesto siempre a nuevos diálogos, sino más bien un predicador de una verdad hallada y probada, en la que cree como en una doctrina de salvación. Por eso el tipo ideal ya no es el investigador sino el *sophós*, libre y autárquico y feliz. En principio, es más un *sage* que un *savant*, y con su vida de testimonio ejemplar de su doctrina. Deja la política

---

<sup>1127</sup> “El hecho de que la declinación de la *pólis* y el surgimiento del Estado en gran escala tiene consecuencias mucho más importantes para la historia de la filosofía moral que cualquier influencia que pudo haber tenido sobre el análisis de Aristóteles. **El medio de la vida moral se transforma; se convierte ahora en tema, no de las valoraciones de los hombres que viven en formas de comunidad inmediata en que el carácter interrelacionado de la valoración moral y política es asunto de experiencia cotidiana, sino de valoraciones de hombres gobernados a menudo desde lejos y que viven en comunidades políticamente impotentes. En la sociedad griega, el foco de la vida moral fue la ciudad-estado; en los reinos helenísticos y en el imperio romano, la aguda antítesis entre el individuo y el Estado sus inevitable.** Ya no se pregunta en que formas de la vida social puede expresarse la Justicia, o qué virtudes debe ser practicadas para crear una vida comunal en que ciertos fines puedan ser captados y alcanzados. Ahora se interroga sobre lo que cada uno debe hacer para ser feliz, o sobre qué bienes se pueden alcanzar como persona privada. La situación humana es tal que el individuo encuentra su medio moral en su ubicación en el universo más bien que en cualquier sistema social o político. Es saludable observar que en muchos aspectos el universo es un medio moral mucho más estrecho y cerrado que Atenas. La razón es muy sencilla. El individuo ubicado en una comunidad compleja y bien organizada y que no puede considerarse a sí mismo sino en función de la vida de esa comunidad, dispondrá de una rica provisión de descripciones para caracterizarse a sí mismo, a sus deseos y a sus privaciones. El individuo que se pregunta qué puede desear como hombre y fuera de sus vínculos sociales dentro del marco del universo, necesariamente trabaja con una provisión más pobre de representaciones, y con una visión empobrecida de su propia naturaleza, porque ha tenido que despojarse de todos los atributos que pertenecen a su existencia social. Considérese desde esta perspectiva las doctrinas del estoicismo y el epicureísmo. El remoto antecesor de ambas es Sócrates que es esencialmente el crítico, el individuo marginal, el enemigo privado de todas las confusiones e hipocresías públicas. Platón advierte que si buscamos seriamente respuestas a las preguntas socráticas, nos convertimos necesariamente en partidarios de algún tipo de orden social contra los restantes, y que al hacerlo tenemos que abandonar el papel de simples críticos o personas privadas. Pero entre los discípulos de Sócrates hubo algunos que mantuvieron esta modalidad, estilizaron el modo de vida socrático, y extrajeron su código moral de este estilo de vida y no de una reflexión sobre la naturaleza de la definición. La independencia y la autosuficiencia se convirtieron para ellos en los valores supremos: la única manera de evitar los perjuicios de las cambiantes circunstancias es independizarse radicalmente de las circunstancias.” [letra negrita añadida] MACINTYRE, Alasdair: Historia de la ética. Trad. Roberto Juan Walton. Barcelona: Paidós, 1988. p. 103-104

– aunque pueda escribir alguna utopía o servir de consejero a algún poderoso, si se le ofrece el caso -. Puede llevar consigo sus bienes, y todo el mundo le sirve de morada. Ciertamente conoce las obras de los filósofos anteriores, y le importa más la coherencia que la originalidad. Según un viejo símil poético, el sabio, sereno y resguardado, desde la orilla otea el tormentoso paisaje donde los muchos vanos anhelos, apasionados y bamboleados por los reveses del azar y de los vanos anhelos, y entona su himno de gracias a la razón y a la naturaleza, que han dejado a su alcance la felicidad.”<sup>1128</sup>

Desde esta interpretación, según la historiografía filosófica, hubo una preferencia de la filosofía práctica por encima de la filosofía teórica, incluso a través del pensamiento helenista que, a su turno, toma la física y la lógica como sufragáneas de la ética, lo que resulta en la formación de pensamientos de orígenes mixtos, como el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo.<sup>1129</sup>

Por consiguiente, a través del estoicismo el hombre se torna materia y espíritu desde una unidad natural y moral que todo atraviesa, es decir, la razón. Si la razón

---

<sup>1128</sup> GARCÍA GUAL, Carlos; IMAZ, María Jesús: La filosofía helenística: éticas y sistemas. Madrid: Cincel, 1990. p. 26-27

<sup>1129</sup> La tradición filosófica contrapone escepticismo pirrónico y estoicismo, respecto al criterio de la verdad. Los escépticos son los filósofos examinadores cuya labor es caminar entre la investigación, la suspensión y la aporía, bajo la suposición de que la verdad no puede ser descubierta o, entonces, que resulta de un estado continuo del verosímil, así que sólo resta la continuidad de la investigación. Los estoicos, a su vez, se ponen como poseedores de la verdad. Sin embargo no hay certidumbre que el propio escepticismo pirrónico bebe de dogmatismo, bajo el aspecto cognitivo, sobre el aspecto moral es evidente que, en razón de que ambos se fundan en la «ataraxia», es decir, la certeza de que la tranquilidad del alma es signo de felicidad, así que los pirrónicos renuncian la posibilidad de conocer por falta de criterios, manteniéndose la suspensión del juicio (*epokhê*). Los estoicos dogmatizan esa apatía sobre la posibilidad de conocer. Los escépticos son los investigadores que se nombra «zetéticos», distintos de los dogmáticos o académicos. El escepticismo es una corriente de la historia de la filosofía, desde Erasmo hacia Descartes, esta ha contribuido para la necesidad de reflexionar sobre lo criterio de verdad para conocerse. Véase: BRUNSCHWIG, Jacques: Papers in Hellenistic philosophy. Cambridge: New York, 1994. “La conexión entre conocimiento y felicidad es un tema común en la filosofía griega: el conocimiento de la verdad es una ayuda necesaria para la virtud y la felicidad. Pirrón va a amenazar esta unión, común en la filosofía griega, entre verdad y «vida buena». Primero cuestiona la posibilidad del conocimiento y desafía el deseo de la verdad. Partiendo de que aparentemente todas las cuestiones permanecen abiertas, se aparta del proyecto que cree que la felicidad sólo puede ser encontrada en la consecución de la «Verdad». Para el escéptico, el estado de felicidad, viene como consecuencia del estado de imperturbabilidad e indiferencia frente a la realidad. Esta solución no es presentada ni como la conclusión filosófica de que la felicidad es obtenida de esta manera, ni como exposición teórica de razones que nos llevan a concluir que esto sucede así. Más bien, lo que ocurre es que para los pirrónicos, la tranquilidad resulta del cuestionamiento de la necesidad de adquirir principios verdaderos a partir de los cuales fundan el conocimiento. Los pirrónicos no niegan que el conocimiento sea posible, ni defienden como un dogma que la verdad no es alcanzable. Sólo conceden que la meta de la investigación no parece alcanzable y añaden que la verdad, que tantas doctrinas han encontrado de forma tan diferente, no ha sido *descubierta* todavía.” ROMÁN ALCALÁ, Ramón: El escepticismo antiguo: posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad. Córdoba: Servicio de Publicación de la Universidad de Córdoba, 1994. p. 238-239. Sobre las consecuencias de este juego «escéptico y dogmático» hacia la filosofía política, véase OAKESHOTT, Michael: La política de la fe y la política del escepticismo. Trad. Eduardo L. Suárez. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

es la fuente de todas las reglas del hombre el hombre no necesita de intermediarios para engendrar los sentidos teóricos y prácticos respecto su experiencia, sino que tiene acceso directo e inmediato a todo los preceptos y conceptos de orden del mundo que vive, desde la razón que es fuente de conexión de ello con el principio divino de su naturaleza divina, pues que ser hombre es una particularidad más que natural, es decir, es inteligente.

De modo análogo, poner al descubierto la razón significa, por igual, poner al descubierto la Naturaleza, lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo natural y lo moral, en único golpe. Es decir, la razón particular de cada hombre, porque está aportada de contenidos divino y humano, es universal, de modo que, también, todos los hombres están conectados bajo la misma energía y materia exotérica y esotérica: «la ley universal que es la recta razón (*logos orthos*), penetra a través de todas las cosas y se identifica con Zeus, que preside el gobierno de todos lo existente».<sup>1130</sup>

A modo de ejemplo, Ernest Bloch ensaya que, en este caso, se trata de la “luz natural” que permite a todo hombre sin revelación llegar a través de todas las religiones existentes a la religión «pura», es decir, a la «religión natural». No a una religión natural, desde luego, en el sentido primitivo, chamánico de esta palabra, sino a una religión común por naturaleza a todos los hombres, a una religión universal, cuyo contenido lo determinaba Averroes como moralidad. De igual manera, pues, que a los hombres les es innato su derecho, así también hay una fe originaria, común a todos.

Y, por supuesto, del mismo modo que el derecho innato ha sido soterrado por los detentadores del poder, así también los intereses sacerdotales y la ignorancia de los pueblos han dividido la religión natural en una serie de fracciones que se combaten entre sí. Los sabios, sin embargo, dice Toland, la cabeza de los deístas ingleses, pertenecen en toda época y en todos los pueblos a la misma religión. La

---

<sup>1130</sup> “El concepto del *logos* que ya había aparecido en la filosofía de Heráclito, se convirtió en el concepto central de la Stoa, que es la Escuela fundada en Atenas, alrededor del año 300 a. C., por Zenón, oriundo de Citio, ciudad de la Isla de Chipre. Pero en tanto el concepto heraclítico del *logos* oscila en una cierta penumbra, para la Stoa es a un mismo tiempo la previsión divina que todo lo dirige, la ley natural que gobierna a la naturaleza, y la ley moral y jurídica que rige la conducta de los hombres. Comprende, pues, los conceptos de *Théos, nous, Dike, physis* y *nomos*. Pero la divinidad estoica no es, como el dios platónico aristotélico, espíritu puro, sino un espíritu lleno de una materia sumamente sutil, que lo penetra todo. La divinidad, además, es idéntica a la razón universal. De estas dos primeras tesis se deduce que la filosofía estoica es una combinación (*krasis*) de panteísmo y materialismo. En Diógenes Laercio, lemos, a propósito de esta Escuela: “La ley universal que es la recta razón (*logos orthos*), penetra a través de todas las cosas y se identifica con Zeus, que preside el gobierno de todos lo existente.” VERDROSS, Alfred: La filosofía del derecho del mundo occidental: visión panorámica de los fundamentos y principales problemas. 2 ed. Trad. Mario de la Cueva. México: Universidad Nacional Autónoma del México, 1983. p. 77



religión innata de la luz natural. En el Pantheistikon (1720), de Toland, desaparecen Jehová, Júpiter, Brahma, porque todos se unen al mismo legislador y creador del mundo, y en último término — prescindiendo del actor — en la «pannaturaleza» sn más. Esta pannaturaleza no solo debía dar a la religión su carácter antropológico innato, sino, en último término, también su objeto supremo: Dios se hace naturaleza, deísmo, panteísmo.”<sup>1131</sup> De acuerdo con estos principios cabe al hombre engendrar, a través de su razón, las virtudes y principios de conformación de su condición de sujeto de acuerdo con lo existente. A partir de entonces, la excelencia de la virtud es el hombre que sabe conformarse de acuerdo con su naturaleza y, de modo inteligente, hace de ella un instrumento para traer a la colación que es lo justo y cómo lograr las cosas desde la naturaleza justa.

En sustancia, lo moral está conformado a la naturaleza humana<sup>1132</sup> y no lo contrario, luego, la fundación y fundamentación de la relación entre filosofía y derecho está en la razón y su expresión discursiva, de modo que el sentido del derecho está que tenga por fundación el principio de existencia de esta misma razón, pues que la ley natural está impresa en el hombre desde siempre, es decir,

---

<sup>1131</sup> BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 60

<sup>1132</sup> “(...) la primera inclinación y apetito de los animales es hacia el deleite, demuestran ser falso, porque si es cierto que hay en ella tal deleite, dicen que es accesorio, puesto que la naturaleza lo buscó después por sí misma y adoptó lo que a su constitución se adaptaba, al modo que se alegran los animales, y las plantas entallecen y prosperan. Dicen que la naturaleza no puso diferencia alguna entre las plantas y animales, disponiendo de ellos sin movimiento del deseo y sentido, y que en nosotros se producen algunas cosas al modo que en las plantas. Sobreviviendo, pues, a los animales como cosa superabundante la inclinación o apetito, usando del cual emprenden lo que quiere, se les acomoda a la naturaleza lo concerniente al apetito mismo. Que a los racionales les ha sido dada la razón como principado más perfecto, a fin de que viviendo según ella sea rectamente conforme a la naturaleza, pues la razón es la directriz y artífice de los apetitos. Por lo cual **Zenón** fue el primero que en el libro *De la naturaleza del hombre* dice que **el fin es vivir conforme la naturaleza**, que quiere decir **vivir según la virtud**, puesto que la naturaleza nos conduce a ella. Lo mismo dice **Cleantes** en el libro *Del deleite*. **Posidonio** y **Hecatón** en sus libros *De los fines*. Asimismo, que **vivir según la experiencia de las cosas acaecidas conforme la naturaleza**, como dice **Crisipo** en el libro I *De los fines*, pues **nuestra naturaleza es una parte de la naturaleza universal**. Así, el fin viene a ser el vivir conforme a la naturaleza, que es según la virtud propia y la de todos, no haciendo nada de lo que suele prohibir la ley común, que es la recta razón a todos extendida, aun al mismo Júpiter, director y administrador de todos lo creado. Que esto mismo es la virtud del hombre feliz y su feliz curso de vida, puesto que todas las cosas se hacen por el consenso y armonía del genio propio de cada uno, según la voluntad del director del universo. **Diógenes**, pues, dice abiertamente que **el fin es obedecer absolutamente a la razón en la elección de las cosas conforme la naturaleza**. Y **Arquedemo**, que **es vivir prestando todos los oficios**. Y **Crisipo**, por **naturaleza entiende aquella con quien debe conformarse la vida, esto es, la común; y en propiedad, la humana**. Pero **Cleantes** sólo admite la naturaleza común para ser seguida, no la particular. Que la virtud es una disposición del ánimo conforme a la razón y elegible por sí misma, no por algún miedo o esperanza o por algún bien externo, sino que en ella se encierra la felicidad, como que está en el alma para la igualdad y tranquilidad de toda la vida. Que el animal racional se pervierte unas veces por los halagos de cosas externas, y otras veces por las persuasiones de sus familiares, pues los movimientos que da la naturaleza no son torcidos.” [letra negrita añadida] **DIÓGENES LAERCIO: Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres**. Trad. José Ortiz y Sanz. Vol. II. Barcelona: Teorema, 1985. p. 65-67

por su condición especial de ser racional.<sup>1133</sup> Por oportuno, entonces, *¿cómo se da filosofía y derecho?*

En el fondo, la cuestión es que Filosofía y derecho toman sentido desde lo moral. Lo moral está impreso en el sujeto, así que la ley positiva es legítima si de acuerdo con los preceptos de naturales revelados por la recta razón, es decir, una conexión espontánea entre lo espiritual de cada hombre ante lo material de su condición existencial con los demás y con su experiencia — “como por una e idéntica naturaleza el mundo ha quedado unido y apoyado en partes que se corresponden unas a otras, así todos los hombres confundidos entre sí por la naturaleza, disienten por la malicia, y no advierten que son consanguíneos entre sí y sujetos a una e idéntica tutela; si ellos lo entendieran así, los hombres vivirían realmente la vida de los dioses.”<sup>1134</sup>

En regla, el ejercicio de esta virtud o lo moral propiamente dicho, resulta en la ley positiva, ésta símbolo del ejercicio de la recta razón: <sup>1135</sup> “la inteligencia divina es la ley suprema, cuando ha llegado a ser perfecta en el hombre, debe ser también ley, ahora bien, la razón es perfecta en el alma del sabio. Las leyes variables, o dadas ocasionalmente a los pueblos, se llaman leyes más por convención que por su naturaleza. Toda ley en efecto, que puede llamarse verdadera y propiamente ley debe ser digna de alabanza y he aquí por qué argumentos lo prueban; consta que

---

<sup>1133</sup> A propósito, Cicerón, en este sentido, ilustra que “ni puede haber inteligencia divina sin razón, ni razón divina que o tenga el poder de establecer lo que es bueno y lo que es malo. Y porque en ninguna parte esté escrito que un solo hombre osara oponerse en un puente a todas las fuerzas enemigas... Porque existía una norma directiva, emanada de la naturaleza universal que impulsaba a los hombres a obrar el bien y los aparta del mal; que no empezó a ser ley precisamente cuando fue escrita, sino que lo era desde su origen, y su origen es el mismo que el de la mente divina. Por ende la ley verdadera y primordial, que tiene autoridad de mandar y de prohibir, es la recta razón del supremo Júpiter. ... es recto y verdadero tiene que ser también eterno, y que no nace ni muere con los textos con que se escriben las deliberaciones de los hombres.” CICERÓN, Marco Tulio: Sobre la Republica. Sobre las leyes. Trad. José Guillen. Madrid. Tecnos, 1986. [Sobre las leyes, Libro I, «10-11»], p. 180-181

<sup>1134</sup> CICERÓN, Marco Tulio: Sobre la Republica. Sobre las leyes. Trad. José Guillen. Madrid. Tecnos, 1986. [Fragmentos, Libro I], p. 245

<sup>1135</sup> “La virtud (areté) consiste en esa conformidad racional con el orden de las cosas. El sabio está de acuerdo con la naturaleza, y conforme con el destino; en cambio, el hombre irracional, el que no vive según su propia naturaleza, está en desacuerdo consigo mismo y con el mundo y el destino lo arrastra en vez de conducirlo: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*, según traduce SÉNECA verso de Cleantes. De aquí se sigue el sentido de la norma moral estoica, y la vez el criterio para toda valoración. La razón recta (ortos logos) es la virtud. El hombre obra bien cuando se comporta de un modo conforme a la razón; el concepto de *deber* no existe propiamente en la ética estoica, ni, en general, en la moral antigua. Lo debido..., en latín, *officium*, es más bien lo adecuado, lo *decente*, (es decir, lo que conviene, *quod decet*), lo que está bien, en un sentido casi estético y, sobre todo, de armonía con la naturaleza. Lo recto es, por tanto, primariamente lo *correcto*. Pero el verdadero valor moral aparece cuando este *officium* no es solo *medio*, sino *perfecto*; cuando la acción se realiza no sólo de acuerdo con la razón, sino por *ella*; cuando es acción del sabio...” SENECA, Lucio Anneo: Sobre la felicidad. Trad. Julián Marías. Madrid: Alianza, 1981. p. XIX-XX

las leyes han sido sancionadas para la salvación de los ciudadanos y para la incolumidad de las ciudades, para asegurar a los hombres una vida feliz y tranquila; y quienes fueron los primeros en sancionar tales disposiciones quisieron demostrar a los pueblos que ellos escribían y promulgaban cosas que si aceptaban y cumplían podrían esperar vivir honestamente y ratificadas estas normas recibieran el nombre de leyes. De lo cual puede comprenderse fácilmente que aquéllos que hayan prescrito disposiciones perniciosas e injustas a los pueblos, habiendo obrado, en contra de lo que han prometido o declarado solemnemente, hicieron cualquier cosa, pero no leyes. Está bien claro que el término mismo de «ley» (*legere*) implica la capacidad de «elegir» lo que es justo y conforme el derecho.<sup>1136</sup>

Para así decirlo, la contribución del pensamiento iusfilosófico de origen estoico así se resume. La ley positiva sólo conlleva sentido de legitimidad, validez y eficacia si se funda en el sentido de ley natural.<sup>1137</sup>

En serio, el Derecho Natural y Derecho positivo son dictados a través de los preceptos de la razón del hombre, tanto bajo el punto de vista teórico e innato, como el práctico de acuerdo con su experiencia, como tradiciones y costumbres, así que el discurso sobre el iuspositivismo en faz del iusnaturalismo y viceversa se hacen necesarios uno al otro.

Y, por lo tanto, no sólo el iusnaturalismo, pues que la fundación del derecho no está en la dicha naturaleza, a pesar de su concepto, sino que en lo moral.<sup>1138</sup>

De hecho, éste modo equivocado de reflexionar suele cruzar las bases renacentistas, así que no se puede tratar el estoicismo como escuela helénica sin más.<sup>1139</sup> Resulta que la Justicia es la conexión entre el ordenamiento jurídico y la

---

<sup>1136</sup> CICERÓN, Marco Tulio: Sobre la Republica. Sobre las leyes. Trad. José Guillen. Madrid. Tecnos, 1986. [Sobre las leyes, Libro I, «11»], p. 181

<sup>1137</sup> “(...) La ley es pues la distinción de cosas justas e injustas expresadas según la forma de aquella antiquísima naturaleza que es soberana de todas las cosas, con la cual deben conformarse todas las leyes humanas (...)” CICERÓN, Marco Tulio: Sobre la Republica. Sobre las leyes. Trad. José Guillen. Madrid. Tecnos, 1986. [Sobre las leyes, Libro I, «13»], p. 182

<sup>1138</sup> “El *nomos* estoico es, él mismo, el “uno” divino, la razón universal existente por naturaleza, mientras que las leyes humanas, de las que Píndaro y Heráclito hablaban, sólo son ordenaciones y no pertenecen a la naturaleza. En relación con la sofística, lo único que ha cambiado es el hombre. La norma positiva no se llama ya *nomos*, sino *thésis*, pero objetivamente, lo mismo que en la sofística, aunque no lo mismo que en Heráclito, naturaleza y ordenación humana quedan radicalmente separadas. La antítesis sofística de naturaleza y ordenación humana es insertada en la concepción cosmológica.” WELZEL, Hans: Introducción a la filosofía del derecho: derecho natural y Justicia material. 2 ed. Trad. Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar, D. L., 1974. p. 35

<sup>1139</sup> La versión tradicional que apunta éste como precursor del iusnaturalismo, ensaya que el concepto de libertad del hombre ante sus acciones, es cosa innata a todos los hombres y, luego, todos los hombres son iguales porque poseen una naturaleza que se los enlaza bajo un mismo precepto de fraternidad cósmica. Desde

razón universal, es decir, hombre y humanidad está en torno de Orden (Justicia) y ordenamiento (lo justo y la naturaleza de la cosa justa). En resumen, la Justicia se define por la injusticia, ésta es todo que niegue el hombre como ser inteligente y actuante desde la justificación de sus actos y hechos. La razón es doble, teórica y práctica, no obstante toda la relación entre filosofía y derecho es monista, es decir, está en el hombre como conexión absoluta e incondicional de sujeto y Dios.

Sin embargo, esto no inviabiliza la libertad del hombre, sino que se la facilita. Y la razón es que la fundación del universo del hombre, donde se incluye lo jurídico, no está en una naturaleza estática, sino que en lo moral, es decir, el hombre debe concertar el sentido de lo natural a partir de lo moral, conforme su recta razón innata en su naturaleza. Elegir entre lo justo y lo injusto es el ejercicio dicho virtuoso.<sup>1140</sup>

---

ahí el hombre es sujeto «digno», pues que como parte de la inteligencia cósmica, debe ser tratado según su «naturaleza» o, en similar, «humanamente». Por la primera vez se constituye la idea clara del «pathos» en el sentido iusnaturalista, donde la persona está por encima de cualquier precepto colectivo que no se la contemple, hecho que hará fuerte influjo en el derecho romano. En efecto, tres fases enmarcan cambios en el pensamiento estoico: “el **estoicismo antiguo** cuenta entre sus personajes más notorios a ZENÓN (336/5-263), CLEANTES (331-232/1) y CRISIPO (281/77-208/5), que es el que realizó mayores aportaciones y sistematizó la doctrina estoica, siendo bastante más importante que el propio fundador («Si Crisipo no hubiera existido, no habría existido el Pórtico», afirmaba Diógenes Laercio). En esta primera etapa se construyen las bases del sistema, que incorpora precedentes heraclíteos, platónicos, aristotélicos y, en la moral, cínicos, sin que por ello resulte una doctrina ecléctica, ya que dichos antecedentes se amalgaman sabiamente en una nueva filosofía de fisonomía propia; manifiéstase, en cambio, una gran hostilidad hacia el escepticismo, con el que este estoicismo de primera hora sostiene una áspera lucha dialéctica... b) Esta controversia obliga a la doctrina estoica a buscar unas posiciones de mayor flexibilidad, abandonando el rígido dogmatismo de la etapa anterior mediante la incorporación de ciertas tesis procedentes de otros sistemas, con lo que se da lugar al **estoicismo medio**, de carácter más bien ecléctico, que se desarrolla durante los siglos II y I y cuyos pensadores más cualificados son PANECIO (185/80-112/10) y, sobre todo, POSIDONIO (135-51), viajero infatigable, escritor fecundísimo y uno de los hombres de saber más enciclopédico de la Antigüedad, habiéndosele llegado a comparar, en este aspecto, con el propio Aristóteles. Fundó en Rodas una famosa escuela en la que fue discípulo Cicerón, y cuyas enseñanzas se prolongaron hasta bien entrado el siglo III de nuestra Era. c) El **estoicismo nuevo** se extiende a lo largo de los siglos I y II de la Era cristiana y es ya plenamente romano, si bien algunos de sus representantes escriben todavía en griego. Significa en general, una vuelta a la pureza dogmática del estoicismo antiguo, abandonando el eclecticismo de la etapa media, aunque se advierte también en estos últimos estoicos una doctrina moral más humanizada, frente al rigorismo de los primitivos. Se destacan en este tercer momento los nombres de Lucio Anneo Séneca (4-65), en quien la ética estoica alcanza el mayor grado de excelencia, acercándose incluso a la moral cristiana; Cayo Musonio Rufo (30-102), un auténtico asceta; Epicteto (50-125/38), seguramente el más fiel al estoicismo primitivo, y el emperador Marco Aurelio (121-180), procedente, como Séneca, de España, y con quien termina la larga lista de nombres destacados del estoicismo (...).” [letra negrita añadida] FERNÁNDEZ-GALIANO, Antonio: Derecho Natural: introducción filosófica al derecho. 5 ed. Madrid: Ceura, 1986. p. 127-128

<sup>1140</sup> “No cabe ningún perfeccionamiento en el universo, porque es divino y constituye la realidad última. No puede haber cambio; cada detalle del universo se halla determinado por el hado, que es la voluntad divina. De lo cual se colige “la simpatía de todas las cosas”, la armonía suprasensible del universo. Los representantes de la antigua Estoa opinaron que se podía desarrollar, sobre esta base, todo un sistema de predicciones astrológicas. Con la astrología babilónica, que no tardó en ser incorporada en el sistema, concordaban la doctrina de la simpatía de todas las cosas y el fatalismo estoico, fincado en la concepción del ineludible encadenamiento de las causas y en la ley eternamente inmutable. Todo ello conduce a un franco determinismo. De ahí que

Al fin, se da los primeros borradores del hombre paradoja tradicional y de su “saber relevo», tal cual se lo consagra proyecto ilustrado de hombre y humanidad, la Modernidad. La fuerza de este suceso es la valoración de la subjetividad como conexión entre la Naturaleza y lo moral, de modo que la naturaleza dicha humana es el único posible intermedio sobre la construcción del Orden (mundo) y ordenamiento (vida), es decir, entre el «padre (Zeus) y el hijo (sujeto)» el espíritu santo no sólo se los intermedia, sino que exige la ampliación de su espacio y contexto (razón universal)<sup>1141</sup> y, luego, exige su autonomía.

Respecto a lo jurídico, el Derecho Natural es ley universal (eterna: Justicia), ley moral (inmutable: justo) y ley moral (mutable: naturaleza de la cosa justa): así es el monismo iusfilosófico estoico.<sup>1142</sup> Por ende, si lo divino es el gran maestro, sólo el hombre puede ser su arquitecto, incluso de cómo se da esta maestría.

---

plantease espinosos problemas a la escuela de las relaciones entre el *fatum* y el albedrío humano. Si todo lo que ocurre en el universo está sujeto en sus más insignificantes pormenores a una inmutable dependencia causal, a la cual no es para el alma humana, no se puede admitir una libertad de la voluntad y esto lo vieron bien desde el primer momento a los adversarios del estoicismo. Crisipo realizó ingentes esfuerzos para salvar la libertad del hombre, al distinguir dos clases de razones en todo devenir: las causas determinantes y las causas condicionadas. La libertad, en definitiva, radica en que la voluntad, ante los acontecimientos de la vida que se le presenten y que tenga que elegir, no se sienta obligada, ni mecánica ni instintivamente, a unas acciones determinadas, sino que reaccione siempre de acuerdo con su propia naturaleza y, en cuanto ser racional, saque el hombre consecuencias racionales en sus juicios y obre de acuerdo con ellos. Resultado bien precario al tratar de resolver una contradicción originaria en la diferencia irreductible de sus fuentes históricas: el individualismo radical de los cínicos y el fatalismo yacente en el sistema de Heráclito.” MARCO AURELIO: Manuel y Máximas - Soliloquios. Trad. Antonio Brum y Jacinto Díaz de Miranda. México: Porrúa, 1986. p. XXIII

<sup>1141</sup> “El logos estoico, según se desprende de lo expuesto, es también ley universal, tanto para la naturaleza irracional, cuanto para la racional. Ante los hombres se presenta como la medida de lo justo y de lo injusto y, consecuentemente, como *norma*. Es así que Crisipo, tercero de los jefes de la Stoa, enseñó que el “logos es a un mismo tiempo el gobernante y el conductor de los seres vivos que, de acuerdo con su naturaleza, tienden hacia la vida comunitaria; es además la medida de lo justo y de lo injusto, pues es quien ordena lo que debe hacerse y quien prohíbe lo que no debe efectuarse... De la razón universal, regente de la totalidad del cosmos, se desprenden las potencias (*logoi spermatikoi, rationes seminales*) que actúan como instintos en los animales y como razón en los hombres. La razón humana es, pues, idéntica al logos, ya que es un efluviio de la razón universal.” VERDROSS, Alfred: La filosofía del derecho del mundo occidental: visión panorámica de los fundamentos y principales problemas. 2 ed. Trad. Mario de la Cueva. México: Universidad Nacional Autónoma del México, 1983. p. 78

<sup>1142</sup> “(...) es así como surge el esquema característico para todo el Derecho natural posterior: *lex aeterna, lex naturalis, lex humana*. La ley eterna o razón universal es el destino o el *fatum*, es decir, el orden del ser; según el cual deviene lo devenido, nace lo que nace y llega a ser lo que llega a ser; es la serie inquebrantable de las causas, las cuales actúan en una multiplicidad de fuerzas teleológicas seminales, provocando en la materia la tendencia a una conformación específica. Un determinismo teleológico penetra la visión del mundo del estoicismo. Frente a la ley universal, el hombre no tiene más que inclinarse plenamente. El Destino guía al que solamente a él y arrastra al que intenta resistirse. Dentro del acontecer universal, el hombre es comparado con el perro que va atado a la trasera de un carro; si el perro es inteligente, lo que hace es seguir dócilmente al carro; si se resiste, apoyándose en las patas de atrás, lo único que logra es ser arrastrado. **El comportamiento frente al acontecer universal es el criterio de los valores éticos.** Los buenos siguen voluntariamente al Destino, incluyéndose así armónicamente en el acontecer universal; los malos en cambio, que intentan resistirse al Destino, quieren perturbar, aunque sin éxito; el orden universal. En esta conexión había de surgir, por primera vez, el problema de la conciability de aquel determinismo universal con la libertad individual.” [letra negrita

Ahora bien. En cuanto al epicureísmo, el axioma es que «conforme a la naturaleza, nada es justo»<sup>1143</sup>, así que las convenciones de lo moral, en el sobre todo el estado y las leyes positivas, son artificios de los hombres antes la posibilidad y oportunidad de las circunstancias de la existencia, además de un fundamento eterno o, al menos inmutable, que atravesase o se funda en la presunta naturaleza humana, la cual se pondría a descubierto a través de la “recta razón”. El sentimiento de negociación y acritud entre los hombres es lo que perfecciona y apunta los guiones respecto lo moral.<sup>1144</sup>

Por consecuencia, el vínculo entre filosofía y derecho sigue siendo fundado a través de lo moral, pero se trata de un moral que no depende del concierto de lo natural para hacerse legítimo, es decir, el hombre tiene un designio y un destino, más allá de la conformación de su naturaleza, así que la confección de la ley

---

añadida] WELZEL, Hans: Introducción a la filosofía del derecho: derecho natural y Justicia material. 2 ed. Trad. Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar, D. L., 1974. p. 36

<sup>1143</sup> “La justicia no es algo que exista por sí... Aquellas leyes consideradas justas que dan testimonio de lo conveniente en las necesidades de las relaciones recíprocas constituyen lo justo, tanto si son iguales para todos, como si no. Pero, siempre que se dicta una sola ley que no contemple lo conveniente en las relaciones recíprocas, ésta ya no posee la naturaleza de lo justo. Y si cambia lo que era conveniente según el derecho, adaptándose durante un cierto tiempo a nuestra prenoción, no por ello será menos justo durante ese tiempo para aquellos que no se dejan influir por palabras vanas, sino que se atienen a los hechos... Cuando, sin que varíen las circunstancias de los hechos, **las cosas establecidas como justas por la ley aparecen en la práctica no conformes con la prenoción de lo justo, significan que no eran justas. Pero, cuando las circunstancias son nuevas y ya no sirven las mismas nociones de justicia, entonces son justas aquellas que sirve a la relación recíproca de los ciudadanos, pero no lo son más tarde cuando ya no resultan convenientes para ella.**” EPICURO: Obras. 2 ed. Trad. Montserrat Jufresa. Madrid: Tecnos, 1994. [MÁXIMAS CAPITALES, XXXIII; XXXVII-XXXVIII] p. 73-74

<sup>1144</sup> “(...) el filósofo epicúreo insiste en la *minima naturaleza* de su corporeidad, contrastada por aquello que le da vida y que convierte a su cuerpo en cuerpo humano: la sensación. Este simple criterio de verdad es el modelo de todo progreso en el conocimiento. **Frente a la naturaleza-cosmos de los estoicos, la naturaleza-bios de los epicúreos. Pero entonces hay que hacer frente al desorden interior, a la enfermedad y al dolor.** Ya no es el enemigo de la Polis, el desconcierto y el desorden de la vida común, la ausencia de ideales solidarios, la desesperanza. El enemigo puede ser el propio cuerpo, la desarmonía de los deseos, el implacable imperio de la enfermedad y la muerte. Son importantes los ecos que este cambio de perspectiva despierta en la filosofía de nuestro tiempo, como lo son también las perspectivas de la teoría del Logos de los estoicos, de su idea de corporeidad, de su armonía natural con las cosas, tal como pronosticaba la doctrina de la *oikeiôsis*. La *ataraxia*, la *apatheia*, se convierten así en *autárkeia*, en la que dominan los intereses del ciudadano, o sea de un hombre engarzado en un sistema de contradicciones que le destruyen, sino los intereses de la naturaleza, del sabio convertido en *átomo*, en individuo libre y sin temores. Pero es *autárqueia*, tiene que encontrarse con otro principio que, sobre la sensación, nos marque la pauta de veracidad y el ritmo de nuestra independencia. ¿Qué buscar?: la *hedoné*, el placer y el gozo, la afirmación de la sensibilidad en los niveles de la armonía del cuerpo. Éste es el criterio de verdad por el que la corporeidad se rige. En un mundo ensordecido por los constructores del dolor, el mensaje de esta filosofía irrumpe también con extraordinaria fuerza. Hemos olvidado y falseado ese modesto, inmediato y propio criterio de la *hedoné* por las represiones de una sociedad cuyo confusiónismo de intereses ha tejido sobre la naturaleza una capa de incomprensión, de contradicciones y de oscuridad.” [letra negra añadida] LLEDÓ, Emilio: Memoria de la ética. Madrid: Taurus, 1994. p. 287-288

positiva es un avance respecto el tradicional “lo natural”.<sup>1145</sup> Luego, Justicia, justo y la naturaleza de las cosas justas no son criterios abstractos y universales.<sup>1146</sup>

En verdad, el vínculo de lo natural y lo moral pierden su grado de incondicionalidad, al mismo tiempo que pierde el hecho de ser justificantes entre sí. Por lo tanto, la validez y eficacia del derecho positivo no está, por necesario, en el sentido de Justicia, justo y naturaleza justa, aunque se lo pueda de este modo arreglar. La autonomía de la regla del hombre sobre el misterio del mundo y de la vida se torna sobresaliente, sobre todo lo exotérico. El cosmopolitismo del hombre no está en su naturaleza, sino que en su voluntad y libertad, además de ella.

Consecuentemente, el sentido de derecho no es, por lo tanto, la Justicia, sino el mínimo de conexión entre Orden (mundo) y ordenamiento (vida), para así decirlo, seguridad.<sup>1147</sup> El reconocimiento de la “seguridad” como principio y regla del

---

<sup>1145</sup> **“Epicuro defiende, por otro lado, el derecho positivo como un logro de la civilización. No es la naturaleza sino la mutua conveniencia la que ha hecho al hombre sociable.** Decía Epicuro “que no hay ninguna sociedad humana (natural); cada uno vela por sí mismo”... Esa negación de que el hombre sea “un animal cívico” como decía Aristóteles, o un “ser social” por naturaleza, como postulaban los estoicos, es un aspecto claro de su punto de partida. Epicuro niega que el hombre se asocie por una “natural” vocación a la sociedad, por la eterna existencia de una *phísike koinonía* entre los humanos. **La utilidad y el cálculo de lo conveniente le empujan a ser sociable; como decía el epicúreo Horacio: “ipsa utilitas, iusti prope mater et aequi”... No idealiza, por lo demás, la vida primitiva, libre de sujeción a las leyes pero expuesta a todo tipo de peligros. No cree Epicuro, como otros mantenedores de la tesis del contrato social, en el salvaje feliz y bondoso. En tal sentido se halla más cerca de Hobbes que de Rousseau. Sin las leyes, los humanos decía su discípulo Metrodoro, “se devorarían los unos a los otros”. Y “si se suprimiesen las leyes, los hombres necesitarían las garras de los lobos, los dientes de los leones” ... El derecho sirve, pues, de defensa contra la agresión indiscriminada, en esa lucha por la vida. De modo que el sabio acatará las leyes, no por un deber ni por un respeto tremendo, sino en razón de su conveniencia general. “Las leyes está establecidas para los sabios, no para que no cometan injusticias, sino para que no las sufran.” [letra negrita añadida] GARCÍA GUAL, Carlos: *Epicuro*. Madrid: Alianza, 1993. p. 204-206**

<sup>1146</sup> “De hecho, si Epicuro pone el fin en el placer y afirma que el alma — puesto que también todo — está compuesta de átomos, resulta inconcebible decir cómo es posible que en un montón de átomos surja el placer y el acuerdo o juicio de que tal cosa es elegible y buena y tal otra es vitanda y mala (...) Pero si lo bueno no es el propio hecho de elegir y si lo elegible por sí mismo no es una cosa externa y no tiene tampoco relación ni con el cuerpo ni con el alma... nada es absoluto por naturaleza (...) Desde ese mismo punto de vista, los epicúreos creen que prueban que el placer es lo elegible por naturaleza, pues afirman que los animales en el momento de nacer, cuando aún no están pervertidos, se dirigen al placer y evitan los dolores.” SEXTO EMPÍRICO: *Esbozos pirrónicos*. Trad. Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Madrid: Gredos, 1993. [XXIII y XXIV. Si existe algo bueno, malo o indiferente por naturaleza. 187-190/ 195] p. 299-301; 302

<sup>1147</sup> “La idea que Epicuro tiene acerca de la Justicia está profundamente enraizada con los postulados de su concepción atomista de la naturaleza. De acuerdo con estos postulados, la Justicia nada será en sí misma... Viviendo en una naturaleza que no tiene ningún fin ni destino que cumplir, simple producto del movimiento azaroso de los átomos, el hombre tuvo que elaborar e inventar unas normas que, aceptadas por todos los miembros de la comunidad, le permitieron defenderse de una naturaleza en muchos casos inhóspita y violenta. Fue la búsqueda de la seguridad frente a la naturaleza y los demás hombres lo que llevó al individuo a acatar unas normas. No es otros su fundamento: proporcionar una seguridad mínima, indispensable, por otra parte, para lograr la felicidad cotidiana a la que el sabio aspira, alejando el desorden y la agitación del momento... Esta situación no llevará a optar por la solución del retiro y el apartamiento en el Jardín, rodeado de familiares y amigos, buscando siempre una paz interior e individual que en la sociedad no podía encontrar. Este espíritu individualista se refleja a lo largo de toda su obra y de su vida: el individuo, su felicidad, no estará al servicio de

ordenamiento jurídico ha perpetrado que el recorrido iusfilosófico moderno secular se lo tenga, dentro de sus principios exegéticos de evolución y cosmopolitismo, como el primer rasgo sobre el Positivismo Jurídico. De hecho no es el vínculo de “lo natural” que funda el derecho, sin embargo, se lo fundamental, pues que en el juego que determina las fisionomía de lo moral, en algún momento, lo natural se engendra, aunque como efecto y no causa de los razonamientos jurídicos.

En resumidas cuentas, la preferencia es que se afirme la quiebra de la incondicionalidad entre lo natural y lo moral, es decir, lo natural como cadena de lo eterno e lo inmutable y, luego, no, al menos, no por necesidad, de lo natural como mutable, como discurso preformado en lo existente, frente a desafíos hacia el arreglo mínimo de Orden y ordenamiento.

Para así decirlo, la relación derecho y filosofía no se basa fundada en la noción de naturaleza, pero así se lo puede basar si las circunstancias entre los hombres se la tengan como inexorables. Luego, entre la intermediación artificial de la creación de reglas y normas jurídicas por el hombre, según la filosofía del hombre paradoja, está la fuerza de la condición de lo natural, aunque oblicua, a medida que esta es la diaria «descubierta» de valores entre los hombres y su mínimo patrón de coexistencia.

Desde esta condición, el derecho positivo denota la coherencia de los justificantes lógico-rationales sobre el cálculo de utilidad y satisfacción de placeres permitido por ella, pues hace falta a los hombres encapasen por leyes artificiales, elaboradas según fines específicos que conllevan felicidad. Del contrario, la barbarie se instituye, así que la obediencia a las leyes se basa en el hecho de que el hombre no sufra daños. Para ilustrar, Eduardo Schwartz subraya que “el derecho es un verdadero derecho, en tanto que su vigencia es ventajosa para la convivencia en el Estado; esto nos enseña ya que no es nada eterno e ideal, para defender lo cual valga la pena de luchar. Violar el orden jurídico produce daño y desconcierto y el epicúreo ha de guardarse de hacerlo; pero igualmente destruye la paz del corazón el querer defender o mejorar el orden jurídico.”<sup>1148</sup> La doctrina de la obediencia pasiva hubiera sido simpática a Epicuro y a sus discípulos. Su escuela

---

la sociedad: igual sucedía con los átomos: primero, ellos, luego, los cuerpos. GARCÍA GUAL, Carlos; IMAZ, María Jesús: La filosofía helenística: éticas y sistemas. Madrid: Cincel, 1990. p. 100-102

<sup>1148</sup> “Lo justo según la naturaleza es símbolo de lo conveniente para no causar ni recibir mutuamente daño (...) En lo general, la justicia es igual para todos, pues representa lo conveniente en las relaciones recíprocas. Ahora bien, en lo particular, la justicia no resulta igual para todos; depende, a veces, del lugar y de las distinciones.” EPICURO: Obras. 2 ed. Trad. Montserrat Jufresa. Madrid: Tecnos, 1994. [MÁXIMAS CAPITALES, XXX; XXXVI], p. 73-74



no era, como la Academia y el Peripatos, un establecimiento de educación destinado a formar hombres de Estado o pensadores, según la capacidad o posición de cada cual, sino una comunidad en la que todo el que entrase debía encontrar todo lo necesario para una vida dichosa. Necesitaba un Estado, en el sentido en que lo necesitaba todo hombre civilizado, para ver protegida su existencia personal.”<sup>1149</sup>

Sobre el tercer dominación iusfilosófica, están los escépticos, los cuales desarrollan sus ideas entre lo natural y lo moral.<sup>1150</sup> Si la fundación del derecho es el juego de lo natural con lo moral (estoicos)<sup>1151</sup> o aún el acuerdo de lo moral en torno a lo natural (epicureísmo), uno u otro no son suficientes para engendrar un sentido de Derecho Natural desde la Justicia tampoco el sentido de derecho positivo desde la seguridad; y, tampoco, ambos aseguran la certeza sobre el hecho de que, a pesar de las fundaciones de uno sobre el otro, que, luego, se los facilita una relación de la clase “ley natural y ley positiva” inmutable o mutable.<sup>1152</sup>

En regla, el axioma es que la naturaleza del hombre y, también, el razonamiento del hombre sobre esta naturaleza no es seguro para elaborar lo que sea lo justo y/o

---

<sup>1149</sup> SCHWARTZ, Eduardo: Figuras del mundo antiguo. Trad. J. R. Pérez Bances. Madrid: Alianza, 1986. p. 151-153

<sup>1150</sup> ARQUESILEO (315-241 a. C.), fundador de la Academia Platónica Media, llamada también Segunda, y CARNEADES (214-129 a. C.) de Cirene, fundador, a su vez, de la Nueva e Tercera Academia son los principales escépticos respecto el tema sobre «filosofía» y «derecho»: ambos toman en serio que el hombre no tiene parámetros seguros, pues que nada puede ser tan suficiente, para ser seguro. “Según Sexto, la causa original del escepticismo es la esperanza de alcanzar la ataraxia, como consecuencia de la suspensión de nuestra opinión, de nuestro juicio, en la investigación de las cosas, al no poder decir de ellas que son más que son. Esta actitud pirrónica aparece como consecuencia de una actitud filosófica más práctica que teórica. Naturalmente esta razón fundamental le lleva a rechazar las teorías lógicas, físicas y éticas como doctrinas válidas para enfrentarse con la realidad. **Lo importante para él, no es asumir un tipo de filosofía sino el vivir cualquier principio que lleva a la ataraxia (...)** Esta es la disposición de Pirrón: su teoría está constantemente apoyando una práctica que se hace explícita y que queda registrada en las fuentes con mayor reiteración... En Pirrón existe *una doble preocupación*: por un lado, el conocimiento de las cosas, y por otro, la actitud moral que surge como consecuencia de la irresolución a la que nos obliga ese conocimiento. Ahora bien, es cierto que la actitud ética destaca sobre la teórica en algunos textos antiguos, creando una imagen de Pirrón repetidamente afirmada como práctica y discutida como teórica. ALCALÁ, Ramón Román: El escepticismo antiguo: posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad. Córdoba: Servicio de Publicación de la Universidad de Córdoba, 1994. p. 227

<sup>1151</sup> “(...) los de la Estoa — parece ocuparse de lo siguiente: de la elección de lo apropiado y del alejamiento de lo inapropiado, del conocimiento de las artes que contribuyen a eso y del logro de las virtudes acordes con el propio modo de ser y relativas a nuestras pasiones. (...) Y tampoco es ajeno a la virtud, pues siendo sin duda **la Justicia la que provee a cada uno de lo acorde con sus méritos**... las virtudes son consecuencias una de otras — también tendrá las demás virtudes, ¡las cuales, dicen los sabios, no poseen la mayoría de los hombres!” SEXTO EMPÍRICO: Esbozos pirrónicos. Trad. Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Madrid: Gredos, 1993. [Libro I, “Las razones de los animales”. 65-67] p.73-74

<sup>1152</sup> “La justicia no es algo que exista de por sí, sino tan sólo en las relaciones recíprocas de aquellos lugares donde se establezca algún pacto para no agredir ni ser agredido.” EPICURO: Obras. 2 ed. Trad. Montserrat Jufresa. Madrid: Tecnos, 1994. [MÁXIMAS CAPITALES, XXXIII] p. 73

lo bueno. Por consecuencia, la fundación de la moral y del derecho es hecha a través de la crítica sobre el conocimiento que se extrae por intermedio de los sentidos y, por consecuencia, sobre los discursos científicos y saberes que se instituyen a partir de ahí.

Por ende, la perspectiva escéptica es que el Derecho Natural y el derecho positivo son puras deliberaciones humanas, conforme las convenciones circunstanciales. Si existe la bondad o Justicia no son suficientes para basar un estatuto científico bajo criterios universales y abstractos. Lo único posible, por lo tanto, son reglas y normas jurídicas que se fundamentan desde la probabilidad de la argumentación de opiniones. El estatuto jurídico tal cual es inexistente. El quehacer jurídico es lo exclusivamente posible, desde que atravesado por la constante crítica de los dogmas en él entramados. Por ejemplo, para Carneades el Derecho Natural es inexistente, pues que la noción de «naturaleza» cambia y se diversa entre los pueblos. De este modo, el Derecho Natural no está al lado tampoco sobre el derecho positivo, pues que la uniformidad de opiniones entre los hombres de grado universal y abstracto sobre la Justicia es imposible de adjudicarse.<sup>1153</sup>

Resulta evidente, entonces, que Filosofía y Derecho no poseen vínculos preestablecidos según lo moral o según lo natural. O sea, *¿cómo se da esta relación, entonces?* Se da por la disposición de los hombres antes determinadas circunstancias, los cuales definen patrones y reglas y, luego, elaboran los designios del orden jurídico y, luego, iusfilosófico.

En síntesis, la constitución del derecho no puede ser universal o abstracta, sino que relativa y utilitaria, es decir, de acuerdo con las perspectivas, necesidades y valores de los hombres que son destinatarios de ello.

Mejor dicho, Derecho positivo y Derecho Natural son nomenclaturas camaleones, así que lo único seguro en torno a ellos, es que toda fundación y

---

<sup>1153</sup> Sobre esta última afirmación, “es famosa la actuación de Carneades en Roma (155 a. de C), combatiendo en dos discursos la doctrina estoica que afirmaba la existencia de una idea de Justicia y proponiendo el célebre ejemplo que se conoce como **el problema de «la tabla de Carneades»**: dos náufragos consiguen asirse a la vez a una tabla, único elemento que puede salvarles, pero que sólo es capaz de soportar el peso de un hombre; ambos tienen derecho a la vida por lo que la Justicia está de parte de uno y de otro; pero, ¿cuál ha de salvarse, cuál tiene razón, dónde está la Justicia ya que es igualmente justo tanto que se salve el uno como que se salve el otro? El argumento impresionó a los romanos, y como advierte Rommen, hubieron de pasar diecisiete siglos hasta hallar la solución, ofrecida por Suárez: la colisión entre los dos derechos a la vida hace que desaparezca el orden de la Justicia para dejar paso al orden de la caridad; no estamos, pues, ante un problema jurídico, sino moral.” [letra negrita añadida] FERNÁNDEZ-GALIANO, Antonio: Derecho Natural: introducción filosófica al derecho. 5 ed. Madrid: Ceura, 1986. p. 127

fundamento del derecho es relacional, es deliberativa. Sólo esta certidumbre es inmutable y, esto, a pesar de la clase de régimen político.

En rigor, el sentido de lo jurídico o la idea de derecho es siempre acuerdo o desacuerdo entre hombres en torno la existencia, así que derecho positivo o Derecho Natural es siempre derecho oriundo de una existencia de hombres determinada por una aspiración singular de humanidad.<sup>1154</sup>

Esta trilogía iusfilosófica — estoicismo, epicureísmo<sup>1155</sup> y escepticismo<sup>1156</sup> — es el resumen de las bases según las cuales la filosofía y derecho presentan sus temas y

---

<sup>1154</sup> “Aunque afirma que no cree a los argumentos, Filón de Larisa, otro escéptico académico, acepta plantear el argumento a favor de la injusticia, tal como había sido planteado por Carnéades (214-219 a. C), anterior escéptico académico. Su presentación se basa en dos premisas principales: 1) la Justicia es convencional; y 2) la Justicia es locura. Si la Justicia fuese natural, sugiere Filón al comienzo de su argumento, entonces como el sentido que tiene el hombre de lo que es caliente y de lo que es frío, sería la misma para todos los hombres, siempre y por doquier. De hecho, la concepción que tiene el hombre de lo que es Justicia varía no sólo de una nación a otra sino de una época a otra dentro de una sola ciudad. La Justicia no es natural, sino antes bien el producto de la sociedad humana y, más específicamente, el producto de esta o aquella sociedad humana. **No se basa en la naturaleza sino en la utilidad; no se la desea por sí misma, sino sólo sobre la base de un cálculo. No tiene estabilidad; su contenido sólo depende de las circunstancias. Surge en gran medida del temor del hombre a que, sin tales disposiciones, él, en su debilidad, estaría siempre expuesto a las depredaciones de otros, particularmente de los que son más fuertes que él.** El segundo hilo, el más fundamental del argumento presentado por Filón, comienza con la aceptación provisional de la premisa antes denegada; **hay, de hecho un entendimiento común entre los hombres con respecto a los dictados básicos de la Justicia. Sin embargo, observarlos fielmente es ir en contra de la naturaleza humana, pues los dictados de la Justicia rara vez son idénticos a los de la sabiduría y del propio interés...** Si esto es normal, la Justicia no puede ser simplemente natural, pues no es razonable esperar que el hombre o la comunidad política elija un curso de acción que, aún siendo justo, es al mismo tiempo el colmo de la locura. Si Roma, afirma Filón, hubiese cumplido las estrictas demandas de la Justicia en cada ejemplo no sería hoy un imperio, sino una mísera aldea. **La sabiduría nos aconseja que busquemos la apariencia y no sustancia de la Justicia**, pues entonces podremos beneficiarnos de las ventajas que proviene de una reputación de Justicia mientras evitemos los infortunios que pueden acompañar a un apego demasiado estricto a sus demandas.” [letra negrita añadida] STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph: *Historia de la filosofía política*. Trad. Leticia García Urriza. México: Fondo de Cultura Económico, 1993. p. 171

<sup>1155</sup> El epicureísmo se sostiene desde la creencia de que los fenómenos naturales condicionan el estado moral del hombre, así que es una expresión fuerte del sentido del hombre paradoja, desde un ensayo por el sentido del mundo y de la vida, en torno a lo jurídico, pues que la virtud y el deber están en concordia con la salud del alma como fundamento de la felicidad, más allá de todo rasgo racional. “El principio de todo esto y el bien máximo es el juicio, y por ello el juicio — de donde se originan las restantes virtudes — es más valioso que la propia filosofía, y nos enseña que no existe una vida feliz sin que sea al mismo tiempo juiciosa, bella y justa, ni es posible vivir con prudencia, belleza y justicia, sin ser feliz. Pues las virtudes son connaturales a una vida feliz, y el vivir felizmente se acompaña siempre de la virtud.” EPICURO: *Obras*. 2 ed. Trad. Montserrat Jufresa. Madrid: Tecnos, 1994. [Carta a Meneceo, 132] p. 63-64

<sup>1156</sup> “La orientación escéptica recibe también el nombre de *Zetética* por el empeño en investigar y observar, el de *Efética* por la actitud mental que surge en el estudio de lo que se investiga y el de *Aporética* bien — como dicen algunos — por investigar y dudar de todo, bien por dudar frente a la afirmación y la negación. También recibe el nombre de Pirronismo por parecernos que Pirrón se acercó al escepticismo de forma más tangible y expresa que sus predecesores. (...) el fundamento del escepticismo es la esperanza de conservar la serenidad de espíritu. (...) para adquirir la serenidad de espíritu, comenzó a filosofar sobre lo de enjuiciar las representaciones mentales y lo de captar cuáles son verdaderas y cuáles falsas, se vio envuelto en la oposición de conocimientos de igual validez y, no pudiendo resolverla, suspendió sus juicios y, al suspender sus juicios, le llegó como por azar la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión. Pues quien opina que

dilemas hasta hoy. Así que la versión iusfilosófica secular moderna apunta como el dilema del iusnaturalismo *versus* iuspositivismo, donde el marco de evolución científico está en la Filosofía del Derecho y, luego, el marco histórico se ponen en torno a las diversas concepciones de Derecho Natural, orígenes y confecciones, hasta la dicha “ilustración”.

De todas formas, importante fijar tres principios de los dichos “helenistas”, a la vez que suelen preformar la búsqueda por el sentido de derecho. Sobre lo primero, se aporta la naturaleza humana como sinónimo de lo natural/lo racional en torno al sentido de Justicia. Respecto a lo segundo, se toca a la convención humana como resultado de lo moral/lo político/lo racional en torno al sentido de lo justo. Y, por último, se llevan en serio el aspecto de la utilidad de las acciones y pensamientos humanos, así que se engendra la noción de lo convencional, en torno a la naturaleza de la cosa justa).

Por consiguiente, es desde aquí que los modernos concertaron estos tres requerimientos en torno a la idea de ordenamiento jurídico. Es decir, el Derecho Natural y el Derecho positivo se relacionan según la validez y eficacia no de una idea de Justicia preformado o de justo concertado, sino que de la concordia con lo convencional. Así que, tan pronto la utilidad de las normas se pierden o, a lo mejor, la eficacia y efectividad son puestas en jaque, nace el nihilismo jurídico como pretexto y problema para una iusfilosofía contemporánea, es decir, el rescate del Derecho Natural desde ciencia, de la jurisprudencia y de la relación entre ambas con la finalidad de efectividad de las normas: lo político es, por lo tanto, la gran orientación.

A propósito, sobre el tópico, merece la pena el interrogante de Cícero, es decir “¿cuál es el mejor orden político?”<sup>1157</sup> Lo que sólo es posible contestar desde que

---

algo es por naturaleza bueno o malo se turba por todo, y cuando le falta lo que parece que es bueno cree estar atormentado por cosas malas por naturaleza y corre tras lo — según él piensa — bueno y, habiéndolo conseguido, cae en más preocupaciones al estar excitado fuera de toda razón y sin medida y, temiendo el cambio, hace cualquier cosa para no perder lo que a él le parece bueno. Por el contrario, el que no se define sobre lo bueno y lo malo por naturaleza no evita ni persigue nada con exasperación, por lo cual mantiene la serenidad de espíritu.” [letra negrita añadida] SEXTO EMPÍRICO: Esbozos pirrónicos. Trad. Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Madrid: Gredos, 1993. [LIBRO I. /III. Las denominaciones del escepticismo. 7./ VI. Sobre los fundamentos del escepticismo. 12./ XIICuál es la finalidad de los escépticos. 26-28] p. 55;61

<sup>1157</sup> “La sustancia de la enseñanza específicamente política de Cicerón está contenida en dos diálogos, *De re publica* y *De Legibus*. Cada diálogo pretende registrar una conversación anterior entre romanos acerca de cuestiones políticas. En *De re publica*, la conversación anterior entre romanos acerca de cuestiones políticas. En *De re publica*, la conversación supuestamente relatada por Cicerón tuvo lugar durante unas vacaciones, en Roma, en el año 129 a. C., unos 70 años antes de ser escrito el diálogo. La conversación dura tres días entre hombres que pertenecían al círculo de los Escipiones, grupo cuyos miembros combinaran sus logros como estadistas romanos con un interés en filosofía. *De re publica* consisten en seis libros, dos de ellos dedicados a la

lleve en cuenta el siguiente interrogante, a saber, *¿el derecho no tiene fundamento?* En rigor, lo político y lo jurídico son las instancias a través del cual el hombre y humanidad se conciertan mundo y vida de lo humano, lo que es un evento de la condición paradoja del hombre.

Por conclusión, el monismo heleno sólo se puede quedar radicalmente immanente, así que lo político es el principio y fin de todo el razonamiento en torno a lo jurídico. Lo natural, lo justo y lo útil está por lo político, o sea, éstos son las relaciones que se establecen como aspiración de concordia entre hombre y humanidad en torno a lo jurídico. ■

---

conversación de cada día. Cicerón aparece, y habla en su propio nombre, sólo como el escritor del prólogo añadido a los libros I, III y V. *De legibus* sirve para registrar una conversación mucho más reciente, y de un solo día de duración, entre Cicerón, su hermano Quinto y Ático, un epicúreo amigo suyo. En general, se cree que *De legibus* también contenía o iba a contener seis libros, pero sólo nos ha llegado la mayor parte de los tres primeros libros, el resto del manuscrito se ha perdido... **La cuestión fundamental que Cicerón enfoca en estas dos obras es la que guiaba la filosofía política clásica en general: ¿cuál es el mejor orden político?** *De re publica*, el más filósofo de los diálogos, pretende responder a esta pregunta; *De legibus* esboza el marco jurídico e institucional de semejante régimen. Desde luego, la respuesta a la pregunta central presupone cierta reflexión sobre un buen número de preguntas interrelacionadas, aunque las propias reflexiones puedan no estar incluidas en las obras más populares y, por consiguiente, menos completas. Una de estas preguntas interrelacionadas, la de la vida justa para el hombre, aparece en la introducción al primer libro de *De re publica*. La pregunta es: ¿qué es superior, la vida activa, es decir, la vida práctica o política, la vida del estadista, o bien la vida contemplativa, es decir, la vida filosófica? El interés de Cicerón en esta pregunta no sólo es teórico, pues es estimulado por la tendencia creciente, y fomentada entre los romanos por algunos filósofos — especialmente los epicúreos — a denigrar la esfera política y a retirarse de toda participación en cuestiones políticas.” [letra negrita añadida] STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph: Historia de la filosofía política. Trad. Leticia García Urriza. México: Fondo de Cultura Económico, 1993. p. 161

## **VIII. «Filosofía y derecho: efectivamente, lo político» — lo natural (Justicia), lo justo (moral) y lo útil (naturaleza de la cosa justa) ciceroniano-romanos.**

Il y a une activité scientifique première naturelle — comme une activité juridique première naturelle — mais qui très vite se constitue en système avec des principes relevant alors du contrôle de la philosophie, soumise à l'influence des philosophies et des mauvaises philosophies. Mais la «science du droit» quant à elle n'est pas première. Ou plutôt la philosophie n'a rien à dire quand ces sciences sont naturelles ; tout son office est de protester contre les déviations dues à l'abstraction et à l'unilatéralisme.

Michel Villey<sup>1158</sup>

Si existen unas herencias iusfilosóficas para los romanos en torno a la filosofía helena, éstas se establecen desde dos tópicos.

El primero tópico es que filosofía y derecho siempre son conciertos de lo político. Segundo, el sentido de derecho es lo efectivamente político. Por consecuencia, el orden jurídico como regla de lo político, pues, debe manejar lo natural, lo justo y lo útil en forma de leyes, tanto bajo teoría (ciencia) como práctica (jurisprudencia). Resulta que la versión iusfilosófica secular moderna se lo bautizó desde “único golpe” como el origen de Derecho Natural o *jus naturale*.

En esta situación, todo se concierta, por supuesto, en función del marco cero de la Filosofía del Derecho, que se lo ha fijado, el Derecho natural, según el exegesis de la influencia estoica. En este caso, esta versión es fundamental para la nomenclatura en cuestión, aunque excluye las contribuciones sobre lo justo y lo útil, respectivamente, los epicúreos y los escépticos, al menos sobre el punto de vista de la experiencia de la formación de este concepto. O sea, desde el punto de vista ontológico se conserva el deseo de dar un origen para el Derecho Natural como principio evolucionista e, luego, de acuerdo con el discurso iusnaturalista.<sup>1159</sup>

---

<sup>1158</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 73. Le treizième livre », p. 295

<sup>1159</sup> “La influencia de Cicerón ha sido grande, no por el valor intrínseco de su pensamiento, pero sí como vehículo por el que pasaron a los siglos posteriores las doctrinas del estoicismo, en particular las que atañen al derecho natural. Fue asimismo decisiva en la fijación de la terminología filosófica latina. Cicerón ha sido en estas materias la fuente esencial de los Padres de la Iglesia occidental (sobre todo de Lactancio, San Ambrosio, San Agustín) y de los escolásticos. El Renacimiento, admirador hasta el fanatismo de la perfección de su estilo, le tributaría un culto que se prolongó hasta el siglo XIX. Quizá desde entonces se haya reducido su influencia directa, quedando limitada al ámbito literario y lingüístico, en el cual no parece que vaya a perder Cicerón su posición tradicional. Un reciente exegeta del pensamiento de Cicerón (Roy Stone) ha llegado incluso a reivindicar, frente a la opinión común, su originalidad, desde la perspectiva de la filosofía inspirada en B. Russell y L. Wittgenstein, haciendo hincapié en su método consistente en partir de casos concretos referidos a la constitución romana (y no del *a priori* de una comunidad ideal con Platón o de una consideración teleológica

En resumidas cuentas, el Derecho Natural, a pesar de la terminología, es lo político. En efecto, no se trata de la naturaleza eterna e inmutable, como si sólo en el tiempo de la Filosofía del Derecho, la perfección cosmopolita a través del Estado se tenga alzado grado máximo — «Si es verdad que todos los hombres son iguales en el fondo, la filosofía y los principios morales tienen que alcanzarles de algún modo a todos ellos».<sup>1160</sup> La forma escrita de este *jus naturale* es la compilación jurídica de Justiniano<sup>1161</sup>, la cual también da inicio a la enseñanza del derecho, según el «derecho privado» y el «derecho público»: el “*ius* del que se ocupaban los juristas romanos consistía básicamente en el estatuto jurídico que tenía cada persona, grupo o cosa corporal, pero este estatuto o régimen jurídico no consistía solamente en ventajas, sino en éstas y su correspondiente carga. Estudiando cada cosa, más precisamente lo justo de cada cosa, se procura descubrir la condición jurídica de las mismas, su lugar en el todo social. De ahí que el derecho no es rigurosamente individual ni sólo poder o facultad. El rol del jurista no es ponerse al servicio del individuo para descubrir sus poderes, sino “atribuir a cada uno y cada

---

como Aristóteles), y en buscar argumentos en pro y en contra.” TRUYOL Y SERRA, Antonio: Historia de la filosofía de derecho y del Estado. De los orígenes da la Baja Edad Media. Tomo I. 7 ed. Madrid: Alianza Universidad, 1982. p. 194

<sup>1160</sup> “La razón por la cual el estoicismo triunfará en Roma y en el mundo romanizado y hallará en ellos pensadores vigorosos y originales estriba entre otras muchas cosas, en las coincidencias que dicha filosofía ofrecía con el carácter de los romanos y su concepción de la vida. Además, el estoicismo atacaba el absolutismo estatal por un lado y la institución de la esclavitud por el otro, enfrentándose, de ese modo, con dos de los problemas más graves que aquejaban al sistema político-económico de Roma, al tiempo que superaba los errores morales y lógicos más graves de la filosofía platónica y peripatética: **la justificación de la esclavitud y de la desigualdad entre los hombres, posee una dignidad intransferible que le viene por el mero hecho de existir, no por la supremacía de su país, o por el carácter de sus antepasados**. Naturalmente estas ideas no fueron siempre bien acogidas por la aristocracia romana, y menos por la burguesía — orden de los caballeros —, pero sí en cambio por los muchos que estaban genuinamente preocupados por la crisis paulatina de las formas de vida que había puesto en marcha la civilización romana. El estoicismo entró en Roma (hacia 150 a. C.) a través del círculo escipiónico, un grupo de intelectuales reunidos en torno a la figura de ESCIPIÓN EMILIANO. Su propulsor fue el griego PANECIO (185-110 a. C), que supo adaptar sus doctrinas al temperamento e ideas de sus amigos y oyentes. Al hacer esto, Panecio generalizó la doctrina estoica para cualquier hombre o grupo de hombres, en vez de predicarla como sabiduría privativa de filósofos alejados del mundo. **Si es verdad que todos los hombres son iguales en el fondo, la filosofía y los principios morales tienen que alcanzarles de algún modo a todos ellos**. Panecio respondió así al deseo de su amigo Escipión de humanizar las ideas y la conducta de los conquistadores romanos. Sus ideas fueron expuestas en un tratado sobre los deberes que conocemos sólo por referencia. A partir de Panecio se puede llegar a afirmar que todo pensador romano es más o menos estoico, con contadísimas excepciones.” [letra negrita añadida] GINER, Salvador: Historia del pensamiento social. 4 ed. Barcelona: Ariel, 1984. p. 105

<sup>1161</sup> “el libro jurídico de Justiniano, del siglo VI, se convirtió primero en el libro de texto por excelencia de las universidades medievales, cuatro siglos después fue el Derecho de la Alemania moderna y cuatro siglos más tarde la piedra angular del imperio y, con el paso del tiempo, terminó su carrera como el Derecho del Japón del siglo XX. Había viajado primero hacia el oeste, después hacia el este y finalmente todavía más hacia el este en un viaje por casi todo el mundo.” CAEBEGENM, R. C. van: Pasado y futuro del derecho europeo: dos milenios de unidad y diversidad. Trad. Luis Díez-Picazo. Madrid: Thomson Civitas Ediciones, 2003. p. 17

cosa la condición jurídica que le corresponde.” En ese orden natural de las cosas y personas que los juristas romanos intentan descubrir dialécticamente en la sociedad política, se atribuía a cada uno su derecho (*suum ius cuique tribuere*) o aquella parte justa (*id quod justum est*) lo que supone cargas, beneficios y desventajas.”<sup>1162</sup>

Se da relieve al hecho de que la literatura iusfilosófica tradicional apunta que se trata, en este último caso, del sentido de Derecho Natural tricotómico, cuyo manejo se debe a Cicerón, luego, el Derecho Natural es: 1. «ley universal» (*ius gentium*), «ley natural» (*ius naturale*) y «ley humana» (*ius civile*).<sup>1163</sup> Esta tricotomía lleva en consideración que la fundación del derecho natural está en Dios, así que cabe al hombre, desde que es imagen de Dios e intermedio entre ello y los demás, conformarse de acuerdo con este destino y designio de cargar en su seno tanto lo divino como lo profano.<sup>1164</sup>

Dicho de otro modo, al hombre cabe la tarea de concertar, respectivamente, la Justicia, lo justo y la naturaleza de la cosa justa (útil) desde una conformación humana que expresa paz y realización. Filosofía y Derecho está como herramienta de este arreglo en torno a la unidad de Orden (mundo) y ordenamiento (vida), así que se expresa técnica y tecnología en vista de lo político. Cicerón da al sentido de

---

<sup>1162</sup> VIGO, Rodolfo L.: El iusnaturalismo actual de M. Villey a J. Finnis. México: Distribuciones Fontamara, 2003. p. 75

<sup>1163</sup> “El *ius naturale* no es ninguna fuente de surgimiento del Derecho que se sitúe en un mismo escalón con la *lex* (o el resto del Derecho estatuido) o con la costumbre (*mos maiorum o consuetudo*), en la medida que se trate del Derecho. Aparte, se trata de “un motivo para la construcción del Derecho, que viene en consideración tanto para el Derecho escrito cuanto para o no escrito.” Luego, el «*ius naturale*» se encuentra en plano distinto del «*ius gentium*» y «*ius civile*». KASER, Max: ius gentium. Trad. Francisco Javier Andrés Santos. Granada: Comares, 2004. p.80

<sup>1164</sup> “La filosofía estoico-ciceroniana del derecho tiene sus raíces en una ética racional a la que se adjudica una validez universal, como ley de la naturaleza humana. Esta ley, como todas las leyes de la naturaleza, es la razón inherente a la naturaleza toda; tal vez pudiéramos decir, más exactamente, que es su significado. Por tanto, podemos, y debemos derivar leyes de esta ley (*a lege ducendum est juris exordium*), porque esta ley, la ley natural, es **la fuerza de la naturaleza (*natuarae vis*)** y, por el motivo, es la norma que define lo que es bueno y lo que es malo. El cumplimiento de esta ley natural es tarea impuesta a los diversos estados (**civitates**) que expresan la verdadera ley en normas del **ius gentium**, común a todas ellas. Cada comunidad, sin embargo, tiene su propio **ius civile**, válido sólo para sus ciudadanos, ya que toma en consideración las condiciones especiales, tanto espirituales como materiales, que son peculiares a la comunidad. Pero ni el *ius gentium* ni el *ius civile* debería estar en conflicto con el **ius naturale**. Si lo están tales normas no son verdaderas leyes, sino mandatos arbitrarios. **Los conceptos básicos de Cicerón han dominado el pensamiento jurídico durante mil años. Una y otra vez, los encontramos en el curso de los siglos. Kant los rebate en formas novel y filosófica. Cuando los padres de las constituciones norteamericanas proclamaron que sus constituciones establecían gobiernos de leyes y no de hombres, no hicieron sino repetir lo que Cicerón había formulado ya, tan admirablemente, cuando dijo: “Somos servidores de la ley, a fin de poder ser libres”.** [letra negrita añadida] FRIEDRICH, Carl Joachim: La filosofía del derecho. Trad. Margarita Alvarez Franco. México: Fondo de Cultura Económica, 1969. p. 56-57



Derecho Natural no sólo la fundación política, sino que la fundamentación política, al punto de tornárselo ciencia y jurisprudencia sobre el concierto del hombre en humanidad. Trascendente e inmanente se condicionan en torno al sentido de hombre y humanidad como Civilización, lo que ha sido bien apropiado por el discurso secular moderno como proyecto humanista, en realidad, aunque no tan científico y aun más próximo de lo político que de lo subjetivo, al menos ya da su apariciones desde Cicerón.

A propósito, el anterior corrobora la tesis de la filosofía del hombre paradoja sobre el historicismo del discurso secular moderno, es decir, “la tesis de la secularización sólo puede ser pensada a partir de la recusación de sí misma, con la finalidad de que se afloje la herencia ontológica heredada e intocable, hasta hoy. Es decir, el encuentro de «lo secular» *versus* «lo sagrado».

De paso, la «Modernidad», aunque sea un movimiento cultural y filosófico en la matriz de la ilustración del siglo XVIII, posee referentes que no se encuentran como artefactos creados por ella, sino que son dobladillos de pigmentos renacentistas y otros de la reforma protestante, estos, fijase, también remates de sus antecesores, que se han compartido en más de diez siglos desde el predominio de la cosmovisión religiosa cristiana. El pensamiento filosófico medieval y moderno sólo admite divisiones semánticas, pero no estructurales y tampoco de contenido, que las aporten encuadrarse en «categorías históricas».

Hace falta que se destruya las verdades consagradas sobre «cómo revisar» la retórica de la secularización, especial, la moderna para una revisión lúcida de los antecedentes filosóficos y, quizá, hacia el entierro del «hombre paradoja tradicional». El desarrollo del pensamiento filosófico, incluso en torno a lo jurídico, no asume rupturas con corrientes que lo anteceden: todas sus fases reveladas son la demostración viva del desarrollo del conocimiento humano y enseñanza de los planteamientos e interrogantes respecto la existencia y los saberes humanos, tales como visiones sobre el hombre y la naturaleza, la emergencia de comportamientos y advenimiento de prácticas morales, etc.

De todas formas, la ventaja de este desarrollo es atestiguar que las doctrinas filosóficas, directa o indirectamente, toman el hombre y su universo como objetivo, así que todas son humanistas. «Humanistas» en cuanto tienen preocupación con el propio hombre y su humanidad, independiente del hecho del humanismo o las ideas humanistas se aportaren necesariamente «antropológicas». Así decirlo, como

promotoras de capacidades que se evidencien y, luego, se imputan propias del hombre, como la razón, el lenguaje, la agregación en sociedad.

En sentido contrario, no se comparte de la idea de que «humanistas» reverbera un origen o un matiz que celebra la excelencia y dignidad del hombre. Todo lo contrario, el discurso humanista se elabora desde un planteamiento primariamente moral, con la finalidad de sugerir el concierto de disciplinas y virtudes desde el manejo de un vocablo polisémico que es, a su parte, «humanitas». Lo que se tiene, por lo tanto, es el desarrollo de una «filosofía moral de la acción», más allá de la posibilidad de la proposición de una metafísica de «la esencia del hombre».<sup>1165</sup>

Parece, entonces, que no es imprudente la sospecha si el «proyecto ilustrado» ha reforzado la semejanza del hombre con Dios («imago Dei»), desde la excesiva «énfasis» en el universo «copula mundi». En el fondo, lo que se ha hecho es apropiarse del contexto antimetafísico a través de lo «*humanitas*» como *virtud* a la romana: una cualidad o virtud intelectual que se hace doctrina y ciencia moral, tal como Cícero teoriza y bien comenta Melanchton, respecto la obra «*De Officiis*»: “esta doutrina — a filosofía moral — propriamente deve ser chamada humanistas, e justamente ela mostra a todas as idades o modo civil de viver e aqueles que a não

---

<sup>1165</sup> “Esa sensibilidad propia frente a todas las cosas que llamamos humanismo. Una filosofía del hombre y de sus valores basada en una gran confianza en él mismo y en la fuerza de la libertad. Dentro de este concepto amplio de humanismo que se gesta a lo largo de los siglos XV y XVI en Europa, cabe señalar infinitos matices que configuran los distintos humanismos: italiano, alemán, inglés, holandés, etc. No es lo mismo el humanismo renacentista italiano del *quattrocento*, de corte platónico y pagano, que el nórdico, heredero de una cierta mística medieval. Hay un humanismo inglés o alemán que pone en cuestión toda la historia política, social, económica y religiosa de estos países. Con carácter propio y original se abre paso en este pujante movimiento humanista el llamado “**humanismo cristiano o evangélico.**” Surge un poco por toda Europa y tiene como representantes en Francia a Lefevre y Budé; en Inglaterra, a Moro y J. Colet; en Alemania, a Melanchton; en España, a L. Vives, etc. Y, sobre todo, en los Países Bajos a Erasmo, reconocido como maestro y príncipe de los humanistas cristianos. Para comenzar, el humanismo cristiano tiene en común un rechazo de la cultura, la filosofía, la ciencia y la religión medieval para centrar su atención en el hombre. Para los humanistas cristianos, el descubrimiento de la *humanitas* no lleva al rechazo de Dios, sino que lo coloca dentro de otras coordenadas o planos. **La *humanitas* produce en ellos una exaltación de todos los valores del hombre que les hace volver a las fuentes o al origen de la humanidad.** Es ahora cuando el hombre occidental se encuentra asombrado ante sus antepasados greco-latinos. **Las *litterae* — las letras — o la cultura encarnan todo el saber tanto literario como científico. Y su conocimiento y cultivo es considerado como condición indispensable para entender el mundo y para el acceso a las altas instancias, tanto laicas como eclesiásticas. Pero es sobre todo el ideal de vida cristiano tal como aparece en el *Evangelio* y en el primitivo cristianismo lo que está presente en el humanista cristiano. De ahí la vuelta a los orígenes cristianos, a las fuentes. Y desde lo cristiano, su intento de replantear y reconstruir el mundo. Esto explica su interpretación de la vida como una *philosophia Christi*, su intervención en la vida de la Iglesia, en la política, en la educación. Y en especial su preocupación por la paz, como bien supremo, su rechazo visceral de la guerra, su rechazo de las instituciones inútiles, etc.” [letra negrita añadida] ROTTERDAM, Erasmus: *Elogio de la locura*. Trad. Pedro Rodríguez Santidrán. Madrid: Alianza, 1993. p. 8-9**

conhecem muito pouco diferem dos animais.”<sup>1166</sup> Para corroborar el argumento, él mismo aún subraya que “tal como nos leões e nos cavalos, assim nos homens bárbaros e ainda não cultivados com freqüência existe uma índole excelente, mas falta aquela suavidade que a doutrina acrescenta e que toma os ânimos mais doces e mais afáveis e os dobra com arte àquilo que é conveniente segundo a variedade das circunstâncias, procurando dar às ações certa graça. Esta moderação é propriamente a ética, a qual por certo ninguém alcanza se não for cultivado pela doutrina e instrução liberal.”<sup>1167</sup>

Al fin y al cabo, lo que se manifiesta es la toma de «humanitas» como sinónimo de «culto o erudito». Todo el mérito de Cicerón está en la forma según la cual ha capturado el sentido de lo político, así que se lo construye según las exigencias de su época, en concordia con las huellas estoicas e ideas y doctrinas del platonismo, luego, la dicha «Stoa romana» es el orden universal<sup>1168</sup>, es decir, la previsión divina

---

<sup>1166</sup> « Atque haec doctrina proprie vocanda est humanitas, ac recte et civilem vivendi rationem ostendit omnibus aetatibus, quam qui non norunt, parum admodum distant a bestiis.» CICERO, Marcus Tulio: De officiis. Liber Tertius, [en línea] Disponible en <<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/off3.shtml>>, [consulta: 27 Abril 2009, 00h37].

<sup>1167</sup> «*Ut in leonibus et equis, sic in barbaris et non assuefactis saepe est egregia índoles, sed illa suavitas deest, quam doctrina addit, quae animos dulciores et mitiores reddit, et flectit arte ad decorum pro varietate circumstantiarum, et condire actiones quandam gratia studet. Haec moderatio est proprie ἡΘικη, quam profecto Nemo consequitur non expolitus liberali doctrina et eruditione.*» MELANCHTON, Philip: Philosophie Moralis Epitomes. Trad. Christine F. Salazar. United Kingdom: University of Cambridge, 1999. p. 160-161.

<sup>1168</sup> El tránsito de la noción estoica de mundo original y la romana, según Ernest Bloch, está atrapada a la conversión de la dimensión de mundo y vida, del seno maternal para el rasgo patriarcal. A saber, “(...) una equiparación entre seno materno, tumba y nuevo nacimiento que hace del fuego primigenio, en tanto que acoge y desprende de sí el mundo, una especie de Cibeles celeste». **El Zeus-mundo-Fénix — que ya en Egipto constituía algo femenino en la imagen del sol, una unidad entre la tumba y el lecho engendrador — se contrapone así al logos spermatikos. Y aquí no cambia nada el hegemonikon muy masculino del sabio estoico, como no cambia tampoco nada el himno muy masculino a Zeus que se nos ha conservado del estoico Cleantes y al que, con razón, se le ha denominado un Padre Nuestro helénico.** Allí donde se ensalza la «concordancia con la naturaleza», el padre de los dioses posee, sin embargo, siempre en el estoicismo una majestad serenamente directriz, serenamente abarcante, o para decirlo con una palabra, una majestada claramente materna. Y es así que su solicitud adopta, en general, rasgos de la Bona Dea demetérica: el poder del Zeus estoico no es un poder externo, una coacción impuesta desde fuera al mundo en el sentido del titular de la fuerza. La ley universal y, por tanto, también el Derecho natural del Zeus estoico, pretende ser, más bien, la ley da vida más íntima del mundo mismo, el lazo que une las partes del mundo en una conexión simpatética y en la necesidad de un destino benefactor; lo que quiere decir, que en el último estoicismo aparece como padre, en tanto que *Magna Mater*. El mundo mismo es el «hogar común», hasta tal punto que algunos estoicos llamaban incluso al tierra el «*hegemonikon* del cosmos», convirtiendo así totalmente a Zeus en fuego de la tierra, o bien en pneuma de la tierra. Desde este punto de vista se nos hace perfectamente clara la analogía que se dé entre el consejo estoico filosófico-jurídico de la «coincidencia con la naturaleza» y el cosmomorfismo ctónico del Derecho matriarcal... el mundo estoico, el cuerpo de Zeus, es coincidencia consigo mismo, es autarquía que, tras todos los incendios periódicos, descansa en sí con el retonro desgraciadamente perfecto de lo igual. Estas son las relaciones que muestra la ley de Zeus, dentro del estoicismo, con la Magna Mater, en tanto que dispensadora de un suave Derecho natural, de un abrazo universal, de una *philantropia*, debajo, pero también por encima del Cronion tonante. Y el logos que ella protege es, más bien, el de un alma universal que todo lo anima, que el del puro espíritu, monárquicamente separado. Esto explica también la

que a todo conduce, donde la ley natural y la ley moral, como ley positiva, rige la conducta de los hombres.

No obstante, ésta es la versión moderna de los hechos. Pero esta Stoa no se funda en lo natural, sino que en lo político.<sup>1169</sup> Para así decirlo, “hay un Derecho Natural que surge a la vez del providencial gobierno del mundo por Dios y de la naturaleza racional y social de los seres humanos que les hace afines a Dios. Es, como dijéramos, la constitución del estado universal, es la misma en todas partes y obliga inmutablemente a todos los hombres y a todas las naciones. Ninguna legislación que la infrinja merece el nombre de ley, porque ningún gobernante puede convertir lo justo en injusto.”<sup>1170</sup>

Por consiguiente, sobre lo político es que el sentido de lo jurídico se establece, donde el precepto estoico es una de las piezas y, tal vez, la dicha principal porque es el cimiento metafísico de la construcción ciceroniana. En efecto, suele darse relieve que “el pensamiento de los filósofos griegos fue recogido por los romanos, que formaron, durante el Bajo Imperio, un batiburrillo de ideas estoicas, neoplatónicas y maniqueas. Se trató de una filosofía que, en su conjunto, era similar a la doctrina cristiana, y San Agustín<sup>1171</sup> hubo de dedicar una docena de

---

conexión que la idea de comunidad estoica y su abstracta *philantropia* pudieron encontrar en el culto plebeyo de esta Bona Dea.” [letra negrita añadida] BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 120-121

<sup>1169</sup> “El hombre, aunque nace frágil y desarmado, consigue, sin embargo, verse protegido contra todos los animales... Con lo cual se ve que la razón es más útil al hombre que la naturaleza a los seres mudos (...) había ciertamente diferencia entre estas dos clases de hombres, que los primeros nutrieron los principios de la naturaleza con la elocución y con las artes, éstos con las instituciones y las leyes. Un buen número ha producido nuestra ciudad... cuántas ciudades existe y existieron dignas de alabanza, porque en la naturaleza de las cosas es propio de los máximos genios constituir una Republica que pueda permanecer largamente... La Justicia mira toda hacia fuera y sobresale lanzada al exterior (...) Si la naturaleza hubiera dictado nuestras leyes, todos tendríamos las mismas, y un mismo pueblo no las cambiaría con el tiempo... No existe, por tanto, derecho natural, de donde resulta que tampoco hay hombres justos por naturaleza. ... frente el derecho es idéntica la condición de todos los seres vivos (...) Existe una ley verdadera y es la recta razón, conforme con la naturaleza, común para todos, inmutable, eterna, que impulsa al cumplimiento del deber con sus mandatos, y aparta del mal con sus prohibiciones.” CICERÓN, Marco Tulio: Sobre la Republica. Sobre las leyes. Trad. José Guillen. Madrid. Tecnos, 1986. [Sobre la Republica, Libro III, «2-11»], p. 86-94

<sup>1170</sup> SABINE, George. H: Historia de la teoría política. Trad. Vicente Herrero. México: Fondo de Cultura Económica, 1972. p. 129

<sup>1171</sup> “Nacido en Tagaste del pagano Patricio y la cristiana Mónica, recibe allí la primera instrucción, pasando después a Cartago, donde aprende retórica, que posteriormente enseña en la misma ciudad; en 383 se traslada a Roma, y al año siguiente a Milán, siempre como maestro de retórica. Allí escucha en 386; tras otra breve estancia en Roma, se establece en su ciudad natal hasta el 391, en que es ordenado sacerdote, trasladándose a Hipona, diócesis de al que es consagrado obispo cuatro años más tarde y en cuyo gobierno permanece hasta su muerte, acaecida en 430, mientras la ciudad estaba sitiada por los vándalos, que el año anterior habían atravesado a África desde la Península Ibérica. Pero en San Agustín, más importante que su biografía es la larga peripecia de su espíritu, en un continuo peregrinar por sectas y escuelas filosóficas en busca de la verdad, sin que ninguna logre saciar su sed de ella. Desde que a los diecinueve años leyó el diálogo ciceroniano

páginas en sus «*Confesiones*» a recalcar las diferencias entre estas filosofías sincréticas y la fe cristiana.

En amplio concepto, si hubo la introducción en el derecho romano del precepto de «naturaleza» estoicista, ha sido, en realidad, por motivos de justificante del derecho civil y del derecho pretorio<sup>1172</sup>, con el objeto de que ambos gravitasen

---

*Hortensius* — lamentablemente perdido — es tal el entusiasmo que en él despierta, que a partir de ese momento queda decidida su vocación por la filosofía, iniciándose aquella búsqueda que le lleva primero al maniqueísmo, del que pasa al semiescepticismo académico, para adscribirse después al neoplatonismo — sistema que dejó en él una huella indeleble —: finalmente, su encuentro con el cristianismo que le abre el alma a la verdad definitiva, en la que queda anclado para siempre, aunque en su pensamiento no dejarán de manifestarse rasgos de las experiencias filosóficas anteriores, especialmente la impronta platónica. Dotado de una inteligencia poco frecuente y de una voluntad de trabajo impresionante, su producción literaria es muy abundante: más de cien opúsculos, libros y tratados, con más de doscientas epístolas e innumerables sermones. De esta ingente bibliografía interesan sobre todo, desde el punto de vista jurídico, las *Confesiones*, algún texto apologético, como el *Contra Faustum*, el diálogo *De libero arbitrio* y su magna obra *De civitate Dei*.” FERNANDEZ-GALIANO, Antonio: Derecho natural: introducción filosófico al derecho. 5 ed. Madrid: Editorial Ceura, 1987. p.149

<sup>1172</sup> Conforme soslaya Bloch, “el conocimiento del Derecho Natural estoico por parte de los juristas romanos comenzó hacia el año 150 a. de C. y fue iniciado por Panaitos, uno de los más destacados maestros del estoicismo medio, que visitó Roma invitado por Escipión el Joven. El Derecho pretorio aprendió así el arte de la definición rigurosa, la lógica de la coordinación (*genus proximum* y *species*), mientras que, de otro lado, se abrían paso las abstracciones (así, por ejemplo, el en derecho de prenda, el cual no tenía que estar referido a la propiedad tangible, a la «prenda» en sentido literal). Y sobre todo, el «proceso formulario» corriente en el Derecho pretorio exigía una formulación definitoria, a diferencia del proceso de la *legis actio* del antiguo Derecho popular o *ius civile*. La diferencia es la siguiente: los esquemas de acción del *Derecho popular* estaban referidos a la ley general formulada por medio del plebiscito, es decir, la acción era *legis actio*; los esquemas de acción del Derecho pretorio, en cambio, sustituían la rígida *legis actio* por una forma establecida expresamente por el pretor. Esta última era mucho más dúctil y más adecuada a las múltiples relaciones jurídicas propias de una comunidad no agraria. Toda esta formulación definidora no tiene, desde luego, todavía nada que ver con Derecho Natural, y lo único que hereda es la lógica griega, especialmente, la lógica formal, elaborada por primera vez por los estoicos. Una apariencia de Derecho Natural se hace solo necesaria a medida que se extiende cada vez más el territorio del imperio, para el que poseía validez el Derecho pretorio como *ius gentium*. El *ius gentium* mismo (muy distinto del ulterior Derecho internacional en el sentido de Grocio) no se constituyó, desde luego, en sus ramificaciones, partiendo del Derecho Natural, sino que es, más bien, producto de un tráfico interestatal.... El Derecho de la ciudad de Roma y el de los extranjeros tenían que unirse en tercer Derecho común: «*ius gentium omni humano generi commune est*» (Inst., I, 2, 2). Para ello se ofrecía como ayuda ideológica el Derecho Natural estoico: junto a las *utilitas*, aparece el concepto estoico de *lex universalis*. Una *lex universalis* que anticipa tanto el Derecho Natural desde la fuente cristianismo-paternal como cristianismo-maternal. Cicerón fue quien elaboró filosóficamente de esta manera la ley positiva, transmitiendo así de modo inteligible a los siglos siguientes el Derecho Natural estoico; y haciendo tan lisas y adaptables las torpes construcciones jurídicas de la concepción estoica que, cuando llegó el caso, se inclinaron incluso ante los señores territoriales. Cicerón dio término a su manera a lo que Panaitos había comenzado: es decir, hizo de la universalidad, que era un reflejo del imperio alejandrino, la ideología jurídica del imperio romano. Todas las leyes positivas deberían estar referidas a leyes generales humanas, divinas, o, al menos, ser acercadas a ellas lo más posible... Si bien la «traducción» latina de todos estos conceptos fundamentales lo único que hizo fue trivializarlos, y sobre todo, hacerlos más conciliantes...dejaron de ser ideas necesariamente unidas a la naturaleza humana para convertirse en *innatae notiones*, ideas innatas, es decir, para trasladarse al campo psicológico... por el que la necesidad natural discurre la senda de lo justo, se convierte en *recta ratio* de la inteligibilidad, aunque transformada en fuente jurídica suprema. De esta suerte, el edicto del pretor es racionalizado, no solo técnica, sino también filosóficamente, haciéndose inteligible a todo ser racional... es decir, donde hay entendimiento hay también ley, y la ley, en tanto que *recta ratio*, tiene que ser una ley general, inflexible respecto a todo privilegio. La exigencia de la «vida conforme a la naturaleza» se utilizó exclusivamente para el orden constructivo derivado de la *recta ratio*, de la vía del Derecho... Para Cicerón, empero, el mundo es

según un orden de «estatuto» y no sólo mero «quehacer» que se los garantizase «unidad», es decir, el derecho común.<sup>1173</sup>

De todas formas, los juristas romanos transformaron las huellas helenas en precepto de Derecho Natural, así que, de modo general, éstas entablan tres acepciones en torno a lo político.

La primera, desde lo natural hacia la Justicia, donde derecho natural se funda en la libertad originaria del hombre, como la común posesión de todas las cosas sin existir propiedades privadas; o, aún, como un orden de Justicia (*aequitas*) superior a cualquier disposición jurídica positiva. Luego, la ley universal es relativa a un derecho universal, aplicable bajo toda circunstancia y espacio para una comunidad política concreta, como reflejo de la «ley natural».

En serio, la concepción es que — el recorrido iusfilosófico apunta que Cicerón fue el filósofo que más se distinguió en la afirmación del Derecho Natural como un orden de Justicia superior y eterno, así que la tarea de los teólogos cristianos o, hasta mismo, el mérito que se les atribuye debe ser mermada, pues que la mayor parte del trabajo se ya lo había hecho, es decir, en principio *Imago dei*.<sup>1174</sup> Lo que

---

una única conexión utilitaria, o lo que es lo mismo, tanto la materia natural como los fenómenos naturales están dispuestos por la providencia para la satisfacción de las necesidades humanas. Y así se sigue también la vía del derecho de esta teleología externa: el reino de las cosas está sometido al hombre para su utilización y se halla unido al ámbito de la persona. A los derechos reales se unen así el Derecho de obligaciones, el Derecho de familia y el Derecho sucesorio, de acuerdo con la estructura de este mundo; precisamente la jurisprudencia de la posesión, de la propiedad, de las servidumbres (*servitutes*), se hallaba interesada en una teleología utilitaria del mundo. De lo que aquí se trataba era de que el contenido jurídico dado positivamente coincidiera en gran medida con el supuesto o auténtico Derecho Natural estoico (y el carácter formal de este Derecho Natural favorecía tal propósito)... El Derecho Natural en Roma constituyó una parte integrante del Derecho positivo, una válvula de escape, por así decirlo, de *ius strictum*, un instrumento singularmente noble del llamado sentido práctico. Como tal aparece, incluso expresamente, en concepto como el de *bona fides* o *iusta causa*, y sobre todo, en una específica virtud judicial: *la aequitas*. Pero también la *aequitas* significa, en un principio, más una técnica lógica que una corrección iusnaturalista, para no hablar ya de una refutación del Derecho legislado. La *aequitas* es «equidad», principalmente porque permite la libre aplicación de la subsunción jurídica a un caso singular peculiar. Solo en sentido «impropio», de manera accidental es «equidad» en el sentido de la sedicente valoración humana, de la comprensión lúcida.” BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 21-23

<sup>1173</sup> “El derecho común no es, tal como decía un romanista italiano, un «derecho romano actualizado», o como algún despistado sostiene todavía, la simple continuación del antiguo derecho romano en la Edad Media, *ius romanum medii aevi*. Para el *ius commune* el derecho romano es una fuente de su propia autoridad, un instrumento precioso de validez; **es un elemento necesario de comparación, un modelo de lenguaje, de ideas, de técnicas, pero el establecer una identificación entre los dos sería un falseamiento de la tipicidad jurídica medieval.** Con respecto al nuevo tejido jurídico de la Baja Edad Media, el derecho romano es sólo un hilo del tejido, aunque es relevante; y, como se sabe, los hilos de transfiguran en esa realidad nueva y diversa que es el tejido.” [letra negrita añadida] GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 51-53

<sup>1174</sup> “Cuando se estudia la naturaleza del hombre suele proponerse... después de un largo correr de siglos y de revoluciones celestes, se produjo una cierta madurez apta para echar las semillas del género humano que, esparcido y sembrado por las tierras, fue enriquecido con el don divino de las almas. Y mientras los otros

hicieron, pues ha sido acomodar los textos paganos a las exigencias dogmáticas de la fe cristiana.<sup>1175</sup>

A propósito, George Sabine esclarece que la “verdadera importancia de Cicerón para la historia del pensamiento político consiste en que dio a la doctrina estoica del Derecho Natural la formulación en que ha sido universalmente conocida en toda Europa occidental desde su época hasta el siglo XIX. De él pasó a los jurisconsultos romanos y en no menor medida a los Padres de la Iglesia. Los pasajes más importantes se citaron innumerables veces en el Edad Media. Es un hecho significativo el de que, aunque el texto de la *República* se perdió después del siglo XII y no fue recuperado hasta el XIX, sus pasajes más importantes habían sido reproducido en los libros de San Agustín y de Lactancio y llegaron por eso a ser objeto del conocimiento común.

Por supuesto, las ideas no eran en ningún sentido original de Cicerón, pero la exposición que les dio, en gran parte en expresiones latinas ideadas por él para traducir el griego estoico, fueron el más importante de los medios literarios utilizados para difundirlas en la Europa occidental. Algunos de los grandes pasajes de Cicerón tienen que estar constantemente presentes en el espíritu de quienquiera que trata de comprender la filosofía política de los siglos siguientes.”<sup>1176</sup> Se refiere él a la existencia de una ley que no es invención pura del cerebro humano, ni es tampoco producto de una decisión del pueblo, sino que es eterna, así que la sabiduría gobierna al universo y de ella derivan todas las restantes leyes — «la

---

elementos de que se forman los hombres los ha tomados de cosas corruptibles y son frágiles y caducos, el alma ha sido creada por Dios, y por ello puede decirse que nosotros somos de la familia de los celestiales, con los que tenemos un género y una estirpe común. Por consiguiente entre todas las especies de animales no hay ninguna fuera del hombre que tenga noticia de Dios, y en cambio entre los hombres no hay gente, sea civilizada o salvaje, que no sepa que hay que tener un dios, aunque ignore a quién hay que considerar como tal. De donde resulta que reconoce a Dios el que se recuerda y conoce su origen. En fin la misma virtud es la que existe en el hombre y en Dios, sin que se dé en otro género de vivientes. Ahora bien, **la virtud no es otra cosa que al naturaleza perfeccionada y conducida a su mayor desarrollo. Hay pues semejanza entre hombre y Dios...** Por eso la naturaleza ha sido tan pródiga de todo lo que hace para la ventaja y utilidad de los hombres, de suerte que todo lo que se produce parece que nos lo ha dado premeditadamente, y que no ha nacido por casualidad; y no solamente los granos y las frutas que produce la tierra fecunda sino también los animales, que se ve claramente que unos han nacido para el servicio de los hombres, y otros para que gocen de sus productos, y otros para que se alimenten con su carne...” [letra negrita añadida] CICERÓN, Marco Tulio: Sobre la República. Sobre las leyes. Trad. José Guillen. Madrid. Tecnos, 1986. [Sobre la República, Libro I, «8-9»], p. 154-155

<sup>1175</sup> CARPINTERO, Francisco: La ley natural: historia de un concepto controvertido. Madrid: Ediciones Encuentro, 2008. p. 34

<sup>1176</sup> SABINE, George. H: Historia de la teoría política. Trad. Vicente Herrero. México: Fondo de Cultura Económica, 1972. p. 129

primera y suprema ley es la mente de Dios» —,<sup>1177</sup> las cuales el hombre acude a través de su recta razón. O sea, una ley eterna e inmutable, nacida al mismo tiempo que el espíritu divino y, por supuesto, permanente, santa y celestial.

Desde una segunda perspectiva, desde lo moral hacia lo justo, derecho natural es criterio de justo e injusto en faz de las leyes convencionadas y las decisiones adjudicadas para el caso concreto — «existe una ley verdadera y es la recta razón, conforme con la naturaleza, común para todos, inmutable, eterna, que impulsa al cumplimiento del deber con sus mandatos, y aparta del mal con sus prohibiciones.»<sup>1178</sup>

El recorrido iusfilosófico apunta que Cicerón ha interpretado la *Stoa* romana como el obrar bien según la naturaleza, bajo la distinción de que el hombre, aparte de la teoría aristotélica, no es sociable por naturaleza, aunque lleva en serio el precepto aristotélico que el hombre es por naturaleza un animal social, un ente nacido para la vida en común con otros hombres, por lo que únicamente en el medio social puede cumplir su misión.

Sin embargo, él no detuvo esta idea de hombre desde el interior de la vida del Estado. La razón es que esta conformación no es para él la sociedad suprema, sino uno de los cinco escalones del orden jerárquico de la vida comunitaria.<sup>1179</sup>

---

<sup>1177</sup> “(...) ante de meternos en consideración de las leyes particulares, la esencia y el valor de la ley, no suceda que al tener que referido todo a ella vayamos quizás a caer en erro de lenguaje... veo que los hombres más sabios juzgan que la ley no fue pensada por el ingenio humano, ni es un decreto del pueblo, sino algo eterno que rige a todo el mundo, con el recto criterio de mandar y de prohibir. Así pues, decían, que la primera y suprema ley es la mente de Dios, que no manda ni prohíbe nada sin razón, de donde se sigue que la ley que dieron los dioses al género humano es legítimamente elogiada. Porque es la razón y la mente del sabio, que sabe hacia dónde debe de inclinar y de dónde debe de apartar a los hombres.... La fuerza de esta ley celeste, para no ser absorbidos por el torbellino de la costumbre y nos arrastre a la usanza de las conversiones comunes... desde nuestra infancia aprendimos a llamar ley a fórmulas como « Si se llama a comparecer ante un tribunal», y otras semejantes. Pero es preciso entender bien, que ni éste ni otros mandatos o prohibiciones de los pueblos tienen la fuerza intrínseca de inducirnos a hacer el bien o apártanos del mal, porque el valor de esta ley no solamente es anterior a la existencia de los pueblos y de las ciudades, sino contemporáneo de Dios que rige y gobierna el cielo y la tierra.” CICERÓN, Marco Tulio: Sobre la Republica. Sobre las leyes. Trad. José Guillen. Madrid. Tecnos, 1986. [Sobre las Leyes, Libro II, «8-9»], p. 179-180

<sup>1178</sup> “Existe una ley verdadera y es la recta razón, conforme con la naturaleza, común para todos, inmutable, eterna, que impulsa al cumplimiento del deber con sus mandatos, y aparta del mal con sus prohibiciones. Esta ley no puede sustituirse con otra, no es lícito ni derogarla parcialmente, ni abrogarla por completo. Ni el Senado ni el pueblo pueden eximirnos de ella. No es necesario buscar un Sexto Elio para explicarla, ni interpretarla. No habrá una ley en Roma; otra en Atenas; una, hoy, otra mañana; sino que una ley única, eterna e inmutable regirá a todas las naciones y en todos los tiempos. Único y común era como el maestro y el jefe de todos, Dios, autor de la ley, juez y legislador quien no le obedece huirá de sí mismo y despreciará la naturaleza del hombre, por lo cual sufrirá las más grandes penas, aunque él escape de otras cosas que se consideran castigos.” CICERÓN, Marco Tulio: Sobre la Republica. Sobre las leyes. Trad. José Guillen. Madrid. Tecnos, 1986. [Sobre la Republica, Libro III, «22»], p. 101

<sup>1179</sup> “(...) pero de todas las cosas sobre las que versan las disputas de los sabios, no hay ciertamente nada más trascendental que entender bien que nosotros hemos nacido para la Justicia, y que el derecho se funda no sobre



De todas formas, el criterio de lo justo y de la naturaleza de la cosa justa es equilibrio de fuerzas entre la ley dicha eterna y la ley natural que se pone al descubierto por el hombre, ambas de acuerdo con el caso concreto y las condiciones en que este se desarrolla hacia el jurisdiciable.

En rigor, el sentido de derecho, si convencional o natural, entonces, en torno a lo justo, sufre el principio de que tanto cuánto está prohibido perturbar el orden celestial de la naturaleza se facilita la mayor participación activa en la vida de la comunidad. Se trata, pues, del juego entre naturaleza («disposición natural») y libertad («obligación natural») desde lo político que, de hecho, expresa la dinámica de la ciudad dicha “romana” y el cumplimiento de la humanidad a través del hombre, ambas conforme la expectativa por ponerse conforme la Naturaleza o Dios, es decir, conforme la naturaleza desde la recta razón, es pues, conforme el Orden y ordenamiento nombrado político.<sup>1180</sup>

---

la opinión de los hombres, sino sobre la naturaleza misma. Esto aparecerá evidente si se considera la asociación y los vínculos que unen los hombres entre sí. No hay en realidad dos cosas tan semejantes entre sí, como lo somos los hombres entre nosotros. Pero si la depravación de las costumbres, y la variedad de las opiniones nos torciera y doblara la debilidad de nuestras almas a donde quisieren, nadie sería tan semejante a sí mismo, como lo sería a todos. Así, pues, cualquiera que sea la definición del hombre es válida para todos. Lo cual es una buena prueba de que no hay ninguna semejanza en el género humano, porque si la hubiera no valdría la misma definición para todos. En efecto, la razón, que es lo único que nos hace superiores a los demás animales., por la que sabemos interpretar, argumentar, refugar, discutir y concluir es común a todos los hombres, diferente por la doctrina recibida, idéntica por la facultad de aprender. Los sentidos se aplican también a los mismos objetos, y lo que impresiona los sentidos de uno, impresiona los de todos; y las nociones incoadas, impresas en las almas, de que antes he hablado, se imprimen igualmente en todas las almas. La palabra es intérprete del pensamiento, puede discrepar en las voces, pero coinciden en el sentido. No hay hombre alguno en ningún pueblo que, tomando la naturaleza por guía, no pueda llegar a la virtud.” CICERÓN, Marco Tulio: Sobre la Republica. Sobre las leyes. Trad. José Guillen. Madrid. Tecnos, 1986. [Sobre la Republica, Libro I, «10-11»], p. 156-157

<sup>1180</sup> “(...) ante todo, un hombre, es decir, un ser para el que nada existe más importante que su propia capacidad de acción. Todo lo demás se halla subordinado a esto, y este principio mismo no está subordinado a nada ni sometido a nadie. Examina bien de qué manera la razón te sitúa aparte de otros seres: de las bestias y de las fieras. Pero además eres ciudadano del mundo y una parte suya, no ciertamente una porción auxiliar o subalterna, sino un elemento soberano. Eres capaz de comprender el gobierno de la divinidad y de secundarle con tu entendimiento. ¿Y qué le está prescrito al ciudadano como tal ciudadano? No poseer nada en provecho propio, no tomar ninguna decisión independiente y desentendiéndose de los demás, sino todo lo contrario; no de otra manera, que las manos y los pies del hombre si fuesen capaces de entendimiento y comprendieran el gobierno del mecanismo físico, no se moverían ni extenderían nunca sino con movimientos coordinados y atentos al conjunto. Por eso dicen con razón los filósofos que si el hombre sabio y prudente poseyese el don de adivinar el futuro, secundaría su propia enfermedad, su invalidez, hasta su muerte, a sabiendas de que esto le era prescrito por la conveniencia del orden total y conociendo que el todo es más importante que la parte y más importante la ciudad que el simple ciudadano. Pero como no somos videntes, debemos atenernos en la elección a la conducta de los más capaces, ya que para esto hemos nacido.” MARIAS, Julián. El tema del hombre. Madrid: Espasa-Calpe, 1973. p. 73-74

En tercer rasgo, entonces, el Derecho natural se formula, también, desde lo justo hacia la naturaleza de la cosa justa o lo útil.<sup>1181</sup> A final, hombre y humanidad son confluencias de lo político, así que los efectos son dobles.

Desde este conjunto triple, se define la «*communis omninum possessio*», o sea, la «disposición natural» en que se cimenta la noción de «jus», a través de la cual se preforma una clase de «estado natural», lo que ha sido bien apropiado más tarde por las ideas político-jurídicas modernas.

Por efecto, la ley natural es la que está por encima de lo «moral» y, luego, de lo «civil». En suma, se clava la «obligación natural» o la ley civil que es la particular de cada pueblo y corresponde al derecho vigente. Resulta, luego, que toda obligación sólo es legítima si existir consentimiento, bajo discernimiento expreso, es decir, los obligados comprenden con claridad, sin ninguna duda, las actuaciones y consecuencias de que se los involucra y, además, que esté de acuerdo con la ley positiva.

Para que quede claro, la nomenclatura tricotómica del orden ciceroniano no sólo sirve como compendio de todas las reflexiones de sus antecesores sobre que la fundación y el fundamento del derecho se hacen desde lo político.<sup>1182</sup> Sino que da

---

<sup>1181</sup> “Es un principio cuya vigencia todos debemos reconocer y aceptar el de que la utilidad pública y la particular son una sola y misma cosa. Si cada individuo procura y actúa exclusivamente para sí, la sociedad humana quedará destruida. Si la naturaleza prescribe al hombre hacer bien a su semejante, quienquiera que éste sea, por la sola razón de ser hombre, se sigue lógicamente que no hay más utilidad singular que aquélla que a la vez es general. Si ello es así, esta ley de la naturaleza es válida para todos, y todos estamos obligados a acatarla. La ley natural nos prohíbe perjudicar a otro. Siendo cierta esta premisa, lo es también la consecuencia. Algunos incurrir en el absurdo que supone decir, como ellos dicen: “Me guardaré mucho de sustraer nada a mis padres y hermanos para obtener yo una ventaja; pero en lo que atañe a mis demás conciudadanos la cosa es diferente.” Quienes así piensan implícitamente niegan que existe un vínculo jurídico, una relación social con los conciudadanos para promover el bien común, actitud ésta evidentemente atentatoria a la convivencia civil. Otros admiten que se debe respetar a los connacionales, pero no a los extranjeros. Tal principio mina y destruye la sociedad humana universal; destruida ésta, no queda lugar para la liberalidad, la beneficencia, la bondad y la Justicia, y quien suprime estas virtudes es un impío con los dioses, pues aniquila la sociedad humana por éstos creada, cuyo vínculo más fuerte no es otro que la persuasión de que nada hay más contrario a la naturaleza que despojar a un hombre de sus bienes para lucrarse por ellos, y que es, por otra parte, más opuesto al orden natural, que sufrir toda suerte de daños corporales o exteriores, y aun morales, inmerecidos y, por tanto, injustos. La Justicia es reina y señora de todas las virtudes.” CICERÓN, Marco Tulio: Tratado de los deberes. Trad. José Santa Cruz Teijeiro. Madrid: Editora Nacional, 1975. p. 164-165

<sup>1182</sup> “Las leyes se situarían entre el objetivo ideal de toda res publica y la cotidianidad de una convivencia imperfecta, que dobla el error de injusticia. De la misma manera que no es posible la posesión de la verdad por el solo hecho de aspirar a ella y de teorizar sobre la fiabilidad de nuestras percepciones, tampoco es posible realizar la Justicia por el solo hecho de conocer que existe una ley natural que establece sus condiciones ideales y quererla cumplir. Como dice M. Valente, “Cicerón no pretende en absoluto que la ley suprema exista en estado puro, sino que más bien va, por el contrario, a buscarla en las antiguas leyes romanas, y lo que él pretende (...) es deducir de la ley natural unas justas leyes populares y mostrar que aquella habita por así decirlo, en éstas.” (...) el grave problema es el conocimiento de la validez de las leyes en relación con su modelo de perfección, la ley natural. Cicerón contesta en diversos lugares a esta posible objeción ante la necesidad de precisar el concepto de ley natural y de encontrarle un criterio de aplicación. La respuesta va en la línea de la idea del sabio

apertura a sus seguidores en el sentido de desarrollar el derecho como estatuto y quehacer iusfilosóficos.

De todas formas, no se debe llevar en serio el consenso respecto el hecho de que la fisionomía del derecho romano es «derecho de las obligaciones» alrededor de objetos de protección jurídica.

De hecho, si hubo la valoración de la construcción de las fuentes del derecho es porque el derecho conforme la herencia ciceroniana solía elaborarse en torno a lo político, así que la práctica y el empirismo se quedaban esenciales.<sup>1183</sup> Por así decirlo, desde la práctica corriente de los intereses jurídicos protegidos, bajo el dicho «derecho consuetudinario» — primero, el derecho local originario de Roma «*ius quiritium*» y, más tarde, «*ius civile*» (derecho civil). Al lado de éste, se ponía el «derecho de las gentes» que era un derecho, por consecuencia, más flexible que «lo civil», pues que tenía por objeto los pueblos vecinos, así que su fuente no era

---

como depositario de una capacidad racional suficiente para interpretar la adecuación o inadecuación de una ley popular o positiva a ley natural (...) No queda claro en ninguna parte si este sabio es identificable individualmente con algunos o si constituirá un colectivo; la razón para aceptar esto segundo... se concreta en la idea de una *res publica* romana que, a diferencia de otras inspiradas por un solo sabio, lo ha sido por muchos a lo largo de muchos siglos, lo cual le ha proporcionado un grado de acierto que jamás podría alcanzarse por un solo hombre muy sabio y durante mucho tiempo, o por muchos sabios juntos en poco tiempo; esta especie de sabio colectivo intergeneracional sería más congruente con la posición epistemológica neoacadémica, puesto que la pluralidad y la capacidad autocorrectora que da el transcurso del tiempo y la experiencia permitirían compensar la inseguridad cognoscitiva que en las *Academiae* Cicerón ha defendido vivamente contra el dogmatismo estoico, sin que hubiera que recurrir a una excepción gratuita a favor del sabio-legislador.” DEL POZO, Joan Manel: Cicerón: conocimiento y política. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993. p. 99-101

<sup>1183</sup> “El jurista romano plantea un problema y trata de encontrar argumentos. Se ve, por ello, precisado a desarrollar una técnica adecuada. Presupone irreflexivamente un nexo que no intenta demostrar, pero dentro del cual se mueve. Es la **postura fundamental de la tópica**... Por medio del estudio del Derecho no hubiera llegado a ello, dice Cicerón si no hubiera aprendido además, el arte de la dialéctica (en el sentido de arte de disputar). Por vía de ejemplo señala qué es lo que este arte enseña: *rem universam tribuere in partes, latentem explicare definitio, obscuram explanare interpretando, ambigua primum videre, deinde distiguere, postremo habere regulam, qua vera et falsa iudicarentur et quae quibus propositis essent quaquae non essent consequentiae.* `Pues este arte — añade — el más importante de todos, suministra como una luz, allí donde otros adoptan decisiones y conducen debates jurídicos sin método ni plan (...) Si es cierto que la jurisprudencia no se distingue por lo menos en su estructura fundamental, de la sofística, de la retórica, y de la aporética filosófica, tiene sentido preguntarse si existe algún vínculo genético entre aquella y éstas. Johannes Stroux ha dirigido por este camino sus investigaciones examinando las conexiones históricas que existen entre la ciencia romana del derecho y la retórica... la retórica... no era una disciplina especial, sino que, a partir del año 100 a. C., fue en Roma la asignatura central de la formación cultural de aquellos estratos sociales de los que procedían los juristas, de tal manera que el romano noble, que por su carrera merecía la *auctoritas* de *ius consultus* no llegaba nunca a librarse del influjo mental que en él ejercía la formación retórica de su juventud y que en su carrera política que hacía innecesaria la retórica, solía continuar ejerciendo con mayor intensidad aún.” VIEHWEG, Theodor: Tópica y jurisprudencia. Trad. Luis Díez Picazo. Madrid: Taurus, 1964. p. 71-73; 80-81

consuetudinaria, sino que por «Edicto», un instrumento en que el pretor y el edil dictaban el derecho, lo que conlleva hacia el «derecho pretorio».<sup>1184</sup>

De modo evidente, el argumento es que el concierto ciceroniano apunta el estatuto y quehacer filosófico desde una constitución piramidal que es lo político. Se refiere, pues, al sentido de «omnium una libertas»<sup>1185</sup> que es estadio de la común posesión de todas las cosas, donde la expresión de la «ley» es límite de restricción de actuación de «jus», así que si derecho sólo es válido si justo, conforme la naturaleza y prescripción de la recta razón, hace falta estar en concordia con las prescripciones de la ley natural.

Por lo tanto, en la base del razonamiento ciceroniano, está el reconocimiento de que el derecho sólo alcanza su finalidad bajo el reino de la paz y de la orden, así que debe, en grados, estar apto para imponerse a las fuerzas hostiles.

A lo sumo, Cicerón regala el orden jurídico como estatuto y quehacer iusfilosófico a través de lo político, conforme el diagrama a continuación. Filosofía y Derecho se conciertan desde lo político, como el juego entre lo trascendente y lo immanente, así que Filosofía es tanto el reino de la teoría como de la práctica, así como el Derecho.

---

<sup>1184</sup> “Por las mismas razones en la evolución histórica del Derecho privado inglés se dio también un dualismo semejante entre el Derecho estricto, representado por el *common law* y la equidad o *equity*. Tanto en Roma como en Inglaterra observamos con extraordinaria claridad el fenómeno de la superación del Derecho estricto que, al no poder cumplir su cometido, necesitaba ser complementado por las ideas de equidad o de Derecho natural... Pero aunque se trate de un fenómeno que existe y no puede faltar en ningún sistema positivo, sólo en Roma y en el Derecho anglosajón presentó tan al desnudo su carácter de permanente creación, pues convivieron dos grupos de normas jurídicas dispares que dividieron el contenido mismo de lo que entendemos por Derecho civil. El *ius civile*, dice Schulz, quedó dividido entre el *ius praetorium* y el *ius civile en sentido estricto*. Ciertamente, la línea de separación entre ambos no puede ser trazada de manera tajante. Pero la diversificación tiene, en todo caso, un significado profundo. Revela que el *ius civile* sólo en una de sus partes, en la que desempeña el papel de Derecho estricto, se muestra consecuente con la pretendida necesidad de no alterar y de mantener seguro, fijo y conocido el Derecho vigente. Esta aplicación, tan lógica y necesaria, en cierta medida, que trata de satisfacer el deseo de la seguridad jurídica, no basta para que la administración de Justicia cumpla debidamente su cometido en todos los casos. Para ello está el *ius praetorium* que convierte en una realidad más vaga aspiración de hallar soluciones equitativas a los casos planteados que no puedan ni deban ser mecánicamente resueltos con la aplicación de las normas de Derecho estricto.” PUIG BRUTAU, José: La jurisprudencia como fuente de derecho: interpretación creadora y arbitrio judicial.. Barcelona: Bosch, [1955?], p. 101-102

<sup>1185</sup> “Las expresiones «omnium una libertas» y «communis omnium possessio» fueron tomadas de san Isidoro de Sevilla. Isidoro las expuso con tal fluidez que parece que debían tratarse de modismos que circulaban fácilmente por las escuelas del Bajo Imperio.” CARPINTERO, Francisco: La ley natural: historia de un concepto controvertido. Madrid: Ediciones Encuentro, 2008. p. 41

Sin duda, la principal aportación ciceroniana en torno a lo jurídico, en fin, es que todo el derecho, sólo es derecho si fuera Unidad<sup>1186</sup>: juego de hombre y humanidad en torno a lo político, es decir, lo jurídico.

Para concluir, la «Unidad» es tanto el apoyo antropológico del «hombre paradoja» como, por consecuencia, el apoyo lógico-científico del saber relevo. O sea, el hombre ante Dios, destino y designio de mundo y vida, según el valor, perspectiva y expectativa convertidas en medida y reglas de lo jurídico por el concierto del universo antrópico.<sup>1187</sup> ■

---

<sup>1186</sup> “La edad antigua, medieval y moderna resulta del siglo XVII, y refleja una concepción *ideológica* del curso del espíritu humano de tal manera, que la profundidad de la filosofía antigua recién se recupera con el amanecer de una nueva era que está por iniciarse. Los filósofos del siglo XVII tenían una conciencia fuerte, sobre todo Descartes, de que estuvieran testigos y promotores de un cambio fundamental en la filosofía. Denominaron entonces esta nueva era de edad moderna, usando un término que en latín ya estaba en uso a partir del siglo V, pero que ahora recibió una fuerte connotación ideológica y valorativa. Lo *moderno* contrapone sobre todo lo medieval, término que resalta el carácter de interregno de la era entre el cierre de la Academia Platónica (529) y el deslumbramiento de un espíritu nuevo en el Renacimiento, relacionando así la Antigüedad con la modernidad, saltando y dejando en oscuridad la Edad media.” Véase: O'Connor, D. J.: Historia crítica de la filosofía occidental. La filosofía en la edad media y los orígenes del pensamiento moderno. Tomo II. Trad. E. Vigil Maeso. Barcelona: Paidós, 1983. 249 p.

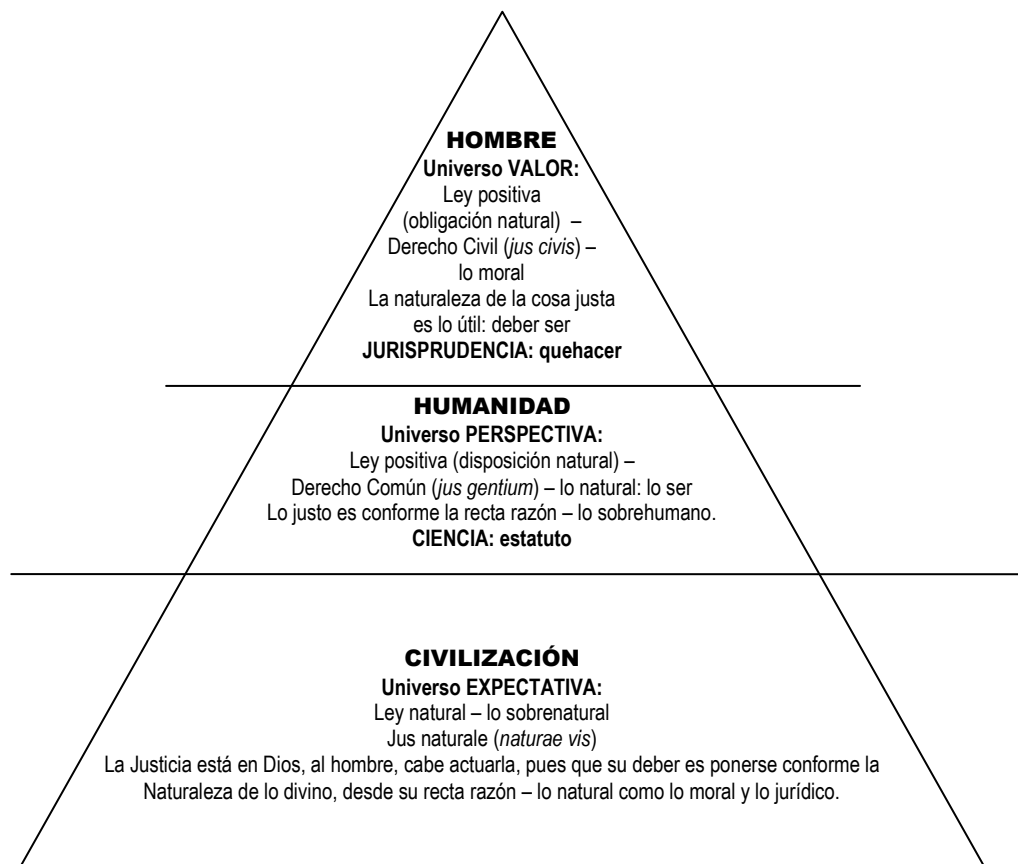
<sup>1187</sup> Sobre el universo antrópico: «humanismo» puede significar tanto la teoría o concepción del hombre, como la acción a favor del hombre, su defensa, que es la «antropodicea», en relación al término clásico «teodicea», relativo a Dios. LUBAC, Henri de: El drama del humanismo ateo. Trad. Gareth Morgan. Madrid: EPESA, 1967. p. 11

## «DIAGRAMA-SINOPSIS II»

La «Unidad» ciceroniana-romana.  
La pirámide de «lo político» como filosofía y derecho.

### ORDEN o MISTERIO- MUNDO: LO TRASCENDENTE

L  
O  
  
I  
N  
M  
A  
N  
E  
N  
T  
E  
-  
  
O  
R  
D  
E  
N  
A  
M  
I  
E  
N  
T  
O  
-  
M  
I  
S  
T  
E  
R  
I  
O  
-  
V  
I  
D  
A



Hombre y humanidad aportan el intermedio de lo sobrenatural o lo sobrehumano. La idea de naturaleza no se puede aclarar, así que el misterio del mundo así como el misterio de la vida se maduran en este espacio, a pesar de la vida del hombre, la cual es puro reflejo de todo este embate. La relación filosofía y derecho debe ser planteada desde este sobrenatural/sobrehumano. ¿Cómo se da filosofía y derecho? A través de lo político. Lo político es el juego trascendente e inmanente entre el misterio del mundo y el misterio de la vida, a través del dibujo de hombre y humanidad. La fundación del Derecho ciceroniano no es la Justicia, sino que lo político. La fundamentación tampoco es lo justo, sino que lo político. Si lo político es el Orden y ordenamiento en concordia, la fundación y fundamento del derecho es unidad, para así decirlo, el hombre y su humanidad en torno a la Justicia, a lo justo y a lo útil.

## «TABLA I» – REVISIÓN DE FILOSOFÍA Y DERECHO

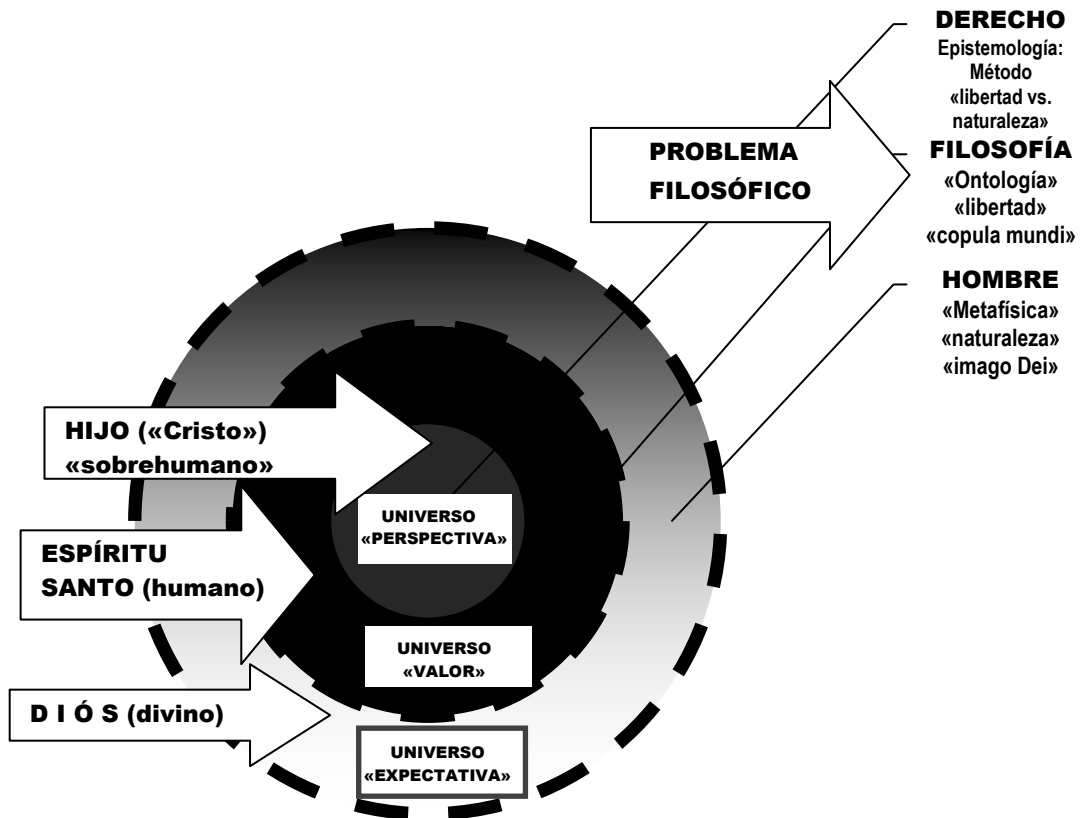
en la Antigüedad según la propedéutica de la filosofía del hombre  
paradoja.

<b>TESIS REVISIÓN</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▶ Filosofía y Derecho no son concierto en torno a la Justicia, así que Filosofía trataría del reino de la naturaleza y Derecho, a su parte, del reino de lo moral. (discurso secular moderno).</li> <li>▶ Filosofía y Derecho están en torno a lo político. Si hay grados de distinción entre los pensadores antiguos el criterio es la forma de expresión de lo político ante las vicisitudes y idiosincrasias de cada momento, éstos en concordia con "valores, perspectivas y expectativas" en torno al hombre y su humanidad.</li> <li>▶ La condición del hombre es ser paradoja: no existe la Naturaleza, sino una cadena entre lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo moral y lo natural que se conciertan de acuerdo con la necesidad del conocimiento y saber.</li> </ul>
<b>DISCURSO SECULAR MODERNO</b> <i>¿Qué es la Justicia?</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▶ La historia iusfilosófica es el concepto de Justicia y de lo justo, conforme el marco de Sócrates:</li> <li>1. Periodo Presofístico o Presocrático. 2. Periodo cosmogónico Homero. 3. Periodo cosmológico: Hesiodo. 4. Periodo humanista: Sofistas, lo antropológico. Platón y Aristóteles: lo antropológico sistemático. 5. Periodo helenista, epicureísmo, estoicismo y escépticos. Y, 6. Periodo romano o periodo ético: Cicerón.</li> </ul>
<b>PROPEDÉUTICA FILOSOFÍA DEL HOMBRE PARADOJA</b> <i>¿Cómo se da filosofía y derecho?</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▶ La historia iusfilosófica es el precepto de lo político en torno a la unidad o coherencia entre el misterio del mundo y el misterio de la vida:</li> <li>1. <u>Desde el hombre</u>: conformación del universo de valores, perspectivas y expectativas en torno a lo moral hacia lo natural.</li> <li>2. <u>Desde su humanidad</u>: conformación del universo de valores, perspectivas y expectativas en torno a lo natural hacia lo moral.</li> <li>3. <u>Desde el sentido de Civilización</u>: hombre ante humanidad, desde lo sobrenatural y lo sobrehumano.</li> </ul>
<b>EPÍLOGO</b> <i>¿Cómo se da filosofía y derecho?</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▶ Estatuto: ciencia sobre lo político como unidad — la Justicia desde lo natural, lo justo desde lo moral y, luego, lo útil desde la ley como prescripción de la naturaleza de las cosas justas.</li> <li>▶ Quehacer: jurisprudencia de lo político como tricotomía — el expectativa de la Justicia como principio general de aplicación del derecho o el sentido del derecho. La perspectiva de lo justo como criterio de juzgamiento y aplicación de la norma. Y, por ende, el valor concretado de la naturaleza de los fatos conforme la naturaleza desde la recta razón, es decir, lo más útil sobre el caso concreto bajo enjuiciamiento.</li> </ul>
<b>EPÍLOGO</b> <i>El sentido de lo jurídico</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▶ <u>Homero y Hesiodo</u>: en torno a la Humanidad: juego entre lo sobrenatural y lo sobrehumano.</li> <li>▶ <u>Sofistas</u>: en el juego "sobrenatural versus sobrehumano" hacia "lo moral versus lo natural."</li> <li>▶ <u>Platón</u>: desde lo moral hacia lo natural.</li> <li>▶ <u>Aristóteles</u>: es tanto el bienestar (eficacia) cuanto lo bueno (lo moral, validez)</li> <li>▶ <u>Helenos</u>: en lo político, bajo embate con la naturaleza del hombre en ciertas circunstancias.</li> <li>▶ <u>Ciceroniano-romano</u>: el sentido del derecho está en lo político como principio de unidad absoluta entre hombre y Dios hacia lo humano.</li> </ul>
<b>CONCLUSIÓN</b>	<p>Si por regla general, para los antiguos, la filosofía y derecho se da en torno a lo político, no se la puede comprender bajo el Derecho Natural como desarrollo del contacto "<i>physis versus nomos</i>", que, a su parte, no condice hacia lo político, sino que sólo a una merma parte de ella. No se debe tomar el sentido de derecho, natural o positivo, como recorrido de evolución y cosmopolitismo de hombre y humanidad en la Antigüedad, pues que este sentido de naturaleza como origen no se revela, de todas formas, en el análisis de los principales textos clásicos sobre los cuales esta argumentación se entabla. Naturaleza y Justicia no son medios de conexión entre Filosofía y Derecho, al menos no en el sentido metafísico de su confección, es decir, monismo y dualismo no están según derecho positivo y Derecho Natural, sino que están para la expresión sobre el entendimiento entre lo secular y lo sagrado que, en este caso, se da bajo muchas formas desde lo político. Si el hombre actúa sobre el sentido de Orden (mundo) es a causa que, por original, actúa en el sentido de ordenamiento (vida) hacia el rescate de su humano, o sea, cómo se da como sujeto-hombre ante los trabajos de los posibles de humanidad. <b>Por ende, la altura y el tamaño del universo jurídico está en lo político, así que lo jurídico es sólo una de sus muchas secciones y dinámicas en torno a la «Unidad»: precepto de estatuto y quehacer iusfilosóficos, pues. ■</b></p>

## D. «REVISIÓN Y REFORMA IUSFILOSÓFICA» – MEDIEVO.

### «Diagrama-Sinopsis III»:

### Filosofía y Derecho en el Medievo.





## **I. Premisas — entendimiento del problema: la construcción de la validez jurídica en el reino de la efectividad iusfilosófica.**

Il est entendu que le monde ne tient pas dans nos représentations du monde, et que notre représentation ne doit pas se faire prendre pour le monde. C'est ce qui nous menace, détruisant le mystère et cachant du monde le drame, la souffrance, tout ce qui est probablement le gage de notre grandeur. Or il n'est pas que les livres qui représentent, mais (tel un jardin japonais) les habitations qui s'entourent d'un confort trompeur, mais la viell, mais le mode de vie, la forme des vacances, mais l'ensemble des institutions. Tout ce que créent les poètes et les architectes, les ensembles, les officines de tourisme et l'État lui-même et l'Eglise, tout cela dont nous nous entourons, se veut signe, mais le mensonge du signe ne cesse de nous masquer le réel.

Michel Villey<sup>1188</sup>

Sobre el Medievo<sup>1189</sup>, el primer equívoco del discurso secular moderno en torno a lo jurídico, está en el hecho de apuntarlo como marco de formación de la tipicidad de la experiencia jurídica desde la profunda discontinuidad con la experiencia iusfilosófica anterior, es decir, la versión de Orden y ordenamiento desde el cristianismo antiguo.<sup>1190</sup>

Desde el punto de vista iusfilosófico, la Edad Media jurídica empieza a dibujarse lentamente en los recursos y las invenciones con que la sociedad del siglo IV d. C., y sobre todo del V, intenta organizarse dentro de los vacíos engendrados por el derrumbe del edificio político romano y de la cultura que en él circundaba. El punto

---

<sup>1188</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 65. Le dix-neuvième livre », p. 65

<sup>1189</sup> “Los historiadores suelen situar el comienzo de la Edad media en el año 395, en que se divide el Imperio Romano en dos: el de Oriente y del Occidente. Para la historia del pensamiento, en cambio, parece más adecuado señalar la muerte de San Agustín (430) como el fin del mundo antiguo y la iniciación del Medievo, momento que coincide con el apogeo de la primera gran invasión bárbara: la irrupción de los pueblos bárbaros en la Europa occidental y su subsecuente invasión, acaecida durante los siglos V y VI, constituyen, en efecto, sucesos históricos de enorme trascendencia para la esfera de la cultura y, por tanto, también para la de la filosofía.” FERNANDEZ-GALIANO, Antonio: Derecho natural: introducción filosófico al derecho. 5 ed. Madrid: Editorial Ceura, 1987. p. 153

<sup>1190</sup> Lo que enmarca, de modo genera, la versión de Orden y ordenamiento desde el cristianismo, del tiempo antiguo para el tiempo medieval, es la interferencia de la razón del hombre como precepto de existencia y esencia de su propio destino. “Hasta los últimos años del siglo XII, en que el mundo cristiano descubrió inesperadamente la existencia de una interpretación no cristiana del universo, la teología cristiana no se había enfrentado con el hecho de que fuese posible una interpretación no cristiana del mundo en su conjunto, incluidos el hombre y su destino. Cuando Tomás de Aquino comenzó a desarrollar su propia doctrina — es decir, sobre 1253-54 — el cristianismo había descubierto la filosofía griega. Este descubrimiento no debió nada a Tomás de Aquino.” GILSON, Étienne: Elementos de la filosofía cristiana. Trad. Amalio García-Alias. Madrid: Ediciones Rialp, 1977. p. 13

más destacado históricamente es el del cómo se respondió a la creación de esos vacíos.”<sup>1191</sup>

No obstante, el dicho “vacío” científico y epistemológico no significa “vacío” metodológico. El sentido de derecho está en torno al hombre y humanidad, además, entonces, de la altura y tamaño de ordenamientos jurídicos, cuya principal característica es tornar la jurisprudencia, una ciencia universal y abstracta de acuerdo con casos concretos que se repiten y, luego, sirven de «fenómenos precedentes» para la racionalización iusfilosófica.

Desde aquí, el error exegético, en esta instancia, es dar entendimiento a la relación Filosofía y Derecho desde el marco cero de la razón doble. Para así decirlo, el sentido de derecho se atrapa según la altura y el tamaño del ordenamiento jurídico, así que en cuanto éste no se configura, tampoco el primero da aires de existencia, excepto como fuente de Derecho Natural.

Desde aquí, luego, los eventuales vacíos son negociados por el sentido de Justicia desde la ley natural. De este modo, éstos, para el análisis iusfilosóficos, sirven sólo como material a ser sacado del sistema racional que se iniciaba novedoso, por la exigencia de tornarse estatuto para un quehacer técnico y específico. O sea, la dimensión de la sabiduría política y jurídica desde la «autoridad» eclesiástica, forja los elementos universales y abstractos desde la analogía de semejantes prácticas jurídicas en torno a la idea como arte de arreglo del justo, ecuánime y bueno.<sup>1192</sup>

Para ilustrar, Wayne Meeks corrobora esta reflexión cuando declara que “los horizontes del discurso moral cristiano están constituidos por dos grandes complejos del pensamiento tradicional relacionados con la comunidad moral: uno de ellos se centra en la polis de los griegos, el otro en el pueblo de Israel. La larga tradición de discurso moralizante de la polis y sobre la polis siguió reapareciendo en

---

<sup>1191</sup> GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 19

<sup>1192</sup> El saber jurídico o jurisprudencia no es sólo arte de los romanos, sino que otros pueblos y sus costumbres son responsables por la formación del dicho «derecho común», en especial los padres medievales. “los primeros siglos de la naciente Edad Media están marcados por ese hecho decisivo que constituye la inserción de poblaciones nórdicas en la civilización mediterránea. Ostrogodos, visigodos, vándalos, suevos, longo-bardos, burgundos y francos se asientan allí y crean estructuras político-sociales estables; y, obviamente, traen en su propia costumbre política, que es tanto más típica cuanto más distinta en la romana. Si en el Imperio romano circulaba desde hacia tiempo una idea sacralizada del poder que procedía del oriente, que convertía al emperador en una manifestación terrena de la misma divinidad, las gentes que bajaron del Norte se inclinaban de manera más sencilla **a considerar que el poder era simplemente una necesidad y que la persona investida de poder tenía que considerarse sobre todo como el caudillo de su nación**. De esta manera se aportaba al subconsciente colectivo una psicología de remotas ascendencias nómadas.” [letra negrita añadida] GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 21

los escritos de los cristianos cultos. La compleja red de dependencias y protección, honra y respecto que daba estabilidad y una ubicación en sus ciudades a los individuos afectaba también a los cristianos, y ellos se adaptarán de formas más o menos sutiles a sus propias necesidades y a sus nuevos criterios. La experiencia especial de los judíos de la diáspora y su conciencia especial de sí mismos, no como simples extranjeros que competían con otros, sino como un pueblo único del Dios único y exclusivo, un pueblo paralelo a todas las otras étnes y que las trascendía a todas en cierto modo..., todo esto tenía una resonancia especial en la sensibilidad cristiana. Pero los cristianos, a diferencia de los judíos no tenían ninguna patria. Los cristianos se habían convertido en emigrantes, como si dijésemos, por su conversión. Así que ¿dónde estaba su comunidad constitucional, la *politeía* ante la que eran responsables, cuyas leyes debían obedecer, cuyas costumbres debían conformar sus vidas? ¿Estaba en el cielo como decía Pablo a los filipenses? ¿O era una constitución alternativa que podía aplicarse en las sociedades de la tierra? Difícilmente podemos reprochar a los cristianos primitivos que no formularan una respuesta clara y satisfactoria a estas cuestiones. Cuando San Agustín abordó el asunto tres siglos después en su tratado más importante, aún dominaría su formulación la imagen de la ciudad. Hasta San Agustín se limitó a mencionar, sin resolverla al final, la cuestión de cómo interseccionan la ciudad de Dios y las ciudades del mundo. Es un tema que ha atribulado a la ética cristiana a lo largo de los siglos (...).<sup>1193</sup>

Claramente, las fuentes de creación y legitimación jurídicas en esta época se elaboran en torno al poder del príncipe<sup>1194</sup>, según el expediente de las estrategias

---

<sup>1193</sup> MEEKS, Wayne A.: Los orígenes de la moralidad cristiana. Los dos primeros siglos. Trad. José Manuel Álvarez Flórez. Barcelona: Ariel, 1994. p. 60

<sup>1194</sup> “El príncipe sigue siendo considerado por la conciencia colectiva como el juez supremo de la comunidad, con una dote (y una virtud) básica e irrenunciable: la equidad, la capacidad de practicar una Justicia fundada en la naturaleza misma de las cosas. Juan de Salisbury, un prelado inglés que escribe a mediados del siglo XII el primer gran tratado de filosofía política de la incipiente Edad Media sapiencial, lo retrata como *imago equitatis*, la imagen de la equidad, caracterizando a la ley como «*equitatis interpres*», intérprete de la equidad. Unos cien años después, Tomás de Aquino, el consolidador de las certezas teológicas y filosóficas medievales, lo identifica según una misma pauta, como *custos iusti*, guardián de lo justo. Dicho de otra manera, **el príncipe no es percibido como voluntad suprema, ostentador de un poder arbitrario sobre sus súbditos, sino como un personaje atento en la lectura de la naturaleza**, es decir, de la gran realidad donde están inscritos los cánones de lo justo. Y por eso el mismo Santo Tomás de Aquino, en algunas de sus célebres definiciones de *lex*., identifica la ley con el fruto de una operación racional, cognitiva, que no apunta a proyectar una voluntad tiránica sobre la comunidad de los súbditos, sino a ordenarla («ordenación de la razón dirigida hacia el bien común».)” [letra negrita añadida] GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 42-43

religiosas, politológicas y filosóficas que valoran y avalan el príncipe como la encarnación de la concreción del proyecto copula mundi en el terreno.

Desde ahí el príncipe no hace exégesis de la «naturaleza», sino que la naturaleza se lo tiene como su principal intérprete. El príncipe no es tercero respecto esta relación, sino que es el único que se la puede animar. Si la naturaleza, en esta época, solía tener las costumbres y, poquito a poco, su consolidación diuturna como parámetro moral y jurídico, el príncipe se prestigiaba de acuerdo con su mayor capacidad de interpretar estos costumbres y los convertir a la clase de toda medida para las leyes y el derecho.

Resulta que “el poder del príncipe es y será *iurisdicto*, un poder complejo que se centra en su aspecto judicial, pero que estriba también — secundariamente — en el poder de *ius dicere*, con el significado específico de «decir el derecho», de manifestarlo antes sus súbditos. El príncipe, pues, sabe que debe tener en cuenta una constitución consuetudinaria<sup>1195</sup> que no sólo él no ha contribuido a crear, sino que lo envuelve tanto a él mismo como a sus súbditos.”<sup>1196</sup>

Por ende es factible afirmar que no existe “ninguna soberbia creadora por parte del monarca, quien se limita a manifestar con su *lex scripta* lo que ya se encuentra en la *lex non scripta* observada espontáneamente por la comunidad. En esta mentalidad proto-medieval la noción de *lex* adquiere un matiz especial: entre *lex* y la *consuetudo* no hay ese abismo conceptual que el legalismo/formalismo moderno ha construido: la *consuetudo* es una ley en potencia y la ley es una costumbre debidamente redactada por escrito, certificada y regularizada.”<sup>1197</sup>

Sin duda se trata de una percepción extremadamente epistemológica de la relación entre ley y lo consuetudinario. De cualquier manera, si se la toma desde la relación del icono de príncipe, según el contexto cristiano, la premisa pierde su inmediata tenacidad.

---

<sup>1195</sup> “Es necesario formular una consideración ulterior: a menudo se trata de leyes dispersas con contenido específicos y ocasionales, o de colecciones de leyes de monarcas anteriores, o de textos refundidos del derecho romano tardío; y a menudo tienen como objeto temas de gran alcance público relacionados con el ejercicio del poder público en el territorio (un ejemplo italiano: el derecho penal y familiar contenido en el amplio *Edictum Langobardorum* promulgado por el rey Rotario en el año 643; un ejemplo de la legislación de los reyes y emperadores francos: sus actos normativos, los llamados *Capitularia*, que se promulgaron en gran número durante el largo reinado/imperio de Carlomagno entre finales del siglo VIII y principios del IX, se concentraban en las normas que regulaban la administración pública y sobre todo las relaciones entre el poder político y el eclesiástico).” GROSSI, Paulo: *Europa y el derecho*. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 34

<sup>1196</sup> GROSSI, Paulo: *Europa y el derecho*. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 33

<sup>1197</sup> GROSSI, Paulo: *Europa y el derecho*. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 33

Desde esta instancia, lo que pasa es que no se encuentra una relación potencia-dinamismo, sino una relación cuyo eje es el príncipe. Desde luego, «decir el derecho» significa tanto presentarse el príncipe «Cristo ante los súbditos» como «Cristo ante Dios». Dicho de otro modo, el misterio en torno al mundo y la vida, lo que conlleva hombre y humanidad, “está formado como un compendio de todas las características contrapuestas a un mundo de contingencia, pero también a un mundo cuya necesidad interna sólo se ha hecho posible a partir de una afirmación contra la conciencia de la facticidad del mundo, o sea, contra un mundo técnico”<sup>1198</sup>, donde la comunicación entre filosofía y derecho siempre ahí está.

Ahora bien, la historiografía secular moderna señala que las bases del derecho como sistema científico y jurisprudencial, es decir, «estatuto» y «quehacer» iusfilosóficos se ha elaborado en los siglos XV, XVI y XVII<sup>1199</sup>, momento en el cual se ha forjado y consagrado la enseñanza (ciencia, cátedra y doctrina) sobre el Derecho Natural, a partir de la concentración de «escuelas» de filósofos, teólogos y juristas.<sup>1200</sup>

---

<sup>1198</sup> BLUMENBERG, Hans: Las realidades en que vivimos. Trad. Pedro Madrigal. Barcelona: Paidós, 1999. p. 69

<sup>1199</sup> “La doctrina de los siglos XV, XVI y XVII ha sido llamada de diversas maneras — «BARTOLISMO», «ESCOLÁSTICA JURÍDICA», «MOS ITALICUS», etc. — pero su denominación más correcta es «DERECHO COMÚN», por ser menos unilateral que las anteriores y porque subraya su característica principal, la *unidad* (...)” HESAPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 73

<sup>1200</sup> “La idea de la existencia de un Derecho natural aparece ya en la literatura cristiana del siglo II. San Justino, padre apologista de formación griega, afirmó en aquel tiempo que todo el género humano está sujeto a la ley natural, que es universal y eterna, al paso que la ley mosaica, que estaba solamente dirigida a los hebreos, no era ya válida. Y Atenágoras, que también era griego, sitúa sobre el mismo plano la ley divina y la natural, entendiendo explícitamente a esta última como razón. Al principio del siglo tercero, Clemente de Alejandría escribe que la ley de la naturaleza y la positiva de Dios son una misma cosa, y también la identifica con la recta razón (*lógos orthós*), según la terminología estoica. El máximo representante de la patrística griega, Orígenes (siglo III), habla de una “ley de la naturaleza, es decir, de Dios”, y dice que se halla escrita en la mente de todos, llamándola “fuerza de la razón”, exhortando a observar solamente esta ley “reina de todas”, incluidas las leyes escritas establecidas por la voluntad de los legisladores, que él califica de “leyes ilegales” (*ánomoi nómoi*). La infravaloración de las leyes del Estado, que es común, como hemos visto, entre los cristianos en los primeros tiempos del cristianismo, no va ya unida a la infravaloración de todo lo mundano, ni siquiera a la convicción de la supremacía del querer divino sobre el de los hombres. La desobediencia a la ley del Estado se fundamenta ahora en la tesis de que ella no está de acuerdo con la ley de Dios, pero no porque haya sido revelada por él, sino porque está escrita por naturaleza en la mente de todos”. Al misticismo y al voluntarismo teológico ha venido a sustituirle, herencia griega, el iusnaturalismo racionalista. Los Padres de la Iglesia latinos son generalmente, a diferencia de los griegos, poco inclinados al racionalismo, y entre ellos, es de destacar a Tertuliano (siglos II-III), que llegó a sostener la inutilidad de la investigación filosófica y el valor de la fe, terminando por afirmar que las verdades cristianas son ciertas hasta lo imposible (por lo que no es de extrañar que acabara adhiriéndose al montanismo). Sin embargo, a propósito del tema de la ley, Tertuliano antepone sin rodeos la ley natural a la divino-positiva, sosteniendo que los preceptos que fueron otorgados por medio de Moisés ya eran conocidos por Adán. **No mucho tiempo después, otro Padre latino, Lactancio, en su identificación de la ley de la naturaleza con la ley de Dios, acepta la concepción greco-romana de la misma hasta verla representada perfectamente por “aquella ley santa, aquella ley celeste, que Marco Tulio (es decir, Cicerón) ha descrito con voz casi divina en el libro tercero del *De republica*”.** Y, en efecto,

A continuación, la coherencia del discurso científico de estos centros de discusión en torno al derecho, se lo pone suficientemente portentoso, hasta al punto que, el discurso producido por ellos aporta autoridad bastante para avalar y certificar los principios del conocimiento jurídico legítimo en forma de «fuentes del derecho».<sup>1201</sup> Este hecho se justifica, en realidad, por la creación de métodos que, reflexionando sobre la realidad, conllevan verdades, desde ella, de carácter universal<sup>1202</sup> e inmutable (formación del derecho canónico) ante la contingencia.

---

reproduce textualmente el pasaje en el que vimos exponer a Cicerón la doctrina estoica del Derecho natural, que gracias a él fue conocido por el pensamiento medieval – sobre el que ejerció un profundo influjo – y llegó hasta nosotros.” [letra negrita añadida] FASSÓ, Guido: Historia de la filosofía del derecho y del Estado. vol. I. Trad. José F. Lorca Navarrete. Madrid: Pirámide, 1978. p. 134-135

<sup>1201</sup> Sobre el saber de los padres medievales si se lo puede definir como un esfuerzo por el estatuto jurídico o codificación, esto se debe a la formulación de las fuentes del derecho, desde el estudio y compendio de las prácticas antiguas, en especial, las romanas. “La **teoría canónica de las fuentes del derecho** proclamaba la subordinación de los derechos *humanos* (secular y eclesiástico) al derecho *divino*, revelado por las Escrituras y por la Tradición. Estos derechos humanos se consideraban como dos modos complementarios de llevar a cabo una orden deseada por Dios. Este precario equilibrio entre los dos derechos terrenales se rompió con las grandes luchas que enfrentaron al Emperador y al Papa (siglos X a XII). El primero intentaba establecer una tutela sobre la Iglesia (reclamando, concretamente, el derecho de investidura y de destitución de los obispos); el segundo procuraba salvaguardar el autogobierno eclesiástico. En la teoría canónica de las fuentes del derecho, esta ruptura tenía que darse irremediablemente en el momento de establecer la supremacía del derecho canónico que, por su propio origen y destino, estaría más próximo al derecho divino. De esta manera, el papa Gregorio VII establece, en un conjunto de propuestas normativas (*Dictatus Papae*, 1075), la primacía del papa (de la Iglesia de Roma) sobre los obispos, la autonomía de la Iglesia y de los clérigos frente a los poderes temporales y la supeditación de éstos a la tutela de Roma. Estas dos últimas propuestas era, desde el punto de vista de las relaciones entre los derechos canónico y civil, las más importantes — se excluía el nombramiento y suspensión de los obispos y curas por los clérigos en relación al foro temporal y la consecuente reclamación de un «foro especial» o «privilegio de foro» para los eclesiásticos. **El sometimiento de los poderes temporales al poder eclesiástico atribuía al papa el poder de deponer a los reyes o liberar a los súbditos del deber de obedecerlos. En todo caso, esta supremacía del derecho canónico — propia de la doctrina jurídica de San Agustín y retomada, ahora, por los papas Nicolás II, Gregorio VII y Urbano II y por los primeros canonistas en los siglos XI y XII — es cuestionada en el siglo XIII cuando la teología empieza a insistir en la idea de que, en la esfera temporal, se persiguen fines propios que no tienen nada que ver con la salvación *post-mortem* sino más bien con el buen orden terrenal. Comienza entonces a haberse evidente que la intervención correctiva del derecho canónico sólo debería verificarse cuando la norma temporal dudase sobre aspectos decisivos de carácter sobrenatural, de la misma manera que la intervención de Dios (el milagro) tan sólo se evidenciaba cuando el funcionamiento del orden de la naturaleza comprometía la salvación.**” [letra negrita añadida] HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 92-93

<sup>1202</sup> “Si no se conoce previamente la organización de la enseñanza filosófica y teológica en el siglo XIII, resulta imposible, no sólo representarse con exactitud el medio en que se desarrolló la escolástica, sino incluso comprender el simple relato de la carrera de un filósofo medieval.... **Universitas o Universidad, no designa en la Edad Media el conjunto de facultades establecidas en una misma ciudad, sino el conjunto de personas, maestros y discípulos que participan en la enseñanza que se da en esa ciudad (...)** La primera universitas que se convirtió en un cuerpo organizado regularmente y en una entidad colectiva análoga a nuestras Universidades es la de Bolonia, pero ésta fue ante todo, un centro de estudios jurídicos, y hasta 1352, bajo Inocencio VI, no tuvo una Facultad regular de Teología. Desde el punto de vista teológico y filosófico, la primera en constituirse fue la Universidad de París, y su esplendor en el siglo XIII fue tan grande que eclipsó completamente a su hermana mayor, la de Bolonia, y parcialmente, a su hermana menor, la de Oxford. Podríamos distinguir tres órdenes de causas entre las que han contribuido a la fundación y desarrollo de la Universidad de París. Primeramente, la existencia de un medio escolar muy floreciente desde el siglo XII.... Por

Ésta, lo particular y mutable de los hechos y actos del hombre en torno a su humanidad (jurisprudencia romana).<sup>1203</sup>

Consonante la enseñanza de George Sabine, “la novedad de la posición cristiana consistía en el supuesto de que hay en el hombre una naturaleza dual y de la existencia de un control dual sobre la vida humana correspondiente al doble destino de aquel. La distinción entre lo espiritual y lo temporal era esencial al punto de vista cristiano, y por este motivo la relación entre las instituciones religiosas y políticas presentaba para el cristianismo un problema nuevo. Desde el punto de

---

otra parte, dos poderes diferentes tenían interés en proteger a esta masa de hombres estudiosos para dominarla mejor: los reyes de Francia y los Papas. Los reyes de Francia no podían dejar de ver el brillo que daba a su capital, y el aumento de influencia que les suponía esta continua circulación de gente de provincias y de extranjeros que venían de todas partes del reino y de Europa... Pero es imposible comprender su situación preeminente entre todas las Universidades medievales si no se tiene en cuanto la intervención activa y los designios, netamente definidos, del Papado.” [letra negrita añadida] GILSON, Étienne: La filosofía en la edad media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV. Trad. Arsenio Pacios y Salvador Caballero. Madrid: Gredos, 1985. p. 366-367

<sup>1203</sup> “1) **Jurisprudencia arcaica**. Del siglo VIII al final del siglo III a. C. Tres son las notas fundamentales, en cuanto al desarrollo de la Jurisprudencia arcaica, que conviene destacar: A) La aparición por vez primera de un texto legal escrito: **Las XII Tablas** (siglo V a. C.) que los juristas debían analizar e interpretar. B) Se trataba de una Jurisprudencia pontifical, desarrollada por sacerdotes, ya que el estar el Derecho tan estrechamente ligado con la religión, casi todas las cuestiones jurídicas tenían a la vez relevancia y efectos jurídicos y religiosos. C) A finales del siglo IV a. C. aparecen cada vez más un número de juristas laicos, de tal manera que a finales del siglo III a. C. el *Ius Civile* (es decir, las XII tablas y las interpretaciones llevadas a cabo por la jurisprudencia) estaba ya en su totalidad en manos de juristas laicos. 2) **Jurisprudencia preclásica**. Que incluye los últimos 150 años de la República (siglos II y I a. C.). Dos son los hechos que contribuyen al desarrollo de la Jurisprudencia romana y a la aparición del primer manual de Derecho civil escrito por Q. Mucio Scevolta en el siglo I a. C.: A) Aparición del *ius honorarium*, cuya fuente no era ya la ley escrita como en el caso de las XII Tablas, sino el edicto que el pretor fijaba anualmente. B) Los juristas no se limitaban a estudiar e interpretar un Derecho que no habían contribuido a crear ni podían modificar (como sucedía con las XII Tablas), sino que además contribuían de forma decisiva a establecer e modificar ese *ius honorarium*, dando así a la jurisprudencia un carácter mucho más “científico” y menos dogmático. 3) **Jurisprudencia clásica**. Desde el siglo I hasta mediados del siglo III d. C. La característica principal de este período que se ha considerado como la “edad de oro” de la ciencia jurídica, podría centrarse en el hecho de que la fuente principal del Derecho es el análisis casuístico llevado a cabo por los juristas, de tal manera que: A) El Derecho no consistía en normas generales y abstractas que el jurista debía limitarse a interpretar, sino en las respuestas y soluciones que los mismos juristas daban a las cuestiones que les planteaban los particulares, y que tenían fuerza vinculante para los jueces debido a la autoridad que concedía el príncipe y los juristas más destacados (*ius respondendi ex auctoritate principis*) y que los demás juristas se limitaban a recitar — la *recitatio* — en los juicios. B) **La jurisprudencia**, en contra de lo que sucederá a lo largo de toda su historia, **no tiene un carácter meramente dogmático e interpretativo, sino creador del auténtico Derecho**, que consiste en las respuestas elaboradas por los juristas para dar solución a los casos que los particulares les presentaban, o bien a aquellas cuestiones que los mismos juristas se planteaban con fines didácticos o de investigación. 4) **Jurisprudencia posclásica**. Que podemos centrar en la época de JUSTINIANO (527-565). En esta época conviene destacar la gran obra codificadora llevada a cabo por Justiniano, que va a ser determinante en la aparición de la Jurisprudencia europea a partir del siglo XI. La obra codificadora de Justiniano está formada por: **El Código**, que era una recopilación de las leyes vigentes; **El Digesto o Pandectas**, que recogía las obras de la jurisprudencia; **Las instituciones**, que eran una obra didáctica escrita para facilitar el aprendizaje del Derecho (siguiendo el modelo de las *Instituciones* de Gayo) y **Las novelas**, en las que se recopilaban las leyes emanadas después del Código.” [letra negrita añadida] MARTÍNEZ ROLDÁN, Luis; FERNÁNDEZ SUAREZ, Jesús Aquilino: Curso de teoría del derecho y metodología jurídica. Barcelona: Ariel, 1994. p. 246-249

vista de la antigua concepción imperial de la obligación política, las convicciones de los cristianos en esta materia eran constitutivas de traición, así como el ideal imperial era, desde el punto de vista cristiano, fundamentalmente pagano e irreligioso. Para el pagano, los más altos deberes morales y religiosos confluían en el estado y simbólicamente en la persona del emperador, que era a la vez la suprema autoridad civil y una divinidad. Para el cristianismo los deberes religiosos constituían una obligación suprema, debida correctamente a Dios, y era resultado de la relación entre una deidad espiritual y la esencia espiritual de la naturaleza humana. La interferencia de una fuerza terrena en esta relación era algo que, en principio, un cristiano no podía tolerar, y por esta razón la ceremonia enteramente formal de tributar al emperador honores religiosos constituía una exigencia a la que tenía que negarse. Una institución que tenía su razón de ser en esta relación superior y que existía para servir de medio de comunicación del alma con Dios, tenía que exigir que se la distinguiese de aquellas instituciones seculares que servían para procurar los medios de la existencia corporal y terrena, y que ser, a la vez, en cierto grado, independiente de ellas. Por esta razón el cristianismo planteó un problema que no había conocido el mundo antiguo — el problema de las relaciones entre iglesia y estado — y supuso una diversidad de lealtades y un juicio íntimo no incluido en la antigua idea de ciudadanía. Es difícil imaginar que la libertad hubiera podido desempeñar el papel que llegó a tener en el pensamiento político europeo, si no se hubiese concebido que las instituciones éticas y religiosas eran independientes del estado y de la coacción jurídica, y superiores en importancia a ellos.”<sup>1204</sup>

Vale aclarar que, la aparición del cristianismo se hace mientras que corrientes como el estoicismo y el epicureísmo se ponen al descubierto, en especial bajo la interpretación del universo de Heráclito y Demócrito. Este periodo se enmarca por el encuentro y mezcla del pensamiento romano, dicho pagano<sup>1205</sup>, con el

---

<sup>1204</sup> SABINE, George. H: Historia de la teoría política. Trad. Vicente Herrero. México: Fondo de Cultura Económica, 1972. p. 144-145

<sup>1205</sup> La preocupación por el Orden y ordenamiento desde la condición de lo humano se torna central desde la materia jurídica, en vista del hundimiento del Imperio romano en el año 476, con la invasión de los bárbaros, hizo con que los visigodos prevalecieron sobre toda la unidad territorial de la Península, lo que es bastante reflejado por San Isidoro De Sevilla, en su obra *Etimologías*, donde se demuestra que el derecho de gentes es caracterizado como un derecho positivo humano, bajo el consentimiento de los hombres, visión esta que fue pasada a jurisprudencia medieval y, después, en el siglo VII, interrumpida por la invasión musulmana. Desde entonces hasta el término de la Reconquista no se tenía un Estado español, sino un conjunto de reinos independientes y en algunas ocasiones hostiles entre sí: Asturias, León, Castilla, Aragón, Portugal, Cataluña. En el siglo XIII, tan pronto los reinos cristianos se consolidan, la realeza, especialmente, los reyes castellanos Alfonso IX, San Fernando y Alfonso X, pasa a preocuparse con la organización y planteamientos de la cultura,



cristianismo que, mosaico de huellas de años de experiencia del hombre terreno, iba poco a poco asignándose sinónimo de proyecto de humanidad y «doctrina» sobre lo moral y lo natural y, luego, del dicho «religioso y teológico», a través de la exégesis de la literatura bíblica, que a pesar de su falta de sistematicidad y continuidad, consagra la certidumbre de una ley inmutable y divina inserta en la naturaleza humana, la cual está lista a convertirse «ley moral natural».

En rigor, lo que pasa es que, desde el punto de vista historiográfico, el estoicismo se basaba en elementos paganos y, desde luego, es una mirada más apropiada al hombre en su existencia, aunque no le saque de sus influencias divinas. Esta perspectiva contribuye para concretar el sentido de lo natural al borde de una idea abstracta y sobrenatural, así que es luego concreto y justificante del derecho positivo, como tabla de derechos vueltos a la condición humana, según las idiosincrasias y, luego, expectativas de la época.<sup>1206</sup>

Por ende, la razón es que el fundamento de la ley está en torno a la naturaleza humana, es decir, lo político y lo jurídico se revelan de acuerdo con la acción y actuación discernida del hombre de acuerdo con su recta razón. El fenómeno de

---

así que se crean las primeras Universidades, primero Palencia (1208) en el reino de León, y después la de Salamanca (1218), en el de Castilla, así como la de Valladolid en 1346. En siglo XV, el nominalismo traído por Alonso de Córdoba ha predominado el nominalismo, que la Universidad de París intérprete del occanismo de Oxford, había enseñado a los filósofos españoles de esta época. Esta vía moderna consistía en máximo desarrollo de la filosofía del lenguaje y de la lógica a ella ligada, llamada dialéctica: el universal no es ninguna entidad real ni está tampoco en las entidades reales, sino es un sonido de la voz, un *flactus vocis*. El nominalismo penetró por primera vez en la península hacia 1508, en la Universidad de Alcalá. En fines de este siglo XV, empezó a un movimiento de carácter religión cuyo fin era la renovación de una espiritualidad que proponía una inserción del cristianismo en un nuevo orden espiritual mediante la vivencia profunda de las virtudes cristianas, las cuales propiciaban la vivencia comunitaria del *corpo místico de Cristo*. Aquí es el marco de la influencia de Desidero Erasmo cuyo mensaje predominaban las virtudes de la sencillez, intimidad, humildad, caridad y amor, es decir, la vuelta al espíritu evangélico. Su doctrina, llamada erasmismo, presentaba tres cuestiones filosóficas como clave: el hombre, la libertad y la experiencia. Otorgaba al hombre su autonomía material y espiritual como eje de la personalidad humana así como rechaza las ceremonias y liturgias, de acuerdo con la Reforma luterana. CORTS GRAU, José: Los juristas clásicos españoles. Madrid: Editora Nacional, 1948. p. 63-74

<sup>1206</sup> “El cristianismo marca la división más profunda en la historia del pensamiento... una **nueva era en la historia general del pensamiento y, dentro de ella, una nueva era filosófica**. Además, respecto a nuestra civilización occidental, el cristianismo es, con el pensamiento griego, uno de sus componentes fundamentales, de tal suerte que parecen más alejadas de él — resulta incomprendible sin su base cristiana... el cristianismo supone un punto de partida en el pensamiento por implicar **una situación nueva del hombre**, y ofrecer un conjunto de verdades especulativas y prácticas que la razón humana irá profundizando y desarrollando. Por lo que nuestro objeto se refiere, **el cristianismo aportó tres cosas fundamentales**. Por una parte, **el concepto de persona**, inexistente en la filosofía de la época anterior, siendo como es punto clave para comprender el derecho natural. Por otra, **presentó una noción mucho más exacta de Dios**, de sus relaciones con el hombre y con el universo creado, así como del orden universal y, de modo específico, del orden moral. Por último, y como consecuencia de lo anterior, el cristianismo trajo consigo un sentido profundo de la **dignidad del hombre**, lo cual permitió captar muchas soluciones de derecho natural, oscurecidas durante el paganismo.” [letra negrita añadida] HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 82

«lo jurídico» se manifiesta empalmado en conceptos de pecado y delito, los cuales están involucrados según la idea primitiva de «bien y mal» y según el comportamiento de sujeto que practica la acción — Derecho Natural como lo moral hacia la naturaleza de las cosas justas: persona, “el verbo”.<sup>1207</sup>

Por consiguiente, el orden jurídico tiene la función trascendente de «corregir» la conducta del «pecador», así que se conforma, por otra instancia, el orden político que sostiene la figura de un «monarca» cuyo poder de proclamar la «norma en lo existente» se asemeja al precepto «jurídico divino» — Derecho Natural como lo sobrehumano hacia lo justo: Estado y Iglesia, el “verbo.”<sup>1208</sup>

---

<sup>1207</sup> **“El hombre ser personal.** El hombre, leemos rápidamente en el Antiguo Testamento, ha sido creado a *imagen y semejanza de Dios*, ha sido dotado por El de razón, entendimiento e inventiva, ha sido constituido sujeto de moralidad — discernimiento del bien y del mal — y ha sido creado como ser libre. Razón, libertad, discernimiento moral (justo e injusto): he ahí tres supuestos necesarios para que pueda existir el derecho natural. Por una parte, el ser personal del hombre le constituye como un ser irreductible al cosmos; si ciertamente forma parte de la Naturaleza, a la vez no se reduce a ser una parte de ella; lo impide la irreductibilidad y la incomunicabilidad de su calidad de persona. Es más, **el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios para que domine la Naturaleza, para ser custodio y señor de ella; «Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra, para que domine a los peces del mar y a las aves de cielo, y a los ganados y todas las bestias de la tierra, y a todo reptil que se mueve sobre la tierra».** Característica de la persona es poseer el dominio sobre su propio ser y, con él, la capacidad de dominar las cosas de su entorno (por lo tanto, la capacidad de ser sujeto de derecho). El hombre no es dominado por una ley cósmica que le sujete totalmente como una parte más del cosmos: el hombre — en cuanto tal hombre — tiene su propia ley. Ciertamente el hombre está sujeto a las leyes naturales; pero a la vez las domina. De otra parte, sólo el ser inteligente es capaz de discernir entre el bien y el mal; y sólo para el ser libre — y deficiente, el *homo fallens* — este discernimiento se transforma en capacidad de elegir entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto. Porque el hombre es inteligente y libre — persona — puede existir para él un derecho y, por consiguiente, un derecho natural.” [letra negrita añadida] HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 85-86

<sup>1208</sup> “En los albores del cristianismo, cuando éste no era más que una secta oriental cuyos adeptos se reclutaban entre las gentes del bajo pueblo, humildes y desamparadas, se manifiesta una fuerte repugnancia, no sólo hacia las religiones del paganismo, hacia los dioses de éstas, que son demonios para los cristianos, sino también frente al Estado romano y a la cultura clásica en general. Los cristianos, fieles al consejo evangélico **“dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César”**, no se rebelaron contra el Estado, porque ésta les era indiferente, porque el reino de los cristianos no era de este mundo. **El imperio es una invención satánica y para el cristianismo nada hay tan extraño como el Estado**, y como el cristiano es un peregrino en esta tierra, no reconoce patria alguna como suya, ni al mismo tiempo hay tierra alguna por lejana y extraña que sea, que deje de estimar como su propia patria. A la pregunta sobre cuál es su ciudad de origen, responden los mártires: Somos cristianos... Después que el emperador Constantino procuró la reconciliación del Estado con el cristianismo y con ello la idea del imperio romano, hasta entonces arraigada solamente en las clases sociales alta y media, muy quebrantadas por las revueltas del siglo III, prende en una gran parte de las masas cristianas, **cambia en el cristianismo el concepto de Estado**. Cesa la repulsión hacia la organización estatal, no se rehúsa ya el servicio militar. Suenan tonos patrióticos y en las preces de la Misa se pide a Dios: *hostes romani nominis et inimicos catholicae professionis expugna, statum romani nominis ubique defende*. El bautismo como sacramento es comparado al juramento que presta el soldado (*sacramentum*); el mismo Cristo es *imperator*, las guerras en defensa del honor con legítimas y el *miles* debe fidelidad al Estado. Finalmente, los obispos romanos — San Ambrosio de Milán constituye el mejor ejemplo — son patriotas. De este modo el cristianismo se vence a sí mismo, va superando la angostura de sus primeras reacciones y aliándose con el *imperium* y con la cultura de éste, se capacita para ser una religión universal.” [letra negrita añadida] KOSCHAKER, Paul: Europa y el derecho romano. Trad. José Santa Cruz Teijero. Madrid: Revista de Derecho Privado, 1955. p. 65-66

En esta instancia, el derecho es inmediatamente leído de modo comprometido con lo temporal. La razón para esto es que está limitado a la organización social a través de la disciplina de las conductas humanas de acuerdo con el fundamento divino.

Sin embargo, se trata de una visión extremadamente superficial, pues que la fundación del derecho en el divino, hace con que su función práctica y pragmática esté más allá del aval entre hombres.

En líneas generales, la herencia divina respecto al derecho o al «fenómeno» jurídico tal cual, no es algo que se tenga desde su fundación que, a la vez actualizada de acuerdo con las peticiones del existente, luego, no se la fundamenta. Todo lo contrario. La preciosidad entre fundación y fundamentación cristianas, respecto el derecho, es justamente el aval ontológico<sup>1209</sup> que se lo constituye desde ahí.

Por supuesto, esta constatación no tiene nada que ver con la concepción que se suele aportar del cristianismo, aunque de lo antiguo ante el derecho; o aún, del iusnaturalismo y la ley natural, particularmente objeto de los grados medievales, como el recorrido histórico se los interpreta, o sea, un desarrollo de la filosofía ética situada en el problema de época, así como la *Stoa*.

En el fondo, no se debe olvidar que, la historiografía sobre los acontecimientos anteriores a la Modernidad, son reconstruidos según el discurso moderno dicho de

---

<sup>1209</sup> “El reconocimiento en 313 de la libertad religiosa por Constantino y Licinio, merced al llamado impropriamente *Edicto de Milán*, pone al Cristianismo en situación de igualdad frente a las otras religiones y es el paso previo a su transformación en religión oficial de Imperio en virtud del *Edicto de Tesalónica* de 380. A partir de Teodosio el Imperio se convierte en un Estado confesional: la religión es impuesta por el poder público a sus súbditos, al tiempo que prohíbe el paganismo, clausura o destruye sus templos, persigue la herejía... La confesionalidad del Imperio determina: 1. **La institucionalización de la Iglesia**, cuyo aspecto de comunidad de fieles... pasa a segundo plano al desarrollarse la institución pública. La integración de la Iglesia en el sistema político de Roma determina: a) Nuevas y más favorables condiciones para **la evangelización de la población**, con el aumento subsiguiente de las conversiones. b) La configuración de una **jerarquía eclesiástica sobre la base de la división administrativa imperial** — metropolitanos en las provincias, obispos en las ciudades — a la que el Imperio reconoce una cierta competencia administrativa (*tuittio*) y jurisdiccional (*audientia episcopalis*). c) La concesión de un **estatuto privilegiado a favor de los eclesiásticos** (libre disposición del patrimonio, inmunidad fiscal, dispensa de cargos curiales, etc.). d) **La creación de un patrimonio eclesiástico**, merced a las obligaciones de los fieles y la liberalidad de los emperadores, que, aunque perteneciente a la comunidad, es administrado con total libertad por el obispo, al tiempo que disfruta de incomunicad fiscal. 2. **La confusión entre sociedad política y religiosa** que lleva implícito el problema del poder supremo, que los emperadores se reservan en última instancia (*cesaropapismo*). El *dominus* del Bajo Imperio es un monarca absoluto que ejerce un poder de origen divino y que a partir de Constantino, en unas ocasiones a requerimiento de la jerarquía, en otras por propia iniciativa, se atribuye un amplio derecho de intervención en las cuestiones no sólo disciplinarias — expulsa clérigos, depone y destierra obispos e incluso papas —, sino también jurisdiccionales — castiga delitos religiosos como el sacrilegio —, e incluso doctrinales (convoca concilios cuya actuación orienta, da fuerza legal a sus decisiones, publica encíclicas, etc.) [letra negrita añadida] ARTOLA, Miguel: Textos fundamentales para la historia. Madrid: Alianza, 1978. p. 15-16

característica «secular», donde el entorno y preceptos de «secular» se sopesan existentes a partir de toda esta herencia.<sup>1210</sup>

A lo sumo, aunque se negase la conexión con «lo divino», el fenómeno jurídico se lo tiene fundado en «lo divino» y hacia él dibuja los límites y posibilidades de acción y actuación — Derecho Natural como lo sobrenatural hacia la Justicia: Dios, el “Verbo”: la suprema fundación de la ley natural, a pesar de sus formas de expresión, están en la autoridad del «*Decálogo*»<sup>1211</sup> y del «*Evangelio*»<sup>1212</sup>, los cuales son las fuentes de las prescripciones naturales dada a conocer por Dios a los hombres. San Pablo ha hecho la primera alusión al dicho «iusnaturalismo cristiano» en el capítulo II, versículos 14 a 16, de la «Epístola a los romanos», donde independiente de la revelación divina, los hombres, por su naturaleza, pueden orientarse:<sup>1213</sup> “2:14 Porque cuando los gentiles que no tienen ley, hacen

---

<sup>1210</sup> “La filosofía del derecho medieval, marcada por el cristianismo, se caracteriza sobre todo porque busca conciliar la nueva doctrina cristiana con el legado de la antigua filosofía (principalmente Platón y Aristóteles). Así se reemplaza la división en derecho natural y legal (positivo), por la tridivisión en derecho divino (eterno), natural y humano (positivo, temporal).” KAUFMANN, Arthur: Filosofía del derecho. 2 ed. Trad. Luis Villar Borda y Ana María Montoya. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2002. p. 67

<sup>1211</sup> «El primero, amarás a Dios sobre todas las cosas. El segundo, no tomarás el nombre de Dios en vano. El tercero, santificarás las fiestas. El cuarto, honrarás a tu padre y a tu madre. El quinto, no matarás. El sexto, no cometerás actos impuros. El séptimo, no robarás. El octavo, no dirás falso testimonio ni mentirás. El noveno, no consentirás pensamientos ni deseos impuros. El décimo, no codiciarás los bienes ajenos. Para la Tradición católica, los diez mandamientos, aunque fueron revelados, son accesibles a la razón humana de modo natural. Además, ofrecen a todos los hombres un compendio de la ley natural: Los diez mandamientos pertenecen a la revelación de Dios. Nos enseñan al mismo tiempo la verdadera humanidad del hombre. Ponen de relieve los deberes esenciales y, por tanto indirectamente, los derechos fundamentales, inherentes a la naturaleza de la persona humana. El *Decálogo* contiene una expresión privilegiada de la ‘ley natural’. Aunque accesibles a la sola razón, los preceptos del *Decálogo* han sido revelados. Para alcanzar un conocimiento completo y cierto de las exigencias de la ley natural, la humanidad pecadora necesitaba esta revelación: *En el estado de pecado, una explicación plena de los mandamientos del Decálogo resultó necesaria a causa del oscurecimiento de la luz de la razón y de la desviación de la voluntad*. (S. Buenaventura, sent. 4, 37, 1, 3). ..... Conocemos los mandamientos de la ley de Dios por la revelación divina que nos es propuesta en la Iglesia, y por la voz de la conciencia moral. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2071» Véase: WIKIPEDIA: Diez mandamientos. [en línea] Disponible en <[http://es.wikipedia.org/wiki/Diez\\_mandamientos#El\\_Dec.C3.A1logo\\_y\\_la\\_ley\\_natural](http://es.wikipedia.org/wiki/Diez_mandamientos#El_Dec.C3.A1logo_y_la_ley_natural)> [consulta: 01 Diciembre 2009, 22h39.]

<sup>1212</sup> «Los **Evangelios** (del griego εὐ que significa bien y ἀγγέλιον que significa mensaje: *buena noticia*) son los escritos que narran la historia de la vida, muerte, doctrina y milagros de Jesús de Nazaret. La proclamación del *Evangelio* se conoce como **evangelización**. Existen cuatro *Evangelios* contenidos en la Biblia, llamados Evangelios canónicos, reconocidos como oficiales por las diferentes confesiones cristianas. Son conocidos con el nombre de sus supuestos autores: Mateo, Marcos, Lucas y Juan. La mayoría de los expertos considera que estos cuatro *Evangelios* fueron escritos entre 65 y 100 DC, aunque otros expertos proponen fechas más tempranas. Existen otros *Evangelios*, conocidos como Evangelios apócrifos, no reconocidos por las iglesias cristianas.» Véase: WIKIPEDIA: Evangelio. [en línea] Disponible en <<http://es.wikipedia.org/wiki/Evangelio>> [consulta: 01 Diciembre 2009, 23h05]

<sup>1213</sup> “San Pablo escribió esta Carta desde Corinto, a principios del año 58, con el ánimo de preparar su viaje a Roma, acreditando sus títulos ante esos fieles, que no lo conocían aún. Muchos la consideran posterior a la Epístola a los Gálatas (cf. Gál. 2, 1 y nota), pero es sin duda anterior a la Carta a los Efesios y demás Epístolas llamadas de la cautividad, que fueron escritas al final del tiempo de los Hechos, durante la primera prisión del

por naturaleza lo que es de la ley, éstos, aunque no tengan ley, son ley para sí mismos, 2:15 mostrando la obra de la ley escrita en sus corazones, dando testimonio su conciencia, y acusándoles o defendiéndoles sus razonamientos, 2:16 en el día en que Dios juzgará por Jesucristo los secretos de los hombres, conforme a mi *Evangelio*.”<sup>1214</sup>

A modo de ejemplo, “no es la norma de acción que se debe obrar bajo la ley general de la humanidad. Todo lo contrario. La voluntad autónoma juega un papel fundamental. Así que el fin de la actividad moral es el perfeccionamiento de esta naturaleza «divina» del hombre, lo que es el cumplimiento de algo que se tiene como ya preconcebido, distinguido y, luego, porque fundamental, por supuesto, también «universal».

Como prueba, basta dar una ojeada en los escritos de Locke<sup>1215</sup>, lo cual subraya que no hay autoridades espirituales porque cada uno se relaciona particularmente e individualmente con Dios.<sup>1216</sup> Al contrario de Tomás Hobbes<sup>1217</sup>, que radicaliza al

---

Apóstol en Roma (años 61-63), es decir, después de su paso definitivo a los gentiles (Hechos 28, 23 ss. y notas). El Apóstol explica en la primera parte (caps. 1-11), como lo hace también a los gentiles de Galacia, el misterio de la justificación mediante la fe que Jesucristo nos mereció gratuitamente, igualando en ella a judíos y gentiles y revela el misterio de la conversión final de Israel según los anuncios del Antiguo Testamento, confirmados por Jesús en el *Evangelio*. En la segunda parte trata otras cuestiones de vida espiritual, y añade, en la doxología final, una referencia al “misterio oculto desde tiempos eternos” que expondrá especialmente en las Cartas a los Efesios y a los Colosenses.” ACIPRENSA: El nuevo testamento: las epístolas de San Pablo. [en línea] Disponible en <<http://www.aciprensa.com/Biblia/romanos.htm>> [consulta: 01 Diciembre 2009, 22h16].

<sup>1214</sup> VALERA, Reina: La biblia en línea, 1960. [en línea] Disponible en <<http://www.amen-amen.net/RV1960/>> [consulta: 01 Diciembre 2009, 22h28.]

<sup>1215</sup> “God having made Man such a Creature, that, in his own Judgment, it was not good for him to be alone, put him under strong Obligations of Necessity, Convenience, and Inclination to drive him into Society, as well as fitted him with Understanding and Language to continue and enjoy it.” LOCKE, John: Two treatises of government. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. [The second treatise of government. Book II. Chap. XI., “Of Political or Civil Society, §77-5], p. 318-319

Y, aún, «En los *Trabajos sobre el Derecho natural* (...) **Locke se manifiesta decisivamente voluntarista, revelando el influjo entonces ejercido sobre él por el calvinismo**. En el primero de tales trabajos ... se dice que el principio y fundamento de la ley natural reside en la voluntad de Dios: la ley natural es una “ordenación de la voluntad divina cognoscible por la naturaleza”, y añade que le parece que “menos justamente algunos la dicen dictada por la razón”, porque la razón “**no es autora de tales leyes, sino intérprete**”, o sea, solamente indaga y aclara la voluntad del supremo legislador. En este trabajo y poco más adelante, tratando de los modos como la ley natural obliga los hombres, concluye que “**en definitiva todas las obligaciones se resuelven en Dios, al mandato de cuya voluntad debemos mostrarnos obedientes porque, habiendo recibido de él el ser y el obrar, lo uno y el otro dependen de la voluntad...**” [letra negrita añadida] FASSÓ, Guido: Historia de la filosofía del derecho. vol. II. Trad. F. J. Lorca Navarrete. Madrid: Pirámide, 1982. p. 137-138

<sup>1216</sup> “(...) no deben ser de ninguna forma tolerados quienes niegan la existencia de Dios. Las promesas, convenios y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana, no pueden tener poder sobre un ateo. Prescindir de Dios, aunque solo sea en el pensamiento, disuelve todo. Además, aquellos que por su ateísmo socavan y destruyen toda religión, no pueden tener pretensiones de que la religión les otorgue privilegio de tolerancia. En cuanto a las demás opiniones prácticas, aunque no estén absolutamente libres de error, si ellas no tienden a establecer su dominio sobre otras, o la impunidad civil de la Iglesia en la cual son enseñadas, no puede haber razón para que no sean toleradas.” LOCKE, John: Carta sobre la tolerancia. Trad. Pedro Bravo

extremo la idea de libertad humana a medida que la toma como un factor negativo, ante la sociedad desacralizada, al punto de romper con la Revelación. Así que atribuye a cada hombre un listado de «derechos inalienables» cuyo fundamento no está en el hecho de que anteceden la constitución de la «sociedad civil», sino que en el dispuesto moral de poseer «origen divino». O sea, los «derechos individuales» son provenientes de la ley divina, así como la «sociedad civil» es creación del hombre según la obediencia de esta ley, la cual no se la puede desobedecer.<sup>1218</sup> Bajo este mismo aspecto, la misma interpretación es defendida por Carl Schmitt respecto a esto:<sup>1219</sup>

---

Gala. Madrid: Tecnos, 1988. p. 56-57. Véase, también, TULLY, James: Droit naturel et propriété. Trad. Chaïm J. Hutner. Paris : PUF, 1982. 264 p.

<sup>1217</sup> Véase: MACPHERSON, C. B.: La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke. Trad. Juan-Ramón Capella. Madrid: Trotta, 2005. 262 p.

<sup>1218</sup> “Para un hombre, *no hacer uso de su derecho* a algo, es *privarse de la libertad* de impedir que otro se beneficie de lo mismo a lo que que él tiene su propio derecho. Porque aquél que renuncia a su derecho no está dando a otro un derecho que no poseía, pues no hay nada a lo que todo hombre no tenga derecho por naturaleza; lo único que está haciendo es quitarse a sí mismo de en medio, para que el otro disfrute de su propio derecho original, sin que de él provenga ningún impedimento, aunque puede haber impedimentos causados por otros. De manera que el efecto que redunde en beneficio de un hombre al renunciar otro a su derecho, es sólo una disminución de los impedimentos que estorban al primero para ejercer su derecho original. (...) Siempre que un hombre transfiere su derecho o renuncia a él, lo hace en consideración a que algún otro derecho le es transferido de manera recíproca, o porque espera de ello algún otro bien. Porque se trata de un acto voluntario, y, en todo hombre, la realización de actos voluntarios tiene por objeto la consecución de *algún bien para sí mismo*. Y, por tanto, hay algunos derechos que ningún hombre, ni mediante palabras, ni mediante cualquier otro signo, ha dado a entender que los ha abandonado o que ha renunciado a ellos. En primer lugar, un hombre no puede renunciar al derecho de resistir a aquéllos que lo asaltan por la fuerza y quieren quitarle la vida, porque no puede entenderse que de su pasividad se derive bien alguno para sí mismo. Lo mismo puede decirse de la resistencia al daño físico, a las cadenas y al encarcelamiento, pues no hay ningún beneficio que resulte de padecerlos y así puede derivarse de esa paciencia el que otro sea herido o encarcelado; y también porque un hombre no puede saber, cuando otros proceden violentamente contra él, si no tendrán asimismo la intención de matarlo. Por último, el motivo y el fin que hacen que un hombre renuncie y transfiera sus derechos no es otro que el de su seguridad personal en esta vida, y el de poner los medios para conservarla y no hastiarse en ella. (...) **Hacer un convenio con Dios es imposible, como no sea por medio de aquellos a quienes Dios habla, ya por revelación sobrenatural, ya sirviéndose de lugar-tenientes que gobiernan bajo él y en su nombre. De otro modo, no sabríamos si nuestros pactos con Dios son aceptados o no. Y, por tanto, quienes prometen solemnemente algo que es contrario a la ley natural, están prometiéndolo en vano, porque es injusto cumplir con una promesa así. Y si tratara de algo que está ordenador por la ley natural, entonces ya no es una promesa, sino una ley que los obliga.**” [letra negrita añadida] HOBBS, Thomas: Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil. Trad. Carlos Melizzo. Madrid: Alianza Editorial, 1996. [Primera Parte. “Del hombre”. Capítulo 14. “De las leyes naturales primera y segunda, y de los contratos.], p. 111-113; p. 117.

<sup>1219</sup> “Todos los conceptos decisivos de la teoría del Estado moderno son conceptos teológicos secularizados. No sólo están en acuerdo con su desarrollo histórico a causa de que son el aplazamiento de la teología para la teoría del Estado, así que el Dios omnipotente se ha convertido en el legislador omnipotente, sino respecto a su estructura sistemática, cuyo conocimiento hace falta para un análisis sociológico de esos conceptos.” SCHMITT, Carl: El concepto de lo político: texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios. Trad. Rafael Agapito. Madrid: Alianza Editorial, 1991. p. 36

Todo esto demuestra una cierta orientación en vista de rechazar el congregacionismo religioso y, al mismo tiempo, la posibilidad del Estado ser el mediador espiritual de los hombres, pensamiento que ha enmarcado la Revolución Gloriosa (1688) y el «Bill of Rights» (1689), ambos semillas del liberalismo: la doctrina política de la libertad individual, donde la sociedad se organiza alrededor del individuo y no lo reverso. Indudable es que la experiencia política y estatal occidental no apunta ningún Estado que se fundamentó o se fundamente en preceptos teológicos inmediatos, excepto lo islámico.

No obstante, no se refiera a la «secularización», sino la falsa sacralidad residual que refleje todo orden de prácticas fuertemente teológicas, las cuales son tomadas como «sacralizadas», como por ejemplo, los institutos de la irretroactividad de la ley y o principio de la buena fe.

Valioso es incrustar que Carl Schmitt, distintamente de Max Weber, no comprende la secularización como un motor propio de su proceso, la cual, gracias al «desencantamiento y desteologización», conllevado al modelo «moderno» estatal y jurídico.<sup>1220</sup>

---

<sup>1220</sup> “La confusión reinante en la filosofía en torno al concepto de la forma se deja sentir más gravemente si cabe en la Sociología y en la Jurisprudencia. Forma del derecho, forma técnica, forma estética, y, por último, el concepto de forma en la filosofía trascendental, son cosas harto diferentes. En la Sociología jurídica de Max Weber se pueden distinguir hasta tres conceptos de forma. Unas veces es la precisión conceptual del contenido jurídico lo que constituye su forma jurídica, siendo la regulación normativa «un simple componente causal» del «obra de acuerdo». Otras, cuando Weber se refiere a la diferenciación de setores por razón de la materia, el término «formal» se emplea como equivalente de los términos racionalizado, especializado y calculable. Así dice, por ejemplo, que un derecho desarrollado formalmente es un completo de máximas conscientes para la decisión, al cual corresponde, desde el punto de vista sociológico, la cooperación de juristas especializados, funcionarios de la administración de la justicia, etc. La especialización, es decir, la educación racional, es cada día más necesaria, dadas las exigencias crecientes del tráfico, de donde se deriva la racionalización del derecho a lo específicamente formales» (*Rechtssoziologie*, II, cap. I). La forma puede, pues, significar: primero «la condición trascendental del conocimiento jurídico; segundo, la regularidad que nace por consecuencia de un hábito igual y reiterado y de la reflexión especializada, cuya uniformidad y calculabilidad hacen que se convierta en el tercer concepto «racionalista» de la forma. Esta tercera forma no es sino el perfeccionamiento técnico producido por las exigencias del tráfico o por los intereses de una burocracia de formación jurídica, perfeccionamiento que tiene a hacerlo todo calculable, cuyo ideal es que todo funcione sin rozamiento. (...) La forma jurídica está dominada por la idea del derecho y por la necesidad de aplicar un pensamiento jurídico a un caso concreto, es decir, por la realización del derecho en el más amplio sentido de la palabra. **La idea del derecho no puede realizarse a sí misma y cada vez que se convierte en realidad ha de ser configurada o formada. Y esto es válido lo mismo si se trata de dar forma a un pensamiento jurídico general en una ley positiva, que si se pretende aplicar una forma jurídica general positiva en la administración pública o en la administración de justicia. Sea, pues, nuestro primer paso investigar la peculiaridad de la forma jurídica.**” [letra negrita añadida] SCHMITT, Carl: *Estudios políticos*. Trad. Francisco Javier Conde. Madrid: Cultura Española, 1941. p. 62-64

Al revés, él posiciona la teología y sus valores como elemento fundamental de la construcción teórica y práctica del Estado moderno.<sup>1221</sup> La teología<sup>1222</sup> se planta en el trasfondo de ello, además de actuar con extrema vehemencia en torno a su ámbito. Los conceptos teológicos y políticos no se implican, sino que, más allá, se confunden bajo manteles distintos.<sup>1223</sup>

Con detenimiento, un primer acercamiento sobre la metafísica y la filosofía pasa necesariamente por la línea medular de desarrollo e influencia penetrante del fenómeno de la secularización, pero desde el «hombre ante la humanidad», sea ella «accidente artificial» como la moderna o la proposición de la filosofía de hoy, como curva semántica: así que no es que el hombre es hijo de la «ilustración», sino que ella es su «hija» y, luego, es la matriz que mantiene su secreto de «duplicación y desarrollo», o sea, el propio embate del hombre ante «sí mismo» o, por lo menos, ante «sí propio».

Esto muestra que la idea dicotómica del «ser» y de la «nada» adviene desde esa construcción justificante del hombre sobre sí: el orden de contingencia fundado en la necesidad, cuya narración es Dios, conforme ya subrayado, «*possibilia esse et non esse*», que puede ser y no ser no se puede nada planear tampoco discutir, las cosas son lo que son, «*de possibilia non est discutenda*».

En otros sentidos, “Verbo y verbo” se ponen como discurso acerca de la unidad en torno a lo jurídico, a medida que se lo rellena, no sólo de origen o fundación,

---

<sup>1221</sup> “El análisis de la paradojas del proceso de racionalización condujo a Max Weber a constatar la desaparición de los ideales religiosos que dieron origen a la conducción metódica de la vida necesaria para el desarrollo del capitalismo. Esta vida metódica y la realidad del individuo profesional permanecen, aunque vaciados de su espíritu original. La racionalización de la vida bajo el ideal de la profesión culmina en la irracionalidad del trabajo como fin en sí mismo, en la inversión entre medios y fines: el trabajo en la propia vocación-profesión (*Beruf*) como medio para alcanzar la salvación se convierte en un fin en sí mismo, independiente de ningún otro objetivo.” RUANO DE LA FUENTE, Yolanda: La libertad como destino: el sujeto moderno en Max Weber. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001. p. 21-22

<sup>1222</sup> “¿Qué es teología? El sistema de nuestros conocimientos acerca del Ser supremo. ¿En qué se diferencia de la teología el conocimiento común? El conocimiento común es un agregado donde unas cosas son añadidas a otras sin atender a su unión y unidad... El sistema de los conocimientos acerca de Dios no significa la totalidad de todos los conocimientos posibles acerca de Dios, sino de aquello que la razón humana encuentra con respecto a Dios.. La teología de la razón también puede ser completada en la medida en que ninguna razón humana es capaz de obtener un conocimiento o una inteligencia más amplios acerca de esto. Es por ello una ventaja que la razón pueda señalar de manera completa sus límites. Ésta es, pues, la relación de la teología con la capacidad de todo conocimiento positivo acerca de Dios.” KANT, Immanuel: Lecciones sobre la filosofía de la religión. Trad. Alejandro del Río y Enrique Romerales. Madrid: Ediciones Akal, 2000. p. 66

<sup>1223</sup> “La secolarizzazione atto, in questo senso, il concetto di sistema moderno come un segno che il ritorno alla teologia. Perché, in base al diritto canonico, il sacerdote laico dovrebbe portare un segno l'ordine a cui apparteneva, in modo che il concetto di laicità come una mostra la sua firma appartenenti alla sfera teologica.” AGAMBEM, Giorgio: Il regno e la gloria. Homo sacer II ; 2. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Vicenza: Neri Pozza, 2007. p. 15-16.



sino que de fundamento, es decir, la finalidad del hombre en torno a su humanidad, ésta como destino y designio montados por Dios, o sea, al hombre no basta conformarse como ente moral universal y abstracto, hace falta que fundamente su condición a través del entendimiento sobre sí mismo.<sup>1224</sup>

En regla, entre lo sobrenatural y lo sobrehumano, se aporta el sentido de “espíritu santo” un espacio resultante de la actuación moral y religiosa del hombre comprometido con su destino y designio. Una dimensión transcendental singular, pues, donde las autoridades abrigadas bajo lo divino, son el príncipe y la Iglesia.

Por consecuencia, el saber filosófico no se opone el mítico en contenido, excepto en el manejo de herramientas, que es diferente hacia la elección de sus fines. En ambos, entonces, a través del lenguaje que se expone «símbolo, palabra y significado» el innombrable se enseña.

Sobre lo primero, el «saber filosófico» da primacía a la razón y al discurso linealmente coherente. En torno a lo segundo, se trilla el orden por la imaginación y memoria que se derrama de uno hacia el otro, por intermedio del ritmo de la oralidad que se plantea sobre la lectura del escrito. Entonces, de «verbo» que se hace «logos», la filosofía y la teología se los disponen según la razón doble, vía «hombre paradoja tradicional».<sup>1225</sup>

Desde la primera hipótesis, el discurso de secularización se torna prominente «curva semántica». Así que, si se lo hace la retórica del temporal y mundano, también se lo hace «mítica», pero mítica como narración material y espiritual del mundo, desde la racionalización de la «ilustración» por vía de la existencia y de la «naturaleza humana» que, además de involucrada bajo el debate «evolucionismo y creacionismo», es cierto que no se la escapa el fundamento razón doble, es decir,

---

<sup>1224</sup> “Las parábolas se convierten en un lenguaje ambiguo, pues se ofrecen a la comprensión de quien piensa desde el orden establecido que sostiene a la humanidad. Su conclusión es escandalosa si se sigue la lógica de Jesús, pero puedo cerrarse en falso si se piensa desde la lógica sacrificial que domina el hombre. Sitúan el hombre ante su propio escándalo y él ha de decidir enfrentarse con la verdad que propone la vida de Jesús o cerrar enseguida la puerta a la verdad que le desnuda y, quizá por eso, le espanta.” GARCÍA MARTÍNEZ, Francisco: La humanidad re-encontrada en Cristo: propuesta de soteriología cristiana a la luz de la antropología de René Girard. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006. p. 238

<sup>1225</sup> La síntesis de la revelación divina y la narración sobre lo divino, el libro bíblico, está en la pragmática y práctica del hombre en torno a la creencia de su designio y destino, respectivamente, simulacro de Dios y copula mundi, “... como Dios está en todas las cosas, así como todas las cosas en Él, es evidente que Dios, sin mutación con la igualdad de ser, es todas las cosas en la unidad con la máxima humanidad de Jesús. Puesto que el hombre máximo en Él mismo no puede ser de otro modo que máximamente; y así en Jesucristo, que es la igualdad de ser de todas las cosas, existen, como en el Hijo en lo divino, que es la persona media, el Padre eterno y el Espíritu; y todas las cosas como en el Verbo; y toda criatura en la humanidad usuma y perfectísima que complica universalmente todas las cosas creables, en cuanto que Él es el que habita toda la plenitud.” CUSA, Nicolás de: La docta ignorancia. 2 ed. Trad. Manuel Fontes Menot. Barcelona: Orbis, 1985. p.155

el «antagonismo imago Dei versus copula mundi» es el pretexto de evolución y desarrollo del «género humano».

Desde este universo, la semilla del «origen y evolución del hombre» sigue siendo un misterio, si se pretende ensayarlo desde la razón doble. No hay distinción entre mito y filosofía ante el discurso de la secularización dicha moderna y tampoco para este discurso. Así que «filosofía y teología» superviven y se hacen desde el mismo «verbo», cuyo método no es suficiente para diferenciarlas: la retórica mítica del temporal y mundano sobresaliente, uno u otro, no se garantiza por la absoluta escisión entre «lo espiritual y lo temporal» tampoco es el triunfo por encima de los segmentos religiosos.

Por consiguiente, de modo inmediato se extrae que el estatuto iusfilosófico se presta al objeto de Orden (misterio del mundo). Entonces, desde la regla humana es la legislación a él compaginada, se vuelve el espacio de trascendencia absoluto del hombre ante su humanidad.<sup>1226</sup> Para así decirlo, sobre “dos son las fuentes jurídicas adecuadas para conseguir este objetivo: la ley y la ciencia, dos fuentes que pueden sobreponerse al cumulo de hechos particular y organizarlos según principios, conceptos, esquemas generales. Podría hacerlo egregiamente el príncipe, bien se trata de un monarca como del regidor de una ciudad libre, pero por su parte hay una sustancial renuncia a leer la naturaleza y los hechos y traducirlos

---

<sup>1226</sup> “En relación con este tema de la legislación... El criterio que sostenía que la *lex* era don de Dios tenía, como se puede ver de inmediato, un trasfondo religioso que implicaba la idea de que, eventual y originalmente, la ley tenía procedencia divina. La creencia en que sólo Dios podía dar la ley, de manera que esta última aparecería como concesión divina, se manifestó a la vez que se hubo entronizado el pensamiento reflexivo y teosófico. **Dios no hacía la ley pero la daba. No sorprende, por tanto, la familiaridad del Antiguo Testamento con esta única concepción, como puede verse a través de terminología tan apropiada. El Señor dijo a Moisés: *Ascende ad me in montem... daboque tibi tabulas lapídeas et legem.*** Estas palabras a través de las cuales se otorga la ley, constituyen una muestra excelente de la subyacente concepción descendente del gobierno y del derecho. Indicaba que aquellos a quienes se otorgaba la ley no tomaban parte en su formulación ni en la fijación de su contenido, sino que eran meros beneficiarios. Dentro de la constitución romana encontramos, en efecto, un ejemplo igualmente ilustrativo de este hecho. Durante la época republicana, los términos que se usaban eran *legem ferre*, o su derivado, *legislatio*, los cuales se aplicaban en la constitución a las leyes formuladas por aquellos cualificados para tomar parte en la elaboración del derecho. Por tanto, estrictamente hablando, el término *legislatio* solo se concibe en relación con la concepción ascendente del gobierno y del derecho. Sin, embargo, paralelamente, los romanos también tuvieron conocimiento de una *legislatio*, es decir, de aquel proceso por medio del cual se imponían las leyes a las simples *municipae* y *coloniae*. Estos estatutos que se imponían a las comunidades eran *leges datae*, se otorgaban a, y no eran hechas por, las comunidades. La terminología romana de *leges datae* y *leges latae*, refleja claramente la distinción entre las concepciones ascendentes y descendentes de gobierno. Con la decadencia y desaparición de la concepción ascendente y el auge y monopolio concomitantes de su contrapartida descendente durante la época del bajo Imperio, las terminologías conservaron vigencia: la legislación de Justiniano utilizaba la terminología característica de la tesis descendente de *legem condere* o *legem*, o *constitutiones ponere*, *legem constituere*, y otros semejantes. **El empleo de estos términos conduce inevitablemente a la consideración de la *voluntas principis* como causa material de la ley.** [letra negrita añadida] ULLMANN, Walter: Principios de gobierno y política en la edad media. Trad. Graciela Soriano. Madrid: Alianza, 1985. p. 127

a reglas: el hábito del legislador todavía no le sienta bien. A la sociedad medieval, que ya ha recuperado una intensa dimensión sapiencial, solo le queda un recurso, el de acudir a la ciencia, a la ciencia jurídica.”<sup>1227</sup>

Para quedar claro, el argumento, por lo tanto, es que la fuerza de la contribución medieval, además de la creación del estatuto científico en torno a lo jurídico, desde la “unidad antigua”, está en el hecho de que toca al sentido de civilización jurídica o iusfilosófica desde la concordia del Verbo de Dios y verbo del hombre o, a lo mejor, regla de Dios y regla de hombre.<sup>1228</sup>

En consecuencia, el sentido de Humanidad está desde el interior de esta concordia, donde el supremo sentido de Justicia (doble) se pone tanto como orden (mundo) como ordenamiento (vida) y como concierto y comunicación de orden y ordenamiento (unidad).

No obstante, no se trata de una Justicia regalada por dios, donde al hombre se le hace cargo “lo justo” y la naturaleza de la “cosa justa” desde el enunciado de los hechos. ¡Absolutamente! la clave de bóveda medieval es que la Justicia es un estadio absoluto de la coherencia de ambos mundos, donde el aspecto de intermedio es la naturaleza humana, como principio de todas las cosas divinas y profanas.

De hecho, se toca a una naturaleza humana concertada tanto desde lo sobrenatural hacia lo moral, así que es una dimensión espiritual por detrás de todas las cosas mundanas, es el reino del espíritu santo, luego, es lo que se nombra dignidad del hombre o dignidad humana. Así decirlo, la unidad en torno a lo jurídico, desde el punto de vista metafísico, se hace a través de la dignidad humana, principio de civilización jurídica o, en bajo otros términos, la altura y tamaño del

---

<sup>1227</sup> GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 46

<sup>1228</sup> “la vivencia de la ley natural en el cristianismo primitivo. a) la importancia del cristianismo en la moral y en el derecho natural... Su importancia es, por encima de todo, práctica; sin la profunda vivencia de una doctrina que de modo más o menos incidental aparecen en los Padres y escritores eclesiásticos de los primeros siglos, el influjo de éstos sobre la sociedad pagana no hubiese sido mayor que la de tantos escritores de la antigüedad... el mensaje contenido en la Sagrada Escritura y en la Tradición (los cristianos eran y son discípulos de Cristo e hijos de la Iglesia), el cristianismo asumió el contenido de la ley natural, obrando una profunda moralización de la sociedad e influyendo decisivamente en la conformación de la legislación civil al derecho natural. Ciertamente que esta vivencia se presenta como observancia de la moral evangélica, pero en la medida en que ésta incluya la ley natural, es también cumplimiento de la ley natural. Los cristianos, al extender su doctrina por el Imperio Romano, extendieron a la vez la guarda de los preceptos morales y de la Justicia natural; y dentro de eso, la idea de que la sociedad y la legislación debían organizarse de acuerdo con ellos. El respeto y la obediencia a la ley de Dios, por los individuos y por la sociedad políticamente organizada, llevaba a una moralización de las costumbres individuales y sociales, al tiempo que a reforzar la consideración de que el derecho positivo debe fundarse en la ley natural.” SANCHO IZQUIERDO, Miguel; HERVADA, Javier: Compendio de derecho natural. Parte General. Introducción. Historia: desde los orígenes a la Baja Edad Media. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1980. p. 136

ordenamiento jurídico del Medioevo y, luego, sus varias formas de expresión y entendimiento.<sup>1229</sup>

De acuerdo con esta orden de ideas, se pone esencial la labor de la «patrística» o el pensamiento de los «santos padres», padres occidentales y padres orientales.<sup>1230</sup> La lucha de la patrística para absorber la antigua Filosofía del Derecho según sus paragonos cristianos, hizo con que la idea de Derecho Natural sufriera nueva interpretación, distinta, obviamente, de la literatura de la filosofía pagana griega, cuyo tema es que ha sido la Grecia que ha creado la razón humana, porque es, desde ahí, que el hombre se aporta sujeto que piensa sobre su propia manera de pensar.<sup>1231</sup>

Ocurre que el Medioevo está concentrado en convertir en sistema, conocimiento y método, el sentido de Unidad romano que, se presentaba algunos rasgos de

---

<sup>1229</sup> “el mensaje del *Evangelio* cristiano se reduce, en un análisis dogmatizante, a la proclamación de **la posibilidad original que tiene el hombre de auténtica existencia. Sus afirmaciones no pretenden informar ni ofrecer una especie de cosmovisión. En este sentido ni son históricas ni cosmológicas.** En forma positiva: las afirmaciones de la narrativa evangélica por medio de las cuales se transmite la proclamación pretenden incitar a la acción: en un sentido concreto y sensibilizado el oyente es alentado e inducido a tomar posesión de sí mismo en la raíz de su existencia, y a vivir de acuerdo con esto.” Acá se queda el justificante, aunque anticipado, de la apropiación terminológica sobre la «persona referenciada digna según lo existente». [letra negrita añadida] RICHARD, Robert L.: Teología de la secularización. Trad. Luis Martín Donaire. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969. p. 119

<sup>1230</sup> “Desde muy pronto, es verdad, se puso aquí de manifiesto una diferencia entre la Iglesia Occidental y Oriental: en la Oriental, solo esporádicamente, se concibieron el Derecho y el Estado como medios contra el pecado. Ni Bizancio ni la Iglesia zarista han conocido un Derecho natural relativo: se acepta la propiedad, pero no se la defiende como imperativo divino, y el Derecho de familia o el Derecho político no tienen rango alguno respecto al estado monacal o a las comunidades monásticas. En los padres de la Iglesia Oriental influyó menos el estoicismo romano con sus vinculaciones al Derecho natural que el antiguo estoicismo con su vago Estado universal. Pero, sobre todo, se mantuvo y se idealizó la acentuada lejanía de Cristo respecto el Derecho, su actitud negativa frente a todo tribunal (Lucas, 12, 13-15). Todo lo cual iba a tener como consecuencia práctica que en Bizancio, ni, más tarde, en el zarismo papal de Rusia pudiera darse una tensión respecto el Estado. La oposición de izquierdas, basada en el *Evangelio*, se limitó en Rusia, como también en Occidente, a ciertas sectas, pero también la que pudiera llamarse oposición de derechas, en el sentido de las luchas entre imperio y papado o del jesuitismo, faltan allí completamente. **Y es que allí faltaba también la inserción del Derecho y del Estado en un plan divino de salvación, como lo encontramos en Occidente y, de modo más acabado, en Santo Tomás de Aquino. Solo aquí hay un derecho natural relativo: lo mismo que en la Iglesia oriental, también en la occidental es tenido el Estado como consecuencia del pecado, pero aquí además, como orden del estado del pecado,** y justamente por ello, justificado, a la vez, como autoridad.” [letra negrita añadida] BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 28

<sup>1231</sup> “Grecia creó la razón humana. Entre los orientales el que «sabe» es depositario de secretos divinos; el sacerdote, profeta, mago, taumaturgo (ouvré); el pensador, es decir, el que hace profesión de pensar por sí mismo, que señala con su nombre hasta las ideas que recoge, porque la calidad de su instrumento intelectual le da autoridad e inspira confianza, es una novedad. Y este ideal del pensador griego «el amor desinteresado del orden eterno de las cosas» (Milhaud) o «la necesidad de explicar lógicamente» (Lalande) no lo habíamos hallado antes del florecimiento de la civilización griega.” ROBIN, León: El pensamiento griego y los orígenes del pensamiento científico. Trad. Joaquín Xirau Palau. Barcelona: Cervantes, 1926. p. IX-X

dogmatización y científicidad a través de la teoría y práctica jurídicas cotidianas.<sup>1232</sup> Dicho de otro modo, no basta el discurso del misterio del mundo y de la vida sólo por las vías de la fe o de la creencia en la naturaleza racional del hombre, hace falta un catálogo de doctrinas, asignaturas y disciplinas, además de cátedras, que reproducen las enseñanzas de modo que, el manejo de sus principios, reglas y normas, sostenga bajo concordia el sentido de Orden y ordenamiento sobre el hombre y humanidad en torno a lo jurídico.

En resumen, la efectividad del derecho ante lo político solicitaba la fundación desde un poder que reverberase coherencia entre lo profano y lo divino, es decir, el sentido propio de humanidad en que se pudiese arreglar los múltiples ordenamientos jurídicos en torno el Orden jurídico y político: la obediencia civil exige conocimiento universal, es decir, «una lengua que todos pueden leer y hablar».<sup>1233</sup>

---

<sup>1232</sup> “Precisamente uno de los primeros hechos de la historia del derecho que la tradición nos ha transmitido es la diferencia entre juristas y profanos, tan notoria que los primeros terminaron por hacerse indispensables al pueblo porque el derecho había llegado a ser una ciencia llena de misterios. Para la crítica histórica este hecho entra en la categoría de la fábula, pero hubiera sido más justa preguntándose cómo nació esta fábula y si no contenía una parte de verdad. Esta narración legendaria nos revela unas de las evoluciones más importantes de la historia del derecho: **el tránsito de la idea del derecho a la reflexión sobre él**, o sea, la jurisprudencia, y nos indica la época inmediatamente después de la ley de las XII Tablas, y el violento choque que significó para el pueblo la ruptura entre derecho popular y derecho de los juristas. Según Pomponius, en esa época el conocimiento, interpretación y acciones de la ley, estaban en manos de los pontífices. Todos los años era designado un individuo de su colegio para administrar la Justicia... Aun cuando los pontífices hubieran huido de la tendencia de las castas sacerdotales antiguas a conservar en secreto su ciencia, una corporación que retenía el saber y la erudición como un monopolio, formada de patricios reclutados para siempre entre los más insignes, **tenía como resultado que la ciencia del derecho se concretase cada vez más en sus miembros**. Es cierto que las leyes eran visibles para todos, que las audiencias eran públicas y en ellas podía el pueblo conocer el curso del procedimiento y las fórmulas de las acciones, pero esto no le bastaba para conocer la teoría de la aplicación de dichas fórmulas, ni descubrir su sentido. **Además, lo decisivo, entre los usos populares y las leyes, había el derecho científico o *jus civile* del que el pontífice era único dueño. Por otra parte, el conocimiento de la práctica de casos anteriores, los precedentes, no podía ser retenido por la memoria popular, mientras que el colegio fijaba ese recuerdo por escrito y se transmitía de una a otra generación exclusivamente entre los individuos del colegio.**” [letra negrita añadida] JHERING, Rudolf von: Abreviatura del espíritu del derecho romano. Trad. Fernando Vela. Buenos Aires: Revista de Occidente, 1947. p. 252-254

<sup>1233</sup> “**Si nos situamos en la época en que la plebe adquirió importancia e ingresó en el cuerpo político, y se compara el derecho de esta época con el derecho primitivo, desde luego se observan grandes cambios. El principal y más evidente es que ahora el derecho es público y conocido de todos. Ya no es ese canto sagrado y misterioso. Ya no es ese canto sagrado y misterioso que se entonaba de edad en edad con piadoso respecto, que sólo los sacerdotes escribían y sólo los hombres de las familias religiosas podía conocer. El derecho ha salido de los rituales y de los libros sacerdotales; ha perdido su religioso misterio; es una lengua que todos pueden leer y hablar.** Todavía se manifiesta en los códigos algo más grave. La naturaleza y los principios de la ley ya no son los mismos que en el período precedente. La ley era antes un dictado de la religión, considerándose como una revelación hecha por los dioses a los antepasados al divino fundador, a los reyes sagrados, a los magistrados sacerdotes. Al contrario, en los códigos nuevos ya no habla el legislador en nombre de los dioses; los decenviros de Roma han recibido su poder del pueblo; es el pueblo también quien ha investido a Solón con el derecho de redactar leyes. **El legislador ya no representa, pues, la tradición religiosa; sino la voluntad popular. En lo sucesivo, la ley tiene por principio el interés de los hombres, y por fundamento el asentimiento del mayor número. De aquí dos consecuencias:**

Por evidente, el derecho común no surge por el fortalecimiento de la Iglesia ante el Estado. Este expediente es efecto no causa. Lo que pasa es que la dimensión iusfilosófica romana, el sentido de derecho estaba en lo político, no obstante éste no poseía finalidad universal constituida en torno de humanidad, sino que sólo a través de agregaciones de hombres aislados por la fuerza de sus costumbres, a pesar del efecto negociador en torno a la ley natural y el concierto de lo justo<sup>1234</sup>, además de que los actos y hechos en torno a lo político engendraba universalidad en el sentido de agregar los diversos pueblos bajo la noción de Civilización romana.

Sin duda, el discurso sobre lo natural y su tricotomía legal no son suficientes para engendrar la Unidad sobre lo político.<sup>1235</sup> Si lo político se apoya en lo jurídico, éste debe fundarse más allá de la dimensión de lo particular (hombres), pero sin la pérdida de la dicha universalidad (humanidad), en realidad, su finalidad primera y última (Civilización).

En resumen, si la ley es expresión máxima de esta Unidad exotérica, hace falta elaborar la dogmática de la ley como realidad esotérica y, luego, poner a salvación el elemento que haga la comunicación entre éstas.

De acuerdo con el análisis de la propedéutica de la filosofía del hombre paradójica, o sea, bajo el punto de vista metafísico sobre lo jurídico o la relación

---

Primera, **la ley ya no se presenta como una fórmula inmutable e indiscutible**. Al convertirse en obra humana, se reconoce sujeta al cambio. Las Doce Tablas lo dicen: "Lo que los sufragios del pueblo han ordenado en último lugar, esto es la ley." Entre todos los textos que nos quedan de ese código, no hay ninguno más importante que éste ni que mejor determine el carácter de la revolución que produjo en el derecho. La ley no es una tradición santa, *mos*; es un mero texto, *lex*, y como la ha hecho la voluntad de los hombres, la misma voluntad puede cambiarla. La otra consecuencia es ésta: **la ley que antes era una parte de la religión y, por consecuencia, el patrimonio de las familias sagradas, fue en adelante propiedad común de todos los ciudadanos**. El plebeyo pudo invocarla y obrar en Justicia. El patricio de Roma, más tenaz o más astuto que el eupátrida de Atenas, intentó, a lo sumo, sustraer a la muchedumbre las fórmulas del procedimiento; pero estas fórmulas no tardaron en divulgarse." [letra negrita añadida] FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis: La ciudad antigua. Trad. Carlos Á. Martín. Barcelona: Iberia, 1979. p. 392-393

<sup>1234</sup> "Conviene que el que ha de darse al estudio del Derecho, conozca en primer lugar de dónde viene la palabra *ius*. Llamase así de *justitia*, pues, como lo define elegantemente Celso, **el Derecho es del arte de lo bueno y de lo justo**. Por cuya razón se nos llama sacerdotes, ya que cultivamos la Justicia y profesamos el conocimiento de lo bueno y lo justo, separando lo justo de lo injusto, discerniendo lo lícito de lo ilícito, deseando hacer buenos a los hombres, no sólo por la amenaza de las penas, sino también por la invitación de los premios, buscando con ansia, si no me equivoco, la filosofía verdadera, no la aparente." [letra negrita añadida] HERNÁNDEZ-TEJERO, Francisco Jorge: Textos jurídicos latinos. Madrid: Universidad de Madrid, Sección de Publicaciones e Intercambio, 1966. [Digesto, 1,1,1, pr.1] p.7

<sup>1235</sup> "(...) la *unidad*... i) *unifica* las diversas fuentes del derecho (derecho Justiniano, derecho canónico y derechos locales); ii) constituye un objeto *único* (o común) de todo el discurso jurídico europeo; iv) estos métodos y estilos fueron forjados por una enseñanza del derecho que era idéntica para toda Europa; y; v) fueron a su vez divulgados por una literatura escrita de una lengua que en aquel momento era *universal*, el latín." HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 73

filosofía y derecho, el factor propulsor del reconocimiento de prácticas jurídicas que se concertaban semejantes y universales, hacia el punto de exigir por sí mismas un catálogo científico, ha sido el enflaquecimiento de la unidad piramidal ciceroniana-romana respecto al apartado del universo de perspectiva, lo cual se trata de la finalidad de engendrar un sentido propio de humanidad, a través de la disposición natural de cada hombre que, se concreta a través del derecho común (*jus gentium*) o derecho de las gentes.<sup>1236</sup>

Por lo tanto, lo que pasa es que la particularidad de esta dimensión, desde el punto de vista de la jurisprudencia<sup>1237</sup>, era agregar una serie de costumbres y

---

<sup>1236</sup> “El derecho natural apareció en los juristas romanos, primeramente como el derecho común de todas las naciones o *gentes* aplicable a los extranjeros.... Los romanos no extendieron el derecho propio de la ciudad-Estado de Roma a los habitantes del Imperio hasta épocas muy tardías (principios del s. III). El derecho propio (*ius proprium*) de la ciudad de Roma, el *ius civile*, regía tan sólo para los ciudadanos romanos en sus relaciones entre sí. Al mismo tiempo, Roma respetó el derecho propio de cada ciudad o pueblo para los ciudadanos de ellas dentro de sus respectivos territorios. Quedaba un tercer género de relaciones: aquellas que, en Roma, se producían entre quienes no eran ciudadanos romanos o entre quienes lo eran y quienes no lo eran. Para tales relaciones no estaba establecido ningún derecho propio, ni el que el pueblo romano estableció para sí, ni el establecido por otros pueblos. Para llenar este vacío, los juristas acudieron a aquellas reglas que, por proceder de la razón natural, se estimaban comunes a todos los hombres y a todos los pueblos; es decir, se acudió a aquellas reglas y soluciones que — por responder al sentido jurídico común de todos los pueblos o naciones — eran universales e iguales (comunes) a todas las gentes: el derecho común, el derecho de gentes o derecho natural. De este modo, el derecho natural se entendió como un derecho vigente, una parte del derecho vivo, cotidianamente a todos los aspectos de las relaciones entre particulares (*ius privativum* o derecho privado).” HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 75-76

<sup>1237</sup> La jurisprudencia suele ser tratada por los padres Medievales como el saber jurídico oriundo de la secularización de los valores del dicho cristianismo positivo, así que sacan, desde ahí, un hilo conductor o el propio objeto iusfilosófico que consiste en la revelación del hecho de que “(...) **los juristas no limitan su trabajo de técnica al derecho en formación, cuya última etapa es el derecho en formación, cuya última etapa es el derecho legislado; la ejercitan también sobre éste. Hay una Ciencia del derecho positivo, del *jus conditum*, consistente en organizarlo y ordenarlo con arreglo a ciertas categorías lógicas (...)** Lo que hay es que el profesionalista del derecho (juez, abogado, etc.), igual que los profesionales de otras funciones sociales, olvidan a menudo su posición y la desnaturalizan... Cambian lo subordinado en principal, y lo que no es sino el instante último de un proceso transitorio, en realidad sustantiva, total e inmovible... Los gramáticos y literatos, profesionales de un idioma... en nombre de un endurecido purismo y de un sistemático y estrecho casticismo, niegan legitimidad a las voces y giros, más o menos nuevos, que el pueblo usa, sin otra razón que por que no constan en el diccionario... Lo muerto desaloja a lo vivo y le usurpa el sitio. Los valores y las funciones se invierten. También de una manera análoga a ésta con que se porta el que podríamos denominar sacerdocio de la lengua, se conducen los sacerdotes de las religiones. Los cuales se arrogan el conocimiento, el dominio y la dirección monopolizadores de éstas, considerando a los fieles como un *caput mortuum*... Pues cosa semejante acontece con los juristas. Olvidando a menudo que el creador verdadero del derecho es el pueblo mismo, para cuyo servicio justamente nacen las leyes y están puestos los órganos de su cumplimiento; y olvidando igualmente que las leyes son las que deben modificarse al compás que lo exijan las concepciones y las necesidades colectivas, hacen del derecho legislado una especie de fetiche (como el diccionario del gramático y el credo o culto sacerdotal), con valor sustantivo, respetable por sí propio, no por lo que sirve, y lo convierten en expresión y medida única de la Justicia. No ponen el derecho legislado a disposición de la vida social, señora de él; sino que se empeñan en que la vida social quede enteramente entregada a la merced del derecho legislado, y que lo esté por tiempo indefinido, resolviendo siempre e indiscutiblemente los conflictos entre ambos a favor del primero... Por eso, repito, se halla tan extendido entre las gentes el odio a los legistas, o

tradiciones iusfilosóficas particulares y privadas de cada idiosincrasia y cultural que no aspiraba universalidad, tampoco hacia concordia jurisprudencial entre las otras dos dimensiones.<sup>1238</sup>

Completamente de acuerdo, el sentido de lo justo, sin embargo fundado en la recta razón, aspira conformarse a un sentido de naturaleza que no pasa de un evento “sobrehumano”, un concierto retórico para justificar leyes y decisiones pretorias, pero sin la seguridad de una fuente primaria de poder que diese la “homogeneidad” mínima para la organización de los diferentes desde el interior de un mismo destino y designio.

En líneas generales, la práctica jurídica, a través de la jurisprudencia, era efectiva y eficaz. Pero no tendría un estatuto serio que se le sostuviese como estatuto desde la “recta razón” apoyada en la “naturaleza humana”. Para así decirlo, faltaba validez, faltaba ordenamiento o, según la terminología de la propedéutica en cuestión, era inexorable que el sentido de Humanidad se concertase universal, suficientemente para que de una dimensión de perspectiva, se basase valor: fundación y fundamento de la filosofía y del derecho desde Humanidad que toca a cierta definición de hombre y viceversa, desde las Escrituras

---

más bien a los leguleyos.” [letra negrita añadida] DORADO MONTERO, Pedro: El derecho y sus sacerdotes. Madrid: Imprenta de la Revista de Legislación, 1909. p. 40-43

<sup>1238</sup> “Alguna historiografía, como se ve, se opone a una historia de los modelos de acción — sean éticos, jurídicos o, en general, culturales (si es que estas distinciones tienen sentido) — y blande como arma lo que podríamos denominar los «condicionalismos prácticos», las «situaciones concretas», las «condiciones objetivas» o la «fuerza de las cosas». Cualquiera de estas expresiones pretende hacer referencia a circunstancias «objetivas», «forzosas», que se imponen o condicionan la valoración y libre decisión de los sujetos: sus intereses objetivos, una lógica forzosa de la realidad, una manera de actuar o de reaccionar espoleada por un contexto concreto... **reaccionar contra varias formas de un mecanismo objetivista que tiende a explicar la acción humana a partir de un juego de determinaciones puramente externas, tanto si son la necesidad fisiológica, las leyes de mercado o los ritmos de los precios como las curvas de natalidad o las estructuras de producción.** Por el contrario, insistimos en que las prácticas de las que se ocupa la historia son humanas, de algunas forma derivadas de actos de cognición, de afectividad, de evaluación y de volición. En cualquiera de estos niveles de actividad mental presupuesta por la acción se presentan inevitables momentos en los que hay que escoger, en los que los agentes construyen versiones del mundo exterior, las evalúan, optan entre formas alternativas de reacción, se imagina los resultados y anticipan las consecuencias futuras. Todas estas operaciones pertenecen a la esfera del mundo inferior. Son operaciones irreductiblemente intelectuales que se basen en representaciones elaboradas por el agente, eventualmente a partir de estímulos (de muy variada naturaleza) que se reciben del exterior. Éstos son representados por mecanismos puramente intelectuales que se construyen mediante utensilios mentales a modo de parrillas de aprehensión y clasificación, sistemas de valores, procesos de inferencia, baterías de ejemplos, modelos típicos de acción, etc.” [letra negrita añadida] HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 53



que se revelan Verbo (lo sobrenatural) y, ahora, también verbo (lo sobrehumano, lo natural y lo moral).<sup>1239</sup>

A pesar de los esfuerzos, curioso es que entre los siglos XV y XVI no se redactan tratados de filosofía jurídica, aunque la constitución de esta como «disciplina autónoma» ya se creía dibujado desde pasado siglo, a través del precedente «Derecho Natural», más tarde difundida en los medios académicos durante el siglo XVIII, es decir, Derecho Natural y Filosofía del Derecho se ponen sinónimos. A saber, “éste es aquel derecho que no hemos aprendido, leído, ni oído, sino que hemos tomado, percibido y sacado de la misma naturaleza en el cual hemos sido enseñados, sino criados, no instruidos, sino imbuidos.”<sup>1240</sup>

En la oportunidad, sobre el esfuerzo de la cátedra, en España, importante citación histórica se refiere a la «escuela española», la cual, debido la repercusión en Salamanca, es también nombrada «escuela salmantina», o consideradas sus difusión, «escuela castellana».<sup>1241</sup>

---

<sup>1239</sup> “El concepto bíblico de la divinidad tiene también su lado determinista, sin el cual, al fin y al cabo, no se hubiera podido consolidar el pensamiento de la predestinación. La predeterminación del destino se ha configurado con la imagen de un libro especial, que Dios muestra a Adán tras la creación y que describe de antemano el total contenido del mundo al cabo de generaciones y generaciones, de modo que el fin y la salvación no podrán llegar sin que se haya ejecutado cada cosa prescrita: «El Rey, el Mesías, no llegará antes de que hayan sido creadas todas las almas cuya creación haya sido decidida en la mente divina, y éstas son las almas mencionadas en el libro de Adán». Y dado que el plan cósmico escrito en las tablas celestes sólo puede ser *cumplido* mediante los acontecimientos anotados en la Torá, es evidente la fusión de la Torá con dicho plan. Para los textos rabínicos, la Torá se ha convertido en aquel propio plan preexistente. Las dos cosas, plan y cumplimiento, en un Libro.” WEBER, Max: Trabajos sobre sociología de la religión. Trad. José Alma. Madrid: Taurus, 1983. p. 89. Véase, aún, BLUMENBERG, Hans: La legibilidad del mundo. Trad. Pedro Madrigal Devesa. Barcelona: Paidós, 2000. p. 29 y 30.

<sup>1240</sup> CICERON, Marco Tulio: Tres discursos jurídicos. Trad. José María Royo Arpón. Madrid: Marcial Pons, 2004. “Discurso en defensa de Annon Milón”, p. 47

<sup>1241</sup> Los primeros contactos de algunos españoles con el humanismo coinciden con sus primigenias manifestaciones italianas, en la corte pontificia de Avignon, en los Concilios de Constanza (1414-18), de Basilea (1431) y Florencia (1438-45). El Cardenal Albornoz fundó en 1364 el Colegio de San Clemente de Bolonia, a donde acudieron numerosos españoles. Figura central de esta época es Don Alonso García de Cartagena y el burgalés Alfonso de La Torre. El siglo XVIII la difusión del espíritu ilustrado en España se produjo a partir de un núcleo minoritario de nobles y aristócratas que a menudo habían estudiado en el extranjero o vivido fuera de España y así trajeron aires de la necesidad de innovación cultural. En 1712 se creó la Biblioteca Nacional, en 1714 la Real Academia de la Lengua, en 1734 la Real Academia de Medicina, en 1734 la Real Academia de Historia y en 1752 la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando. Los juristas, por su vez, no sólo participan de este movimiento, sino instauraron la Ciencia del Derecho Natural, bajo el tratamiento de la corriente racionalista o iusnaturalismo moderno, según el perfeccionismo del pensamiento de Hugo Grocio. En el siglo XVIII, la acogida del Derecho Natural como disciplina académica fue desigual en las distintas Universidades del Reino. Hubo aquellos que la rechazaron, como Gregorio Mayans y Siscar, Joaquín Marín y Mendoza, primer titular de una cátedra universitaria. De todas formas la teoría del Derecho Natural en España en el siglo XVIII, trató de rescatar las ideas de un iusnaturalismo teonómico, aunque abierto a las novedades de los autores modernos a punto de rechazarlos en el sentido en que se opone al significado y contenido que dio el pensamiento jurídico moderno el Derecho Natural, lo que es percibido con GREGORIO MAYANS y SISCAR y su discípulo Joaquín Marín y Mendoza. CORTS GRAU, José: Los juristas clásicos españoles. Madrid: Editora Nacional, 1948. p. 46-51

A tenor, el calado filosófico es sistematizar el pensamiento jurídico y, conjuntamente, sacramentar una literatura jurídica propia, según el desarrollo del método subjetivo de cada autor. Francisco de Vitoria, Luis de Molina<sup>1242</sup> y Francisco Suárez<sup>1243</sup> son los principales representantes.

En esencia, sobre el «método» y «estatuto» iusfilosóficos, la escuela salmantina compagina, como objeto de sus indagaciones, tanto problemas prácticos de la sociedad como la justificación cristiana de los principios del derecho que se aplica a tales problemas.

De todos modos, vale decir que es sobresaliente es, en el siglo XIII y el XVII, no por acaso, la influencia del tomista, pensamiento este que recogido por Francisco de Vitoria, durante los siglos XVI y XVII, se ha permitido eternizar, desde Salamanca, las principales lecciones sobre la comprensión en torno de los derechos de la persona. La aplicación de principios teológicos como instrumento de trato de peticiones religiosas, morales, jurídicas y políticas (Iglesia *versus* Estado, Derecho de gentes, conquista de la América, etc.) de una manera muy particular, ha permitido recogerla como ruptura con la escolástica medieval tradicional, pues que se trata de una preocupación más «existencialista» respecto la función del

---

<sup>1242</sup> “Luis de Molina es el primero gran teólogo jesuita. Con el espíritu ignaciano interviene en la polémica antedicha (libertad humana-auxilio divino), intentando afirmar a Dios, sin negarle el hombre; la inteligencia, sin negarle la voluntad; la esencia sin dejar de afirmar el individuo; la metafísica sin sacrificar la historia. Todo este conjunto de problemas se mueven al trasfondo de su obra. Esta, sin embargo, sólo contiene en primer término y en apretado silogismo, una solución genial a la cuestión teológica. Para ello, Molina parte del principio clásico de la dependencia de la causa segunda respecto a la primera. Esta subordinación... no impide que Dios se adapte a la voluntad humana respetando su voluntad en cuanto al ejercicio y especificación del acto. Dios y la voluntad humana son causas parciales del acto libre como dos que mueven una nave son causas parciales de su movimiento. Con ello no se rebaja el poder de Dios, puesto que Dios se adapta a la cooperación de la voluntad por propia decisión, por abundancia de perfección para respetar en cierta manera la peculiaridad de la acción humana. Dios es superior al hombre, pero en el orden al acto libre la voluntad, «es en cierta manera la raíz primera. (...) La libertad no da a la gracia su fuerza, pero sí pone la condición necesaria para que ésta tenga verdadera razón de eficacia en orden a su fin. Con ello se ligaba otra vez lo que separó el mundo moderno: eternidad y tiempo.” GÓMEZ ARBOLEYA, Enrique: Francisco Suárez (1548-1617). Granada: Universidad de Granada, Cátedra Suárez, 1946. p. 54-55

<sup>1243</sup> “(...) **el hombre en su esencia supera el grado de ser de los animales irracionales, de lo contrario el hombre sería esencialmente irracional. Quien conceda esto, él mismo está confesando ser irracional y, por lo mismo, no es digno de crédito. El hombre, por tanto, es esencialmente superior al animal. Y esto le viene del alma y de la forma: desde el punto de vista de la materia todos los seres son iguales. Luego el alma que constituye al hombre en su ser de hombre tiene una esencia y un rango superior al de las almas de los animales. Esa alma no puede ser otra que el principio racional.** (...) Segunda prueba tomada de la experiencia: Tenemos la experiencia de ser nosotros los que entendemos. Mi intelección es una acción vital mía, como lo es el acto de ver, etc. Luego el principio de esa intelección es una verdadera forma, es mi alma. El antecedente es evidente por experiencia. (...) Una misma y única alma es en el hombre principio de entendimiento, sentir y vegetar.” [letra negrita añadida] SUÁREZ, Francisco: De anima. 1. v. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, Seminario Xavier Zubiri, 1978. p. 251-253; p. 319-323

«derecho», sin embargo no se abandona la preocupación con el método y orden como ordenamiento.<sup>1244</sup>

En esta coyuntura, lo que se nota, incluso desde esta escuela, es que el Medioevo tiene como proposición la comprensión de la relación filosofía y derecho desde el Derecho Natural, pero un iusnaturalismo que se expresa en el derecho vigente y, aún, como un tema sobre la arte de expresar el derecho, que es la arte de los juristas, respecto al quehacer propiamente dicho: aplicación e interpretación del derecho según el arte del reparto justo.

Dicho de otro modo, esta Escuela es fruto de la escolástica. Por lo tanto no escapa del influjo cristiano, aunque se considere que la influencia de las ideas patrísticas no provocaran una transformación radical del Derecho positivo, sino una lenta influencia, especialmente, en la dimensión filosófica del Derecho, que acabó derecho romano cristianizado, lo cual tuvo especial repercusión en el siglo XVI.

Para ilustrar, en el seno de la consolidación del derecho canónico es importante citar la contribución<sup>1245</sup>, a finales del siglo IX, de Gregorio VII, el papa y obispo, Ivo.<sup>1246</sup> Lo que se torna evidente, desde este episodio, es el hecho de que el

---

<sup>1244</sup> Desde este suceso, lo novedoso es que método y orden son tomadas en función de problemas reales: “entre la plenitud relativa del siglo XIII y la época que vamos a estudiar, mudase el panorama: tensión creciente entre intelectualismo y voluntarismo, sutilezas subjetivistas, rupturas entre el Pontificado y el Imperio, cismas, escisiones de la cristianidad que ya no cicatrizan, secularización paulatina del saber, antropocentrismo, nueva concepción del Estado, descubrimientos geográficos que desorbitan de pronto el mundo y renuevan urgentes la problemática internacional (...) la Escolástica española no podrá en modo alguno ser mera reedición, añadido de comentarios, sino renovación plena del pensamiento cristiano medieval, con agudo sentido histórico, ahincando allí donde el momento religioso, filosófico o político lo reclama.” CORTS GRAU, José: Los juristas clásicos españoles. Madrid: Editora Nacional, 1948. p. 8.

<sup>1245</sup> “(...) Está claro que, aunque las disposiciones de los concilios, la ciencia jurídica canonística y los pronunciamientos judiciales siguen desempeñando un papel importante, ya es el pontífice — *vicarius Christi*, guía supremo que tiene en sus manos todo poder en la Iglesia en cuanto sucesor de Pedro — quien ocupa un lugar central; y es prueba de ello, precisamente, la proliferación masiva de las «**decretales**». Sin embargo, dicha proliferación demuestra también que el derecho canónico desdeña a las reglas generales y abstractas y prefiere en cambio el caso concreto, con todo su aparejo de circunstancias relacionadas. Su «**pastoralidad**», pues, lo lleva a ser un derecho de índole puramente causuística. Desde este momento y hasta el *Codex iuris canonici* de 1917, el derecho de la Iglesia romana aparecerá sobre todo como **ius decretalium**, derecho hecho por decretales, y así será denominado.” [letra negrita añadida] GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 55

<sup>1246</sup> Grossi bien retracta esta situación: “(...) A finales del siglo IX, en esa época dominada por la poderosa personalidad centralizadora del papa Gregorio VII, hay que recordar especialmente la obra de un prelado francés, Ivo, obispo de Chartres, que consigue dar una ordenación resolutive al derecho canónico, sin forzamientos, sino interpretando puntualmente sus peculiaridades intrínsecas. Ivo reconoce las diversidades y las contradicciones que se han acumulado en los siglos (*discordantiae*), pero identifica en el material jurídico dos niveles que provocan una dicotomía imprescindible, porque está relacionada con la naturaleza pastoral del derecho canónico: el nivel alto del derecho divino (*ius divinum*), que tiene su fuente en Dios mismo, que está compuesto por pocas reglas esenciales (por ejemplo: no matarás) y que es perpetuo y universal, es decir inmutable, pues es *necesario* para toda criatura humana en el camino hacia la salvación; y el nivel más bajo del derecho humano (*ius humanum*), cuyas fuentes son la jerarquías sagradas, los juristas, las costumbres, que

fortalecimiento de la Iglesia católica, no se hace por cuenta del cristianismo, aunque se lo detenga como mística, más allá de religión o teología.<sup>1247</sup> Al revés, la fuerza eclesiástica se enmarca por la conformación de la autoridad responsable por la unificación del abanico de fuentes de derechos dispares, en un único postulado. A saber, el hombre es imagen de Dios, así que, a través de su inteligencia, aporta en sí mismo, el destino y designio de elaborar su universo antrópico, de acuerdo con las reglas de lo divino conformadas a las reglas de lo humano y viceversa: nace la Civilización iusfilosófica.

En otras palabras, conforme el diagrama inicial de la apertura de este apartado, la unidad ciceroniana se convierte objeto de sacralización según la tarea canónica, lo que no significa que antes no se trataba del juego entre lo secular y lo sagrado. La construcción de la validez en el reino de la efectividad romana significa transformar los derechos de las gentes en derecho común, cuyo legado aporta vigencia hasta hoy, en huella y herencia, sobre todo a través del fenómeno de la Unión europea<sup>1248</sup> y el derecho (dicho) europeo.

---

constituye la mayoría de las reglas canónicas y que es sólo *útil* para la salvación, y que precisamente por ser sólo útil debe ajustarse a la fragilidad humana, teniendo en cuenta cuidadosamente la diversidad de los lugares, de los tiempos, de las circunstancias y de las motivaciones de los actos. De la ordenación iviana salía un derecho no compacto, más bien formado por un sutil estrato superior muy rígido y por un amplio estrato inferior marcado por su flexibilidad; que debía ser elástico para que pudiera responder a todas las diferentes circunstancias en que el hombre peregrino en la tierra se había hallado, y que únicamente en su flexibilidad hallaba la posibilidad de ser *ecuo*. Este derecho estaba, obviamente, en las manos del que aplicaba de forma general, sobre todo del juez, quien, a partir de la valoración concreta de una situación específica, podía usar el rigor de la moderación, llegando incluso a la no aplicación si el caso lo requería desde el punto de vista pastoral (es lo que los canonistas llaman *relaxatio legis*). Ivo no había inventado nada, simplemente había aplicado un principio general y perenne del ordenamiento jurídico de la Iglesia, la *aequitas canonica*, que impone que se considere el fiel *individualmente*: sus actos particulares y las circunstancias de dichos actos de forma que el derecho canónico se identifique con su íntima índole pastoral. Por eso la dicotomía señalada a finales del siglo XI por el obispo de Chartres no conoce el desgaste del tiempo y puede ser considerada como válida aún hoy para la comprensión del derecho de la Iglesia Católica. En el plano histórico-jurídico añadiremos una conclusión relevante: la elasticidad del derecho canónico humano es como una levadura para la totalidad de la experiencia jurídica medieval condicionada por la Iglesia romana y su mensaje jurídico.” GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 38-39

<sup>1247</sup> Sobre el cristianismo como «metafísica», más allá de la acepción «suprahistórica», lo que aquí no se trata de la noción hegeliana de «encarnación religiosa», se tiene que “(...) La apertura de ánimo, que posibilita en general el discurso racional, no se basa, sin embargo, en el propio discurso racional, sino en la *religio*, en la vinculación de los hombres con sus congéneres.” Pero «congéneres» en sentido de sinónimo de interacción de la Tierra, para así decirlo, «planeta-humanidad», «planeta-cristico». HELLER, Ágnes: Crítica de la Ilustración: las antinomias morales de la razón. Trad. Gustau Muñoz y José Ignacio López Soria. Barcelona: Ediciones Península, 1984. p. 8

<sup>1248</sup> El fenómeno jurídico «Unión Europea» es apuntado fuente del derecho dicho «europeo», desde el «Tratado de Roma» de 1957, parcialmente superado por el de «Maastricht» de 1992 y Amsterdam de 1997. Fenómeno jurídico porque se cree una constitución precaria en el sentido de que puede sobrevivir a desaparecer, convertirse en otro modelo o, hasta mismo, consolidarse de golpe. La experiencia jurídica en torno la relación «derecho» y «europa» es enmarcada no sólo por una cuestión de «unidad *versus* diversidad», entrecortada por el contenido o estructura «nacional y supranacional». Alemania, Francia e Inglaterra, por ejemplo, expresan desarrollos

A propósito del derecho común como origen del derecho europeo, debe llevarse en cuenta que Europa no es una realidad unívoca tampoco se puede definir bajo una semántica unívoca, así que si se la encara es más por esfuerzo político y jurídico respecto a una herencia histórica.

Por ende, si hay en torno a ella una materialidad y espiritualidad que se la apunta homogénea en términos identitarios y culturales desde un espacio territorial y geográfico determinado, es más por huella de la labor medieval y moderna, que un concierto de objetivos entre pueblos en torno a un objeto predeterminado. No obstante, ellos siempre están presentes, es decir, la artificialidad política y jurídica es siempre merma retórica histórica. Si se retoma el tema inicial de este apartado, por la continuidad o discontinuidad del Medioevo en vista de la aportación del cristianismo, se puede subrayar que la presunta discontinuidad que la toma iusfilosófica respecto a este fenómeno manifiesta. En verdad, se trata del pretexto o el proposición para, a final, entenderse con lucidez el fenómeno Europa y europeo, además de la propia Unión Europea. En resumen, “el derecho está escrito en los pies de los hombres es — tal como decíamos unas líneas más arriba — una dimensión de la vida cotidiana, está escrito en la concreción de los hechos de la vida antes que en las leyes, los tratados internacionales, las obras científicas.”<sup>1249</sup>

Desde este orden de ideas, si hubo algo verdaderamente novedoso en el discurso de la secularización, ya empezado en el Medioevo, sin duda ha sido la consagración del «europeo» como un ícono identitario por encima de las existencias culturales y antropológicas.<sup>1250</sup>

Dicho de otro modo, se ha logrado la conversión del factor humanidad en valor, además de mera perspectiva. lo que ha resultado es que el camino político y jurídico, en este caso, no son cosas que se han fijado en simultaneidad, aunque, en verdad, este problema siga como unos de los importantes interrogantes sobre la

---

jurídicos llenos tanto de rupturas como de continuidades. En el siglo XIX se empezó a arreglar un sistema de ordenamiento jurídico de raíces «comunitaria» por encima de las tradicionales raíces dotales. Véase: HILAIRE, Jean: *La vie du droit: coutumes et droit écrit*. Paris: PUF, 1994. p. 44

<sup>1249</sup> GROSSI, Paulo: *Europa y el derecho*. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 17

<sup>1250</sup> “A lo largo de la Edad Media, el sustantivo Europa tiene un contenido exclusivamente geográfico. Es con el Humanismo, con Enea Silvio Piccolomini, con Erasmo de Rotterdam, cuando el término asume el significado de conjunto de valores espirituales y culturales, dando inicio a una veta de reflexiones que más tarde alcanzará su plenitud en el esbozo de una auténtica «république littéraire» bosquejado por Voltaire. En cambio, es con Maquiavelo cuando se inaugura el diseño de una Europa tierra de libertades políticas opuesta a un Asia dominada por el despotismo, diseño que tendrá un alcance y un desarrollo muy peculiares en el siglo XVIII en el diagnóstico de un príncipe culto como Federico de Prusia y en las agudas percepciones de Maquiavel.” GROSSI, Paulo: *Europa y el derecho*. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 13-14

ruptura o, hasta mismo, evidenciación, de que Europa y europeo no ofrece una relación necesaria e incondicional de «género y especie» tampoco representa una Civilización «europea», sin más, excepto por el recogido de una historiografía que comprende esta desde la tensión de la «universalidad y particularidad», de fragmentos políticas y jurídicas por ánimo natural y imposición transnacional por aspiración política, jurídica y económica.

En rigor, se ocurrió que la incorporación de la Península Ibérica en el mundo romano produzco la dependencia de esta a un único poder político, el de Roma, y por supuesto, la herencia de todo el legado de los juristas romanos, cuya herencia, en el Medievo<sup>1251</sup>, ha resultado en el *Corpus Iuris Civilis*, de Justiniano lo cual, a propósito de recopilar el derecho romano, fue una herramienta para elaborar la noción de «proceso jurídico».

Más aún de la enseñanza jurídica, desde entonces se da apertura a la noción de «doctrina» y «cátedra» de derecho, sin tocar el trabajo del «Derecho Común» que es un trabajo del «Derecho de las gentes» o «Derecho Internacional», lo que incluye en hodierno, el «Derecho Comunitario».<sup>1252</sup>

---

<sup>1251</sup> “En los siglos de transición entre la Antigüedad tardía y la Edad Media, aproximadamente desde finales del siglo IV al siglo VI, por una concatenación de guerras, epidemias, carestias, se produce una enorme crisis demográfica y, por consiguiente, un cambio decisivo en el paisaje social y agrícola. Al disminuir grandemente la población y, en consecuencia, la superficie de los cultivos, la supervivencia se hace cada vez más difícil, y la naturaleza retoma su aspecto de realidad no dominada e indomable y se agiganta en la psicología colectiva; una civilización *antropocéntrica* fundada de manera optimista en la capacidad del hombre de someter las cosas, se viene sustituyendo por una actitud pesimista que desconfía de esa capacidad y que se centra en la primacía de la realidad... **el antropocentrismo de la civilización clásica se sustituye por un claro reicentrismo, la centralidad de la res, de la cosa, de ese conjunto de cosas que es el cosmos.** Dicha actitud se convierte en psicología colectiva, que afecta tanto al último de los indigentes como a quien ostenta el poder. Éste será el primero en sentirse condicionado por la naturaleza, entendida como un conjunto de reglas primordiales que es necesario respetar, un conjunto de reglas que deberá regir la vida cotidiana de la comunidad humana.” [letra negrita añadida] GROSSI, Paulo: *Europa y el derecho*. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 20

<sup>1252</sup> “(...) el *Corpus Juris* del Sacratísimo Emperador Justiniano. El derecho romano era para ellos la verdad de la Justicia, la *ratio scripta*, y su alegación en un **proceso ante un tribunal cuyos jueces supieran latín** determinaba normalmente la sentencia. Las opiniones de los jurisprudentes romanos valían como lo que hoy llamaríamos **derecho vigente**. Imerio y sus discípulos siguieron la forma de **enseñanza normal** en aquel momento. Aparte de las *disputaciones*, que eran cuestiones controvertidas que el maestro proponía para que los alumnos argumentaran de acuerdo con los textos, tenían lugar las *lectiones*, que eran explicaciones que hacía el profesor sobre algún texto señalado del *Corpus Juris*, compendiando conceptos de procedencia topográfica diversa. Los argumentos de profesores y alumnos partían desde el texto escrito sobre el que aprendían. En un primer momento trataron de comprender el derecho de Roma, y para ello hicieron glosas en los mismos manuscritos; a este primer momento lo conocemos como el de los Glosadores, y culminó con la obra de Accursio, un jurista que redactó un conjunto de glosas que fueron conocidas como la *Glossa ordinaria* o, simplemente, la *Glossa*... Más tarde, hacia finales del siglo XIII, los juristas plantearon cuestiones prácticas a propósito de los textos romanos, y ésta es la etapa que conocemos como las de los Comentadores del *Corpus Juris*. Lo cierto es que entre unos y otros crearon un derecho nuevo, que fue llamado **Derecho Común**. Este derecho culminó en el siglo XIV con Bartolo de Sassoferrato y Baldo de Ubaldis.” [letra negrita añadida] CARPINTERO, Francisco: *La ley natural: historia de un concepto controvertido*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2008. p. 37

En fórmula, desde ahí, la distinción entre «derecho público» y «privado» de Ulpiano, así como la presencia de la división tripartida del derecho privado en «*ius naturale, ius gentium e ius civile*» se filtran a través de acuerdo con la formación de los elementos de cultura cristiana, tal cual, la asociación del Derecho Natural como la ley escrita en los «corazones de los hombres» según San Pablo, así que no hace falta cualquier revelación Divina o sobrenatural» para engendrar «qué es y a qué sirve el derecho natural.

Por ende, el argumento es que la retirada de dios del derecho natural, no se es expediente moderno, sino que medieval. Es decir, en el Medievo es que dios es supuestamente sacado de la interpretación del derecho natural, y, luego, del ordenamiento jurídico, tal cual aportación dicha moderna: derecho natural es norma eterna e inmutable acerca del bien y del mal: derecho natural y derecho de gentes es producto de las *naturalis ratio*.

En otro sentido, bajo los preceptos de la «filosofía del hombre paradójica», es el propio embate entre *imago dei versus copula mundi* bajo el intento de contestar «qué es el hombre» a través de «cómo se da el derecho».

A continuación, Ulpiano definió el Derecho Natural como el que la naturaleza ha dado a todos los animales, abarcando pues, sus preceptos tanto al mundo animal como al mundo humano. El Derecho de gentes, por lo contrario, era según él, el Derecho observado por todos los pueblos, es decir, un Derecho propio de los hombres en sus relaciones recíprocas. A Ulpiano se le debe también la definición de la Justicia como «la constante y perpetua voluntad de dar a cada cual su derecho». En resumen, a esta obra pertenece tres apartados: el «*Codex*», el «*Digesto*» y la «*Instituta*», los cuales fueron objeto de trabajo de exégesis por los medievales. «el *Codex*» y el «*Digesto*» han sido divididos por «párrafos», porque se llaman «*leges*», a causa del contenido.

En realidad, la «*Instituta*» ha sido destinada para la docencia del derecho. La exégesis se producía a través de la determinación jurídica de cada palabra, a través de una interpretación directa y particular, de acuerdo con la máxima de Francesco Accursio «*Jurisprudentia sola scientia habet cauta et finem*» («Jurisprudencia es una arte que en sí mismo tiene principio y fin»). Desde ahí, las contradicciones y confusiones en torno al «*jus naturale*» presentes en este «*Corpus juris*» eran llevadas hasta en sentido común de la época de la recepción, que era aquella de rasgos nombrados «medievos», siglos XIII y XIV, aunque los retóricos y gramáticos juristas creían fieles al cuerpo de textos originales.

Respecto a los antecedentes de esta labor, resulta en las primeras huellas sobre el Positivismo Jurídico. A través de los glosadores<sup>1253</sup>, siglo XII hasta el siglo XIV, cuyo precursor fue el filósofo Irnerio de la Universidad de Pisa con la recuperación del *Digesto* de Justiniano, la fuerza del método y de la exégesis como tarea de la Filosofía del Derecho se impone: el método es la intercalación de letras en el texto y en los márgenes de sus páginas anotaban y desarrollaban sus comentarios.

Vale decir que la interpretación del derecho romano fue lo más cercano a la letra, pues no contaban con una preparación histórica y además tenían dificultad gramatical. Para ellos, la base fundamental de la «Argumentación Jurídica» era la ley pero también se podía hacer uso de las razones, como son los argumentos de convivencia, de oportunidad, Justicia o lógica, pues era una forma de crear el derecho.

Para abreviar, la escuela de postglosadores orientó su actividad a las necesidades de su sociedad y de esta forma fue adaptando el derecho Romano de acuerdo a la época. Una de las aportaciones importantes de esta escuela es la creación de las ramas del derecho internacional privado, La *Teoría de las Corporaciones*, La *Teoría General del derecho penal* y del *Procedimiento Penal*. “El Derecho romano medieval sorprende siempre a los historiadores. Era un sistema jurídico europeo occidental, pero basado en una compilación hecha alrededor de seis siglos antes en un imperio extranjero. Justiniano, *Instituta*, *Digesto*, *Código* y *Novelas* pertenecían al mundo clásico que era completamente diferente del feudal y agrario de la Europa del año 1100 d. C.; y el *Digesto*, la mayor fuente de inspiración, era obra de autores paganos.

Desde este marco, el Imperio romano, donde el *Corpus* se originó, era solamente un recuerdo entre los emergentes Estados nacionales del siglo XII. Y, más todavía, la compilación de Justiniano, que atrajo tan apasionada atención, no tuvo en absoluto ninguna fuerza de ley en el Occidente. Nunca había sido promulgada allí ni por un antiguo Emperador del Oriente romano ni por un Rey Emperador romano-germánico medieval (lo que solamente cambió con la *Rezeption* alemana de alrededor del año 1500).

---

<sup>1253</sup> “La tradición de los llamados «glosadores» a la primera gran escuela que se originó en Bolonia entre los siglos XI y XII, y ha llamado «comentaristas» a esa escuela más madura y culturalmente más equipada que en los siglos XIV y XV florece en Italia y Europa, pero quede claro que si es correcto hablar de «glosas» y de «comentarios» porque siempre estos maestros se propusieron como *intérpretes* del *Corpus* justiniano, su interpretación fue creativa y creadora de ese nuevo derecho, típico de un momento altamente sapiencial, que solemos llamar *ius commune*, «derecho común».” GROSSI, Paulo: *Europa y el derecho*. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 51



Desde un punto de vista iusfilosófico, el *Corpus* tenía en la Europa del siglo XII la misma fuerza de obligar que puede tener hoy las tablillas de arcilla asirias con su escritura cuneiforme. Y sin embargo el gran libro y la amplia superestructura de lecciones y tratados construidos sobre él adquirió autoridad por sí mismo y se convirtió en la piedra angular del Derecho civil moderno, que, junto, con el Derecho común inglés, domina nuestro propio mundo.<sup>1254</sup> De modo general, en la Edad Media y los primeros tiempos de la Edad Moderna, es decir, antes de la formación del concepto de «nación», los pueblos europeos solían vivir bajo el «derecho consuetudinario» local y, lo que se tenía respecto en torno a la idea de «reglas cosmopolitas» era el Derecho Canónico, cuyo resumen era el «*Decálogo*» y el «*Evangelio*», además del Derecho neo-Romano de las Universidades, nombrado «*ius commune*»<sup>1255</sup> o derecho común escrito.

Con este fin, si antaño era impensable la constitución de un escenario como la «Unión Europea», fincada en contenidos supranacionales, luego, en aquél tiempo, podría afirmarse igualmente impensable la constitución de una carta de derechos fundados en la «nación» o «soberanía estatal».

Resulta que la lógica anterior a la consolidación de las naciones es que el derecho era una herramienta de privilegios tanto para contemplar los reyes cuanto para facilitar el gobierno de sus reinos según sus albedríos, lo que cambiaría tan pronto la actividad comercial y el tema de negociaciones comerciales se fomentaba.

A modo de ejemplo, respecto a Inglaterra, el «derecho común inglés» de carácter continental, lo cual, en realidad, se trababa del ordenamiento feudal

---

<sup>1254</sup> CAEBEGENM, R. C. van: Pasado y futuro del derecho europeo: dos milenios de unidad y diversidad. Trad. Luis Díez-Picazo. Madrid: Thomson Civitas Ediciones, 2003. p. 27-28

<sup>1255</sup> "***ius commune***. Un **derecho producido por los juristas**, por los que conocen el derecho, jueces, notarios, abogados, pero sobre todo científicos y maestros, maestros que enseñaban en las universidades de toda Europa pero que, muy sumidos en la carnalidad de la experiencia jurídica, no dudaban en ejercer de consejeros de los ostentadores del poder, asesores de las partes litigantes y la notaria. Un derecho que nacia del diálogo complejo que ellos establecían simultáneamente con los hechos de la vida presentes y con las reglas romanas fijadas en los textos antiguos. (...) ***ius commune***. Un **derecho coral**, la voz de toda una comunidad de juristas que no conoce fronteras y que nos ofrece como la voz de una clase de técnicos comprometidos en la construcción de un gran edificio, ese derecho sin Estado que sigue siendo el derecho de la Edad Media tardía... ***ius commune***. Un **derecho sin fronteras... como lo es de la ciencia que siempre alimenta en sí mismo una vocación por lo universal y que tiene repulsión hacia las barreras políticas artificiosas. Lo cual queda demostrado por aquella extraordinaria circulación de docentes y discentes, peregrinos de cultura itinerantes de una a otra sede universitaria, ciudadanos todos de esa republica sapiencial en la que nadie se puede sentir extranjero. Un derecho que realiza la unidad jurídica europea, un derecho con proyección universal, la única legítima para la ciencia.**" [letra negrita añadida] GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 51-52

gestionado por el tribunal del Rey Enrique II<sup>1256</sup>, es lo más uniforme, en términos de haber seguido un hito de conducción continua, si comparado con el alemán y el francés, pues que se basa en un «derecho común intertemporal» desarrollado en el correr de los siglos. “La mayor parte de los libros de texto ingleses comienzan con una lista de casos y una lista de estatutos que arrancan de varios siglos atrás sin ningún corte visible.”<sup>1257</sup>

En el derecho inglés se toma en serio que la creencia de que los jueces son los «creadores del derecho» y, luego, son los más grandes responsables sobre el desarrollo jurídico, a pesar de los legisladores. Al principio del «pensamiento jurídico inglés» se atrapa el principio de «*stare decisis*»<sup>1258</sup>, así que el juez tiene la libertad de convicción respecto a no aceptar o hasta declarar equivocada, una sentencia proferida por otro tribunal, sobre el trato del mismo «caso concreto» que tiene como objeto de sentencia. Tan fuertes es el influjo de este principio, en verdad, cimiento del «*common law*» inglés que «derecho común» y «equidad» es erguida a tope en este caso. Si en el «*civil law*», la equidad se hace por excepción, en casos de laguna legal, al revés, en el «*common law*» es ella manejada por regla

---

<sup>1256</sup> “El Derecho feudal había sido importado a Inglaterra por los conquistadores normandos desde el continente donde se encontraba desarrollado desde los días de Carlomagno en adelante. El Derecho administrado por los tribunales de Enrique II fue un Derecho anglo-normando, compartido por el Ducado de Normandía y el Reino de Inglaterra, y formó la base jurídica de la riqueza territorial de la clase nobiliaria que gobernaba a ambos lados del Canal bajo su común Rey-Duque. Los feudos eran instituciones similares en Inglaterra y Normandía y los breves reales ingleses tenían su exacto contrapunto en los breves del Ducado normando, pues *brevia* era su común nombre latino. Además, Enrique II, que fue el padre del Derecho común inglés y que tuvo interés personal en los problemas jurídicos, era un príncipe francés que pertenecía a la antigua dinastía provincial de los condes de Anjou y gobernaba una parte de Francia (Anjou, Normandía y Aquitania), mayor que la poseída por el mismo Rey de Francia. Su «imperio» era un conglomerado de estados nacionales y provinciales y sólo cuando después de la «pérdida de Normandía», que pasó a manos de Francia en 1204, el reino y el ducado siguieron caminos separados, el originario Derecho anglo-normando se transformó en puramente inglés y fue el que continuó el trabajo de Enrique II, mientras Normandía caía bajo la influencia del Derecho romano, como había ocurrido en otras partes de Francia. Pueden citarse aquí las autorizadas palabras de MAITLAND: «El Derecho que prevaleció en Inglaterra en el final del siglo XII, especialmente en el campo del Derecho privado, era en algún sentido muy francés. Es un Derecho pensado por hombres que hablaban en francés, muchos de ellos de raza francesa, si bien algunos habían empezado ya a pensarse a sí mismos como ingleses. En algunos aspectos es muy similar al que prevaleció en Francia. [Cambridge University Library, Add. Ms. 6986, f. 124, citado por J. HUDSON: «Maitland and Anglo-Norman law», 28 en J. HUDSON (ed.): *The history of English law. Centenary essays on «Pollock and Maitland»*. (Oxford, 1996, *Proceedings of the British Academy*, 89)].” CAEBEGENM, R. C. van: Pasado y futuro del derecho europeo: dos milenios de unidad y diversidad. Trad. Luis Díez-Picazo. Madrid: Thomson Civitas Ediciones, 2003. p. 12-13

<sup>1257</sup> CAEBEGENM, R. C. van: Pasado y futuro del derecho europeo: dos milenios de unidad y diversidad. Trad. Luis Díez-Picazo. Madrid: Thomson Civitas Ediciones, 2003. p. 21. Véase, también, HOLDSWORTH, William Searle: A history of english law. 16 v. London: Methuen: Sweet and Maxwell, 1936-1966.

<sup>1258</sup> Véase: BERMAN, Harold Joseph: La formación de la tradición jurídica de Occidente. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. 674 p.

y según la «conciencia» del juez, que, por obvio, no es sinónimo de «arbitrio», sino «discrecionalidad».

Más aún, si legislar no es la principal tarea que promueve el desarrollo y cambio jurídicos, por supuesto, la codificación ha sido evitada por el derecho inglés, tal cual se tiene en el «*civil law*»: “los tribunales del derecho común y los tribunales de la cancillería<sup>1259</sup>, la vieja distinción ha sobrevivido hasta nuestros días en la División de la Cancillería y en división del Banco de la Reina del Tribunal Supremo. Y para sorpresa de todos la jurisdicción de la Cámara de los Lores en las apelaciones sobrevivió a la Ley de Organización Judicial y a la creación del Tribunal de Apelación, de manera que Inglaterra tiene dos tribunales de Apelación, uno sobre otro, y no un tribunal de apelación, con un tribunal de casación encima como un jurista continental podría esperar.”<sup>1260</sup>

De todas formas esta clasificación de Inglaterra como más homogénea, se comparada con Francia y Alemania, respecto a su recorrido histórico, es decir, más volcado al sistema jurídico da especie «Estado-nación» que «supranacional» no es absoluto, por claro. La razón de esta argumentación, en anticipación, es que la cuestión en torno al «derecho europeo» es la condición «europeo» como unidad que resguarda un mosaico de tradiciones, lenguas, culturas y, por justificantes

---

<sup>1259</sup> “Enrique transformó el sistema de administración pública de Inglaterra y Normandía aumentando enormemente las funciones y los poderes de los departamentos gubernamentales centrales, profesionales y permanentes. De ellos, los más importantes fueron la tesorería (*exchequer*) que administraba los impuestos y las finanzas, el tribunal superior (court of common pleas), que hacía Justicia, y la **cancillería**, que dirigía y coordinaba el trabajo de los otros departamentos. Esto era muy similar a lo que el rey Rogerio II había hecho en Sicilia pocos decenios antes, que a su vez era similar a lo que el papado había hecho en Roma, probablemente en la secuela de la primera cruzada (1095). (...) **La importancia crucial de la cancillería** en el desarrollo del Estado — en Inglaterra como en cualquier otro lugar de Europa — se debió a la combinación de experiencia profesional con una dirección y coordinación generales de los asuntos de gobierno. La cancillería operaba por medio de un conjunto de expertos que, en palabras de Strayer, “desarrollaron y conservaron las rutinas administrativas regulares y fórmulas coherentes, cuidadosamente redactadas, para sus cartas”. En ese sentido, el gobierno se burocratizó”. Sin embargo, — esto no ha sido lo bastante subrayado —, **la misión de este secretariado** era salva al gobierno de un estrecho departamentalismo. Ninguna de las nuevas oficinas de gobierno, ni siquiera la judicatura, quedaría libre de actuar a su capricho sin el control de un superdepartamento, el gobierno mismo, actuando por medio de su secretariado. (...) **El naciente concepto de Estado dependió de la existencia de un agencia como la cancillería** que definiría la administración pública, los asuntos del gobierno, como algo menos que la política en conjunto (representada por la persona del monarca) y como algo más que el agregado de oficinas gubernamentales en particular. Por consiguiente, una agencia que tendría suficiente agudeza para comprender la política general y responder a ella y, al mismo tiempo, suficiente experiencia para controlar los diversos departamentos especializados. Voltemos a encontrar aquí un ejemplo de la dialéctica escolástica de acción. La cancillería papal, como ha dicho Strayer, “estaba mucho más adelantada, y hasta cierto punto sirvió como no le iba muy a la zaga ... En el siglo XIII casi todo gobierno europeo contaba con una cancillería suficiente.” [letra negrita añadida] BERMAN, Harold Joseph: La formación de la tradición jurídica de Occidente. Trad. Mónica Utrilla de Neira. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. p. 464-466

<sup>1260</sup> CAEBEGENM, R. C. van: Pasado y futuro del derecho europeo: dos milenios de unidad y diversidad. Trad. Luis Díez-Picazo. Madrid: Thomson Civitas Ediciones, 2003. p. 23

diversas, la petición por una mínima «cohesión» que, no es necesariamente, por lo tanto, «unificación» sino que armonización.<sup>1261</sup>

Sobre Francia se da relieve al Código Civil de 1804. Éste es una mezcla de preceptos del derecho germánico y el derecho consuetudinario feudal.<sup>1262</sup> Este es ícono de la ruptura con el siglo pasado a la Revolución, antes se tenía cierto que la herencia y la tradición consuetudinaria respecto «lo jurídico» y «lo moral» era el derecho «bueno». Se trata del mundialmente conocido «Código napoleónico» que, aquél tiempo, ha derogado el dicho «derecho antiguo» e instaurado el «nuevo», lo que ha conllevado a la división histórica entre «antiguo derecho prerrevolucionario» y «nuevo derecho napoleónico». Entre ambos hubo un derecho «intermedio» que ha tardado quince años.

Desde ahí, la enseñanza de las Universidades francesas se establecieron desde los «códigos». En cuanto a Alemania, el marco relevante es la adopción en torno a 1500 de bases romanísticas, cuyo diploma ícono es el Código Civil alemán de 1900.<sup>1263</sup>

---

<sup>1261</sup> R. C. Caenegem apunta que “el Derecho común no es el único sistema jurídico conocido y seguido en Inglaterra. Por supuesto, los tribunales eclesiásticos ingleses aplicaban el Derecho canónico de la Iglesia latina, aunque en la Iglesia de Inglaterra, como en muchas otras, se observaran variaciones consuetudinarias. La vieja controversia entre el Obispo William Stubbs, medievalista de Oxford, y Frederic William Maitland, historiador del Derecho de Cambridge, se decantó desde hace mucho tiempo a favor de este último que rechazó la tesis de Stubbs de que la Inglaterra medieval hubiera aplicado su propio Derecho eclesiástico nacional. Más bien, el Tribunal de la Cancillería, que se originó en el siglo XIV y aplicó el Derecho común, sino que produjo su propia equidad, que, con el paso del tiempo, llegó a ser un cuerpo jurídico diferente y siguió sus propias reglas de procedimiento, que estaban más cerca del modelo romano-canónico que del modelo del Derecho común. Y también el Tribunal de Almirantazgo siguió su propio curso y aplicó el *ius commune* europeo, como algo natural porque sus asuntos se relacionaban con la navegación internacional en los mares abiertos. Además, el Derecho romano y el Derecho canónico se enseñaban en Oxford y Cambridge donde los futuros diplomáticos y obispos se entrenaban en el *ius commune*, de manera que el Derecho común mismo no fue inmune a la influencia justiniana.” CAEBEGENM, R. C. van: Pasado y futuro del derecho europeo: dos milenios de unidad y diversidad. Trad. Luis Díez-Picazo. Madrid: Thomson Civitas Ediciones, 2003. p. 31-32

<sup>1262</sup> “Los francos y los demás pueblos germánicos que invadieron la Galia y se establecieron en las viejas tierras romanas, especialmente en el norte, llevaban consigo su Derecho consuetudinario. Su más famoso monumento es la Ley Sállica, cuya más antigua versión procede de principios del siglo VI. Al mismo tiempo que abandonaron sus dioses tribales por la cristianidad y, en una gran medida, su lengua por el latín y el protofrancés, mantuvieron sus antiguas leyes. Como consecuencia de ello, las dos terceras partes del norte de Francia vivieron durante siglos, no con el Derecho romano como en la antigua Galia, sino con un Derecho consuetudinario germánico, y sólo en la tercera parte, en el sur del reino, sobrevivió, en una u otra forma, el antiguo Derecho. Estas son partes de Francia que subsistieron hasta el Código civil, son conocidas respectivamente como *pays de droit coutunier* y *pays de droit écrit*, pues el Derecho romano estaba escrito y recogido en libros. Hacia el final de la Edad Media, la monarquía ordenó que las viejas costumbres regionales y locales se pusieran por escrito y se publicaran como Derecho y de esta forma tales normas sobrevivieron al impacto del Derecho romano y marcaron profundamente el Código Civil mismo.” CAEBEGENM, R. C. van: Pasado y futuro del derecho europeo: dos milenios de unidad y diversidad. Trad. Luis Díez-Picazo. Madrid: Thomson Civitas Ediciones, 2003. p. 13-14

<sup>1263</sup> “Si las costumbres germánicas habían sobrevivido tan fuertemente en el norte de la Galia, deberían haber prevalecido totalmente en Alemania, esto es, en los países situados en el este del Rin y el norte del Danubio,

De todas formas, el preámbulo del Tratado de la Unión Europea, también nombrado Tratado de Maastricht, objetiva “salvar una nueva etapa en el proceso de integración emprendido con la constitución de las Comunidades Europeas”, así decirlo, significa el intento de integrar la fragmentación de los pueblos dichos europeos, desde un marco civilizacional que se abrigado bajo los expedientes políticos e internacionales.

La condición de marco civilizacional se debe, de todas formas, a causa de que se sobrepasa la senda económica y política hacia un nuevo proyecto humanista, a partir de novedoso establecimiento de herramientas y maniobras jurídicas e institucionales, tales, como ejemplo, la introducción del euro, como criterio monetario común y de sistemas de cooperación intergubernamental, como la Política Exterior y de Seguridad Común (PESC) y la Cooperación en Asuntos de Interior y de Justicia (CAJI).

Por consecuencia, si la fuente metafísica en torno de Europa se establece en la antigüedad greco-romana, si la fundación de esta estirpe de la humanidad, se concierta a través del cristianismo, como «valor, perspectiva y expectativa», lo que es la fuente epistemológica, la expresión absoluta ontológica de «europeo», pendiente de elaboración y experiencia, se germina ahí, con el permanente y constante largo paso cultural y espiritual en torno al eje «qué es europeo».

La tesis es que el intento de unidad política no coaduna con la unidad cultural y espiritual<sup>1264</sup>, lo que el recorrido de los acontecimientos históricos y filosóficos

---

que habían quedado fuera del Imperio romano. En otras palabras, de acuerdo con las reglas de la lógica, el Derecho civil alemán debiera haber sido germánico, al igual que el Derecho civil francés debiera haber sido romano, pues Francia pertenecía al mundo latino y estaba situada en un antiguo suelo romano. Mas la historia no siempre — ni incluso usualmente — sigue los dictados de la lógica y tiene sus propios caminos transversales. Por extraño que pueda parecer es un hecho incontrovertible que el *Bürgerliches Gesetzbuch* está profundamente marcado por el Derecho romano aunque su lengua sea el alemán y su público ciudadanos alemanes. Este sorprendente estado de cosas sólo puede explicarse por el peculiar curso de la historia política alemana. Nos referimos, por supuesto, a la consciente decisión tomada al final del siglo XV de «recibir» el Derecho romano erudito de las Universidades medievales como Derecho nacional de Alemania y abandonar la multitud de costumbres locales y regionales que existía; trascendental paso conocido como *Rezeption*.” CAEBEGENM, R. C. van: Pasado y futuro del derecho europeo: dos milenios de unidad y diversidad. Trad. Luis Díez-Picazo. Madrid: Thomson Civitas Ediciones, 2003. p. 14-15

<sup>1264</sup> “(...) la idea la Unidad Europea fue preconizada por múltiples pensadores a lo largo de los siglos, entre los que cabe algunos nombres relevante como Pierre Dubois, Emeric Crucé, Willian Penn, Leibniz, el Abad de Saint Pierre, Kant, Saint Simon, Proudhon, Coudenhove-Kalergi o Monnet, entre otros. Pero lo cierto es que esa unidad cultural nunca encontró su homólogo en el plano político y, por ello, la unidad política fue siempre más un deseo de literatos, filósofos, políticos, juristas y demás pensadores, que una realidad en las relaciones entre los Estados europeos, tal y como muestran la ausencia de integración o de verdadera cooperación del sistema de equilibrio o del concierto europeo.” UGARTE, E. Salomé Ciscal de; LIESA, Carlos R. Fernández Liesa; GONZÁLEZ, Carlos Moreiro: Descripción, análisis y comentarios al Tratado de la Unión Europea. Madrid: MCGRAW-HILL/INTERAMERICANA DE ESPAÑA S.A., 1993. p. 1-2

siempre ha averiguado, así que si hay dificultad política respecto la integración europea, no se trata de un problema sobre mecanismos de jerarquía, armonización y comunicación entre gobiernos y pueblos, sino que a la propia esencialidad presente en «ser europeo».

De todos modos, lo que se da relieve es que el más grande problema sobre el tema de validez, legitimidad e identidad del modo europeo, se matiza a través de la responsabilidad de la toma en serio de «ser europeo». Este no es camino o método o punto de llegada de la dicha «Unión europea», sino que su trasfondo, su filosofía primera y última.

En análogo, la fuente ontológica es el marco civilizacional lo cual se reconoce, a final, aunque no tan transparente, que la fundación del europeo no viene a cargo de fuentes jurídicas tal cual, tampoco de fundamentos racionales de jurisdicción de esta situación a través de valoración de un territorio o de príncipes o otros actores, sino que se acerca «Civilización» europea que más que construida, tiene el venidero de elaborarse auténtica, más allá de una cuestión integradora, la cual aunque importante, aparta el verdadero sentido de la cosmología o ontología del acto, es decir, la consagración del «ser europeo».

A lo sumo la clave de bóveda se queda, si es posible la «unión europea», más allá de la «Unión europea», lo que pasa por muchos expedientes de cambios y actualizaciones, sobre todo en la clase ontológica, así decirlo, urge romper con la razón doble, si se desea, de hecho, reformar las ideas en acción, historia y pensamiento.

En otras palabras, a pesar de lo que se enseña es que el «*ius naturale*» era más de origen helénico», así que el embate entre la tradición jurídico-positiva de Roma y la filosófica de Grecia, se ha puesto en torno a un carácter más propiamente filosófico, así que aparte «*ius gentim*» era como una concreción del *ius naturale*, es decir, el patrimonio de los distintos pueblos entramado a través de la experiencia jurídica del pueblo romano a medida que se relacionaba con otros pueblos,<sup>1265</sup> se ha puesto evidente que “frente a la simplicidad primitiva del hombre que vivía *secundum naturam*, el derecho de gentes ha introducido las instituciones jurídicas propias de la sociedad actual en sus circunstancias reales, y el pensamiento utópico ha cedido el paso a las necesidades que constituyen la mayor parte de la vida práctica humana. Es preciso aludir a la naturaleza de este raciocinio jurídico o

---

<sup>1265</sup> PUY MUÑOZ, Francisco: La historia de la filosofía jurídica española. Santiago de Compostela: Fundación Alfredo Brañas, 1998. p. 87.

práctico siempre que no confundamos práctico con pragmático. Porque la *praxis* - de donde deriva el adjetivo práctico - es un concepto que designa la forma de comportarse de un ser de acuerdo con su naturaleza, por lo que es una noción ante todo biológica. En aquella mentalidad, la *praxis* sería el arte de saber desarrollar nuestra humanidad (...).<sup>1266</sup>

Por evidente, la invención moderna de que el Derecho Natural discurre junto al derecho positivo, así que él está en la entraña del derecho positivo, aunque no se lo haga remisión inmediata, se oriunda del hecho de estos dos elementos del derecho romano, tal cual interpretado por la exégesis del discurso secular moderno sobre el Medievo. En síntesis, el Derecho Natural significa la posesión de la libertad de todos los hombres, o sea, «*jus*», así que el «derecho de las gentes» es la creación e institucionalización del poder político con el objeto de menoscabar esta libertad humana.

En rigor, las leyes aportan como su principal el objeto que toda sociedad se tenga bien acoplada ante choques y crisis de todo orden. Dicho de otro modo, el problema es que la «Unión Europea» es un fenómeno jurídico supranacional, así que los ordenamientos jurídicos de cada país que de ella hace parte son mantenidos incólumes. Los tribunales europeos de Justicia, la Comisión Europea, el Parlamento Europeo y el bloque de «derechos europeos» no alteran los «derechos nacionales» sino que compagina con ellos esta escala de europea. «Escala europea» porque, en realidad, se trata de un hecho reciente hacia el grado de unificación jurídica, así que se obtendría, efectivamente, el «derecho europeo» tal cual, sin embargo la cuestión de «unificación jurídica» no sea elemento novedoso en el recorrido jurídico sobre «Europa».<sup>1267</sup>

---

<sup>1266</sup> CARPINTERO, Francisco: La ley natural: historia de un concepto controvertido. Madrid: Ediciones Encuentro, 2008. p. 46-47

<sup>1267</sup> “(...) después de Roma lo intentaron las nuevas monarquías surgidas en la Baja Edad Media que trataban de imponerse sobre los particularismos locales en primer lugar, y más tarde sobre los restos del feudalismo como mecanismo político para homogeneizar las poblaciones sujetas a su soberanía e incluso como muestra de su poder imponiendo su derecho por la fuerza de las armas; a partir del Renacimiento el humanismo jurídico aportando nuevas ideas sobre el estudio y valor del derecho y especialmente una vez iniciados los primeros estudios críticos sobre el *Corpus iuris* justiniano, mas el iusnaturalismo racionalista de los siglos XVII y XVIII, volvieron a desvelar las ventajas de una legislación única y aplicada de modo uniforme sobre toda la población; con esos presupuestos empiezan a aparecer los primeros grandes códigos, como el prusiano de 1794, el francés de 1804 (nación con una fortísima cohesión interna desde varios siglos antes), y el austriaco de 1811 y más tarde los códigos italiano en 1865 y alemán en 1900 (el español de 1889, pero sustancialmente recogía el Proyecto de García Goyena de 1851), fechas significativas porque Italia y Alemania sólo alcanzaron su unidad política y territorial en la segunda mitad del siglo XIX.” RUIZ, Armando Torrent: Fundamentos del derecho europeo. Ciencia del derecho: derecho romano-ius commune-derecho europeo. Madrid: Edisofer, 2007. p. 13

Por lo dicho, lo que se debe corregir es el enunciado que afirma la «Unión es fenómeno supranacional», como si el origen de la supranacionalidad se contara desde ahí. Todo lo contrario, la frase correcta es «la supranacionalidad es europea, más allá del concierto Unión. Es decir, Europa es fenómeno supranacional hace mucho, desde el Derecho canónico compaginado con el Derecho romano, gracias el fenómeno de la cristiandad.<sup>1268</sup> En resumen, el primer experimento de supranacionalidad, en términos históricos, se ha dado por la Iglesia en el Medioevo y sus Concilios («época conciliar, última parte del siglo XIV y primera mitad del siglo XV), que eran responsables por el enjuiciamiento de materias eclesiásticas y no eclesiásticas.<sup>1269</sup>

Desde el interior de este escenario, la elaboración de los criterios de las fuentes jurídicas conllevó particularidades desde muy pronto, de modo que se ha reproducido éstas como patrones para las fuentes del derecho dicho europeo. Las fuentes, en este caso, se conforman desde la primacía factual, mientras que se lleva en cuenta la construcción de la orientación y contenido en torno al jurídico a partir del mosaico de costumbres, las cuales, a su vez, han abrigado los impares influjos de los pueblos que vivieron en ese espacio.

Sobre este tópico, se trata del «*consuetudo*» como atributo del derecho europeo, así decirlo, “es un hecho repelido en el tiempo en el seno de una comunidad grande

---

<sup>1268</sup> “Y la Iglesia romana, ordenación jurídica, intenta desde sus orígenes diseñar un derecho que le resulte congenial: aunque su primer milenio de vida está surcado por movimientos heréticos, y su esfuerzo se dirija sobre todo a fijar la ortodoxia religiosa en verdades teológicas estables, ello no quita que da manera lenta, pero continuada vaya formándose también el **derecho canónico**. Y es obvio que a través de los siglos, produciéndose en los lugares más diversos del mundo cristianizado de entonteces a través de las fuentes más variadas (pontífices, concilios, obispos, órdenes religiosas, costumbres, teólogos, juristas), la dimensión jurídica de la Iglesia se va transformando cada vez más en un cúmulo confuso de reglas, muchas de las cuales se contradecían mutuamente, y suscitaban incomodidad en un ordenamiento dominado por finalidades estrictamente pastorales.” [letra negrita añadida] GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 38

<sup>1269</sup> “El Derecho canónico medieval fue el primer Derecho común de toda la Europa occidental en cuanto fue administrado, enseñado y estudiado en toda la cristiandad latina, sin ninguna referencia a fronteras políticas, étnicas o lingüísticas. Incluso después que la Reforma hubiera roto esta vieja unidad, el Derecho de la Iglesia medieval continuó dominando la organización eclesiástica y las vidas de las gentes comunes, especialmente en materias matrimoniales, incluso en los países protestantes. En el caso de la Inglaterra, el resultado de la Reforma y de la Contrarreforma fue incluso más allá, en cuanto que el moderno Derecho de la Iglesia anglicana contiene elementos medievales que fueron eliminados en la Iglesia católica por el Concilio de Trento, que no tuvo vigencia en Inglaterra. El Derecho canónico medieval se aplicó por Tribunales eclesiásticos separados, competentes *ratione personae* para los clérigos y *ratione materiae* principalmente en cuestiones de moralidad sexual, lo que concierne a un muy importante segmento del comportamiento personal y social. Los Tribunales de la Iglesia fueron también, desde luego, competentes en cuestiones de ortodoxia y herejía — el debate ideológico, en el lenguaje moderno — de manera que su impacto en las creencias y en la forma de vida de la gente a la larga fue inmenso y más todavía desde que sus sentencias era ejecutadas por el Estado, «el brazo secular de la Iglesia.» CAEBEGENM, R. C. van: Pasado y futuro del derecho europeo: dos milenios de unidad y diversidad. Trad. Luis Díez-Picazo. Madrid: Thomson Civitas Ediciones, 2003. p. 25-26



o pequeña, y que es repetido porque en él se ve un valor positivo. Y tienen razón los filósofos que la definen como «hecho normativo», es decir como un hecho que, de por sí, por su propia fuerza, se observa y a largo plazo se convierte en algo vinculante.

Desde este fenómeno por la armonización del derecho a través de fuentes jurídicas, la *consuetudo* conserva necesariamente dos caracteres fundamentales: nace desde abajo, de las cosas, de la tierra, y no se separa de ella, reptando y adhiriéndose a ella como una serpiente y reflejando fielmente la realidad local en sus estructuras geológicas, agronómicas, económicas y étnicas; nace de lo particular, aunque después puede extenderse, y lleva en sí las huellas inevitables de la realidad particular que pretende ordenar jurídicamente. Pero no se trata nunca de un comportamiento solitario; más bien encuentra su origen sólo en la repetición colectiva de un determinado comportamiento. He aquí otra de sus características: identifica a un grupo, una colectividad, mínima en su estado naciente, pero que con el paso del tiempo pueda llevar a ser muy amplia. En suma, la *consuetudo* sintetiza en sí las convenciones y los valores que la nueva sociedad jurídica ha puesto como su fundamento con el objetivo... proyectarse en la tierra hasta identificarse con ella y a convertirse en su carácter jurídico. En este natural desarrollo local, la *consuetudo* constituye un instrumento para la territorialización del derecho, aunque se trate siempre de una territorialización limitada a determinadas zonas (...) La riquísima floración consuetudinaria es, por lo tanto, en toda Europa, una especie de plataforma escondida y muy sólida.”<sup>1270</sup>

Sin duda, la fuente consuetudinaria del fenómeno jurídico europeo conlleva, por supuesto, conlleva la valoración de los expedientes cotidianos, la *praxis*, como medio y fines de la relación entre filosofía y derecho. Desde esta premisa, se extrae la paradoja íntima respecto al fenómeno en análisis, es decir, al mismo tiempo que este rasgo consuetudinario, al menos en términos histórico-filosóficos, contribuye para el remate del sentido de «europeo y Europa», en fin, comunitario, por otro lado, de entre sus múltiples orígenes, porque se los evidencia particulares, resulta en demandas locales o regionales que, de todas formas, presionan el perfil, manutención o erosión del propio precepto comunitario.

Ante lo expuesto, las bases del orden jurídico, desde el punto de vista del hombre, de la humanidad y de Civilización iusfilosófica fueron establecidos por los antiguos a través del ultimátum de Cicerón, así que, aparte de la cuestión del

---

<sup>1270</sup> GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 29-30

servicio de rescate histórico por la Iglesia, el mérito de los dichos medievales está en el hecho de atribuir a la jurisprudencia romana un carácter de cientificidad teórica que, en realidad, no es una complementación de lo que no existiera, sino que un perfeccionamiento estatutario de lo político como clase respecto lo jurídico.

Dicho de otro modo, el esfuerzo iusfilosófico canónico hace de la Unidad ciceroniana-romana (metafísica y ontológica), una la unidad jurídica epistemológica y metodológica que luego se nombra «derecho común».<sup>1271</sup> Es decir, la efectividad temporal del *derecho civil*, del *derecho de gentes* y del *Derecho Natural* se correlacionan de tal modo que conlleva un único ordenamiento jurídico bajo el mando y poder de la Iglesia — la construcción de la validez jurídica en el reino de la efectividad iusfilosófica.

Por ende, si filosofía y derecho sólo tiene sentido y comprensión desde el hombre y humanidad en torno a lo jurídico, la formación del pensamiento canónico, lejos de la homogeneidad, está en el hombre paradoja tradicional.<sup>1272</sup> Es decir, los

---

<sup>1271</sup> “Varios factores contribuyeron a la formación de esta comunidad jurídica europea. Por un lado, una constelación de factores generaba una cierta tendencia hacia **la unificación de los diversos ordenamientos jurídicos europeos**. Uno de ellos es la reconstrucción del Imperio (primero, del Imperio de Carlomagno, en el siglo IX; después, del Sacro Imperio Romano Germánico, en el siglo X), unidad política inspirada por la memoria del «**imperio universal**», que era el Imperio Romano, como por la existencia, en el plano religioso, de una Iglesia ecuménica que reunía a toda la cristianidad. Tanto el Imperio como la Iglesia tenían ordenamientos jurídicos unificados que coexistían paralelamente. De ahí que la tríada «una religión, un imperio, un derecho» (*una religio, unum imperium, unum ius*) parecía orientada hacia algo que era natural en la organización del género humano: una cierta comunidad de gobierno (*respublica christiana*) y una cierta unidad del derecho (*ius commune*). Por otro lado, **el sentimiento de unidad del derecho fue, no en menor medida, suscitado por la homogeneidad de la formación intelectual de los agentes a cuyo cargo estaba la creación del saber jurídico medieval: los juristas letrados**. Se trata de universitarios con un nivel intelectual común, modelado por factores que se evidenciaban en el área cultural Centroeuropa occidental. En primer lugar, el uso de la misma lengua técnica, el latín, creaba el margen de aquel «estilo» mental que cada lengua trae consigo, un mismo horizonte de textos de referencia (la tradición literaria romana). En segundo lugar, proporcionaba una formación metodológica común, adquirida en los estudios preparatorios universitarios, a través de la lectura de los grandes manuales de lógica y de retórica que se utilizaban en las Escuelas de Artes de toda Europa. Por último, el hecho de que la enseñanza universitaria incidiera únicamente — hasta la segunda mitad del siglo XVIII — sobre el derecho romano (en las Facultades de Derecho) o sobre el derecho canónico (en las facultades donde se estudiaban cánones), hacía que en las escuelas de derecho de toda Europa central y occidental, desde Cracovia hasta Lisboa y desde Upsala hasta Nápoles, se enseñara el mismo derecho. El mismo derecho, en la misma lengua y con la misma metodología. Justo de la combinación de estos factores — la unificación de los ordenamientos jurídicos, suscitando y posibilitando un discurso jurídico común, y potenciando las tendencias unificadoras ya latentes en el plano legislativo y judicial — surge el derecho común, *ius commune*.” [letra negrita añadida] HESPANHA, António Manuel: *Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio*. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 73-74

<sup>1272</sup> “La filosofía se declara heredera, por tanto, según Habermas, de dos ideas fundamentales de la religión: de la redención y/o salvación. Esta herencia del pasado claramente a la filosofía crítica tras el hundimiento de la base cosmológica y transcendental de la posibilidad de la unidad de la filosofía práctica y teórica. Ahora ya sólo queda la «autorreflexión limitada a la esfera de la historia de la especie». Pero en este momento, precisamente, la filosofía puede asumir, «con un característico giro a lo utópico y lo político, un interés por la liberación y la reconciliación, que hasta entonces había sido interpretado siempre en términos religiosos.” MARDONES, José M.: *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión*. Barcelona: Antropos, 1998. p. 27

valores, perspectivas y expectativas del hombre están de acuerdo con el juego de la idea de que es imagen de Dios e intermediario del mundo, bajo el designio de progresar su género a través de la evolución de la sociedad hacia el sentido máxime de Civilización, como bien aclarado en los «Prolegómenos» este trabajo.

En el fondo, el suceso está en hecho de que toda la realidad proviene del uno emanantista que respecta a la existencia total. Si el mundo ha sido producido por «uno» y no de «la nada», el carácter y la naturaleza de la revelación marcan toda la posibilidad y fundamento, incluso el filosófico.<sup>1273</sup> El discurso de la «revelación» es «verbo», es el discurso de la secularización, así que especularlo es saber del «hombre» de modo integral, así como de su recorrido. El hombre es siempre la primera y última interrogación. Aunque interroge el origen de su mundo, se lo hace desde sí mismo, pero no como el dueño absoluto de su universo, sino que como «justo y divino» intermediario: característica suya es ser digna «persona» en «lo existente»<sup>1274</sup>, al final, es la condición de la «paradoja tradicional del hombre». Que dibuja el sentido de lo jurídico, es decir, la regla de lo natural y lo moral según el conflicto del hombre ante su propia humanidad, en este caso, Dios y su verbo.

Vale decir que la unidad cicerón-romana, los canónicos se la incrementan: la perspectiva de humanidad se convierte valor y precepto prejurídico del centro del universo y regla sobre lo moral y lo natural, así el sentido de derecho se unifica a través de esta autoridad, cuya más gran representante en tierra es la iglesia. al el derecho de las gentes se funda desde el sentido de persona.<sup>1275</sup> Desde luego, se

---

<sup>1273</sup> “(...) la historia de la revelación supone la develación de los mecanismos que han impedido el acceso a la verdadera realización de la humanidad. La historia de la salvación parece ir de la mano de la revelación de los arquetipos en los que la autocompresión humana ha deformado su realidad y la realidad misma de Dios. A la vez, hemos descubierto cómo el hombre, que va descubriendo quién es en la relación con Dios, choca con su impotencia para ser algo distinto de lo que ha llegado a ser.” GARCÍA MARTÍNEZ, Francisco: La humanidad encontrada en Cristo: propuesta de soteriología cristiana a la luz de la antropología de René Girard. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006. p. 203

<sup>1274</sup> Sobre la construcción de la dignidad de la persona a través de la relación con las demás personas, se traduce “(...) lo decisivo para la persona humana es la fundación de *ámbitos de convivencia* con las demás personas finitas e, incluso, y primariamente, con la Persona Infinita del Ser Supremo. Proponerse, por tanto, un «programa de objetividad» es muy laudable, a condición de movilizar un *concepto suficientemente amplio* de objetividad. Y mucho es de temer que cuando... postula una Metafísica como *ciencia positiva* no tenga en cuenta que este viejo ideal se estrella contra el hecho ineludible de que todo objeto-de-conocimiento que trasciende la condición de mero «objeto» exige la movilización de todas las facultades humanas, haciendo con él imposible que el pensar filosófico — saber de ultimidades — adopte el paso seguro del conocer científico según una forma de ininterrumpido progreso impersonal.” LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso: Cinco grandes temas de la filosofía actual: la ampliación de la experiencia filosófica. Madrid: Editorial Gredos, 1977. p. 280

<sup>1275</sup> “Para el pensamiento medieval (que en esto no hacía sino mostrarse cristiano)... el hombre era también una persona; y hay que decir que esta noción de persona es, por decirlo así, de raíz cristiana; noción destacada y precipitada gracias a la teología. Siendo la persona un universo de naturaleza espiritual, dotada de albedrío y constituyendo por ello un todo independiente frente al mundo, ni la Naturaleza ni el Estado pueden penetrar sin

fundamenta a través de prácticas que aspiran valores de acuerdo con la revelación bíblica, es decir, el sentido de ley natural divina y, por consecuencia justa, no es más objeto de negociación como en el periodo anterior, sino que precepto de edificación de la Civilización de hombre y humanidad en torno a lo jurídico, es decir, la Civilización Iusfilosófica: Filosofía es el Orden respecto el misterio del Mundo ahora reglado.

En una palabra, Derecho es el ordenamiento respecto el misterio de la vida ahora reglado. Filosofía y Derecho se clavan en torno al principio de que la persona es un fin en sí mismo y, según la enseñanza de Cristo, debe orientarse según el saber revelado por las escrituras. En resumen, el derecho natural, desde el tono subjetivo, persona, dignidad de la persona a través de Cristo y objetivo, bienestar y Justicia de la humanidad a través del espíritu santo, es la finalidad y sentido de lo jurídico, hacia la civilización, aspirar al entrecorte del mundo de dios – los escolásticos exploran esta noción *imago dei versus copula mundi*.

La deducción iusfilosófica, entonces, es que filosofía de derecho se convierte, luego, en ciencia sobre la coherencia entre el orden y ordenamiento a través del sentido de la Justicia se torna cuadripartita. Desde el estatuto iusfilosófico y según el punto de vista epistemológico, o sea, desde lo sobrehumano, la unidad que conlleva civilización es: Justicia, oriunda del derecho natural divino (expectativa: dios el padre), justo, oriundo del derecho natural estatal (valor: humanidad es espíritu santo) y naturaleza de la cosa justa (perspectiva: hijo es hombre, conforme la enseñanza de Cristo), oriundo de los cánones eclesiásticos.

A partir del estatuto iusfilosófico, bajo el punto de vista ontológica, desde lo sobrenatural, la unidad es Justicia como sinónimo de civilización a través del sentido de dignidad humana se conforma desde la confluencia absoluta del espíritu santo como encuentro entre lo divino y lo profano.<sup>1276</sup> En suma, no existe

---

su permiso en este universo. Y Dios mismo, que está y que obra dentro de él, actúa en él de un modo especial y con una delicadeza particularmente exquisita, que demuestra la importancia que le concede; respeta su libertad, en cuyo centro, sin embargo, reside; la solicita, pero jamás la fuerza. En su naturaleza concreta e histórica, el hombre no era, para el pensamiento medieval, un ser simplemente natural. Es un ser dislocado, herido; por el demonio, que le hiere de concupiscencia; por Dios, que le hiere de amor. Por una parte lleva en sí la herencia del pecado original, nace despojado de los dones de la gracia y, aunque no substancialmente corrompido, sí ciertamente lesionado en la naturaleza. Por otra parte está creado para un fin sobrenatural: para ver Dios como Dios se ve, y para llegar a vida misma de Dios; está traspasado por las solicitudes de la gracia actual y, si no opone a Dios su poder de repulsa, lleva en sí, desde aquí abajo, la vida propiamente dicha.” MARITAIN, Jacques: Humanismo integral. Santiago de Chile: Ercilla, 1940. p. 20-21

<sup>1276</sup> Según Santo Tomás de Aquino, “la esencia divina hay que considerarla de dos maneras: Una, como representativa de las **cosas que son** (que tiene ser real) y en esta línea no puede representar o contener lo que *no es* (la privación). Y por tanto la esencia divina no representa ningún mal. Y otra, como especie o modo *in quo*

posibilidad de reflexionar la filosofía del derecho bajo las casillas ser y deber ser. Ellas no se configuran la traducción, ni absoluta tampoco relativa, de «Verbo o verbo». La preciosidad de la conformación medieval es el dinamismo no el estático respecto lo natural y lo moral.<sup>1277</sup>

A tenor, la «Edad Media es sapiencial», así que “este adjetivo cuadra con la fase de la madurez medieval, porque en ella la ciencia — para nuestros fines, la ciencia jurídica — desempeña un papel primordial. Y asistimos a la muy relevante circunstancia de que la experiencia le confía a la ciencia la tarea de diseñar ese derecho del que el momento histórico tiene urgente necesidad.”<sup>1278</sup>

De modo evidente, el fenómeno jurídico trata de la realidad «humana» desde el «transmundano», y esto no es una característica medieval, sino que terrenal, propio del hombre en cuanto elemento involucrado en la Tierra. Ni la toma en serio del concepto de «naturaleza» bajo un contexto más laicista, en el sentido de fijado en el

---

de conocimiento, como en función de ver o conocer. Y en esta línea no es participativa ni representativa, sino recitativa, notificativa, testimonial, que ve la cosa sin ser ella ni identificarse con ella; ya sea en el orden de lo bueno, ya sea en el de lo malo. Como el espejo, que puede representar tanto lo bueno como lo malo, y el espejo no se contamina. Y es que el ver, mirar, conocer, entender, no hace la cosa, no interviene en el ser de la cosa vista, mirada o entendida. Igual que en nosotros, criaturas finitas y defectibles. Podemos ver, o estar a la vista de, actos intrincadamente malos, como, un homicidio, un adulterio, «oír» una blasfemia; y de todo el mal que hay en esos actos inmorales no vemos la privación, sin la entidad de la acción con la privación adjunta. Y por mucho que veamos, oigamos o conozcamos, no «hacemos» ni «cometemos». El mal está fuera de nosotros. Así el ver de Dios en su esencia.” FEBRER, Mateo: Libertad humana y previsión divina. Barcelona: Instituto de Teología y Humanismo, 1992. p. 194

<sup>1277</sup> Sobre Verbo (lo sobrenatural), como revelación divina (lo sobrehumano) y verbo como traducción tanto del Verbo (lo natural) como de la revelación divina (lo moral) desde el hombre, se toca comentar conforme a continuación. Por método de exposición, vale decir que no se plantea reflexionar sobre la secularización como se la estudia a menudo, es decir, directamente relacionada con la genealogía de la historia del Occidente, donde el «Medievo» es el contexto cultural de referencia histórica, luego se lo impone por encima el proyecto ilustrado, iluminándolo su «oscuridad» ante el intento de emancipar el hombre de su rescaldo cultural, «el peso de la religión cristiana» hacia lo metafísico dimensionado y dibujado por las manos humanas. La reflexión filosófica hoy no puede reducirse al planteo de investigar los modos de «cómo» interpretar la modernidad que, infaliblemente, cree que es su espectro filosófico antecedente. Sin embargo el debate sobre la modernidad tenga el mérito de replantear la «dialéctica de la secularización», hace falta apremiarse por la tarea de comprender el discurso «exegético» de la secularización de forma franca, así que es necesario tomar en serio las reales expectativas ante la filosofía respecto la reforma de su doctrina y su quehacer filosófico, hoy. Por consecuencia, no se trata de releer con otras lentes la «retórica moderna» sobre la «secularización». Importante es la revalorización de este camino para desvendar problemas presentes, pero desde «preceptos» filosóficos dimensionados hoy y no la merma del «reemplazo» de «conceptos» filosóficos tradicionales: si la secularización es apoyo para la argumentación filosófico de hoy, entonces, ella sólo puede ser encarada acerca de sus «huellas» y no «herencias». «Rebotes» y no «consecuencias». En fin, «curva semántica» y no mero «proceso histórico». Por supuesto, no se solidariza aquí con la mirada de que el Medievo ha sido un instante de homogeneidad o unidad política, cultural y espiritual, de modo que el cauce histórico se lo tomaría «apoyo», al revés de «punto de referencia»: este trabajo es un «trabajo filosófico», así que la «historia» no es «aportación filosófica», sino que «aportación para el entierro del hombre paradoja tradicional». La filosofía no necesita plantearse desde ahí: ¡que utilice la razón para peticionarse, pero no la «razón doble»! Momentos históricos y contornos ideológicos, además de patrones morales fijos son innecesarios.

<sup>1278</sup> GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 46

suelo de lo diario, tendría la fuerza suficiente para contestar lo asignado tampoco para ensayar una supuesta superación entre «lo divino» y el derecho, como intenta Grocio, a través de la elaboración de su «iusnaturalismo racionalista». *¿Dios no es el creador, designio y destino, de la naturaleza del hombre?*

De todas formas, a pesar de estar de acuerdo o no con esta interpretación, lo más grande vínculo entre lo divino y lo jurídico, — tal vez lo que dé a este el resguardo de jurídico tal cual —, es el concepto de Justicia y la valoración de la persona. Que, al principio, bien ensayada por San Agustín, significa que la dignidad de la persona está fundada en su semejanza con Dios. Por consecuencia el prójimo es sinónimo del rostro de Dios así como la intimidad de cada uno es la contemplación de lo divino.

Desde aquí se da relieve el cambio de la concepción de «fraternidad» estoica para la cristiana, es decir, la fraternidad estoica es fundada en la naturaleza, la cual a todos los hombres une desde el interior de una especie de «inteligencia cósmica». Aparte, la fraternidad cristiana, en verdad, el amor fraterno universal está en la comunión con el prójimo, así que la dignidad humana, tan apreciada como fundamento del jurídico, designa, por lo tanto, la réplica del amor en Dios a través del prójimo. Luego, la fraternidad no se funda directamente en un elemento natural, pero en «lo divino» que está en la intimidad del hombre cuando tiene con los suyos.

En las mismas circunstancias, desde ahí se pone la razón última de la caridad entre los hombres como precepto básico del cristianismo, así como la idea de «Justicia» que, luego, inmediatamente se queda elaborada desde el estatuto y quehacer iusfilosóficos, es decir, la universalidad del precepto divino como orden y actuación.

El Medievo refleja, entonces, “una Civilización histórica que posee una extraordinaria percepción de la realidad más arriba de la naturaleza y de la historia, una Civilización que vive en el espacio y en el tiempo, pero que halla su finalidad última más allá del espacio y del tiempo. En esta Civilización, el jurista, el maestro del derecho, en cuanto *sapiens*, es más que nadie un operador terrenal que tiene una relación de participación con Dios, que a su vez es suma sabiduría, suma verdad. Es un personaje iluminado e iluminador, casi un mediador entre el cielo y la tierra, y ciertamente es el que se encuentra un peldaño más arriba que los demás en la búsqueda de la verdad. Y esto explica el encargo que ha recibido.”<sup>1279</sup>

---

<sup>1279</sup> GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 47

Si la unidad de lo jurídico medieval se conforma según la búsqueda de arreglo entre lo profano y lo divino y, llevándose en cuenta que ambos son realidades mezcladas, así que no se ponen bajo definiciones palmarias, excepto en carácter débil.<sup>1280</sup> Por supuesto, es cierto que la comprensión sobre la idea de Derecho Natural se torna más importante que el hecho de saber lo que efectivamente es.

El concepto se torna más importante que el precepto, o sea, el Derecho natural debe poseer un criterio homogéneo y universal. La razón es que su influjo es cristiano, de modo que se apoya en la fe razonable, desde el hombre bajo la condición de la aportación divina de su naturaleza. Y, al mismo tiempo, de modo profano, desde la situación de la dignidad que se conforma a esta condición en lo existente, o sea, la persona es la síntesis del propio medio entre lo absolutamente divino y lo absolutamente profano.

Resulta que Orden y ordenamiento se conciertan tanto a través de la conciencia, alma y reflexión como desde la voluntad, cuerpo y acción del hombre. Luego, la búsqueda por la Justicia no se trata de un carácter material de arreglo del ordenamiento de convivencia, sino que la concreción del espiritual respecto los mandamientos de Dios — una postura de existencia superior y sobrenatural por encima de los mandamientos de los hombres — con ellos.

En sustancia, la Justicia, de modo general, como designio la dignidad humana y, a través, como destino, es la idea universal de civilización, o sea, es orden preceptivo del mundo y de la vida, desde la persona. La persona es el espejo de Dios (“*imago Dei*”), conducta de hombre (“*copula mundi*”).

---

<sup>1280</sup> “No hay razón cristiana, pero puede haber un ejercicio cristiano de la razón. ¿Por qué rehusaríamos a priori admitir que el Cristianismo haya podido cambiar el curso de la historia de la filosofía, abriendo a la razón humana, por medio de la fe, perspectivas que aquella no había descubierto aún? Este es un hecho que puede no haberse producido, pero nada autoriza a afirmar que no puede haberse producido (...) Por esa noción del ser perfecto se inicia el *Discurso de la Metafísica*... ‘Los antiguos filósofos conocieron muy poco esas verdades importantes; sólo Jesucristo las expresó divinamente bien, y de manera tan clara y familiar que los espíritus más toscos las concibieron; por eso su *Evangelio* cambió enteramente la faz de las cosas humanas’. Esas no son palabras de un hombre que cree colocarse después de los griegos como si nada hubiera existido entre ellos y él. Otro tanto puede decirse de Kant si no olvidáramos tan a menudo de complementar su *Crítica de la razón pura* con su *Crítica de la razón práctica*... (...) Llamo, pues, filosofía cristiana a toda *filosofía* que, aun cuando haga la distinción formal de los dos órdenes (*natural* y *sobrenatural*), considere **la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón**. (...) La debilidad del entendimiento humano, en su condición presente es tal que, sin la fe, lo que a unos parecería evidentemente demostrado sería considerado dudoso por los otros; por los demás, el espectáculo de esas contradicciones entre filósofos contribuye no poco a engendrar escepticismo en el espíritu de los que consideran esas cuestiones desde fuera.” [letra negrita añadida] GILSON, Étienne: El espíritu de la filosofía medieval. Trad. R. Amaza. Madrid: Ediciones Rialp, 1981. p. 21; 24; 41; 44.

Sobre la condición y situación de la persona, Tomás de Aquino también<sup>1281</sup> acentúa el espíritu encarnado del hombre como el apunte de que el espíritu humano es un espíritu de grado inferior que se soporta en un cuerpo para ejercitar y realizar sus propias mesmedades.<sup>1282</sup> Además señala que el hombre es integrante de la naturaleza divina y, como tal, posee la capacidad de elección según su voluntad propia, la cual es movida de acuerdo con el entendimiento que desarrolla delante de lo que pretende escoger. El hombre es imagen del creador y se mueve libre desde el universo que «Él» ha dimensionado: cuerpo y alma están encarnadas en la totalidad divina y la razón limitada a ella. En otras palabras, la idea dicotómica del «ser» y del «nada» adviene desde esa construcción justificante del hombre sobre sí: la orden de contingencia fundada en la necesidad, cuya narración es Dios, conforme Tomás de Aquino significa «*possibilia esse et non esse*», que «puede ser y no ser no se puede» nada planear tampoco discutir, las cosas son lo que son, o sea, «*de possibilia non est discutenda.*»<sup>1283</sup>

Por designación, el hombre se impulsa a conquistar su humanidad ante los dispuestos datos por su creador, los cuales, no obstante, necesitan de su perfección. El hombre se enreda sobre sí mismo en cuanto se busca ante su humanidad, bajo la extensión de su perspectiva moral. Nada más puede creer y fundamentar moralmente que no sea la mediación ubicuidad (inmanencia) y (colateralidad) trascendencia de los actos y hechos diarios. Y, ante su humanidad, en el sentido metafísico, todo le confunde según un destino divino que se lo determina desde el origen. El testimonio de la fe se concreta por la razón, desde que se universalice desde el desarrollo de la naturaleza relacional del hombre ante

---

<sup>1281</sup> “En el trasfondo del pensamiento medieval existen tres grandes religiones monoteístas, que van a dar lugar a tres tradiciones filosóficas... la de Sto. Tomás de Aquino, representante genuino de la tradición cristiana. Pero tan importantes como la cristiana fueron la tradición judía representada por Maimónides y la tradición árabe representada por Averroes. (...) Para Tomás de Aquino, sólo analógicamente podemos conocer la naturaleza divina. Efectivamente, tal conocimiento no es un conocimiento adecuado pero tampoco puramente negativo. Aunque el conocimiento analógico es imperfecto, Tomás de Aquino lo afirma como legítimo en cuanto que, dentro de esa ordenación universal, participación y ejemplarísimo, nos permite conocer algo propio de Dios, mediante tres vías o tres etapas de una misma vía: — Negación e Dios de las perfecciones mixtas de las creaturas (esas perfecciones que en su esencia implican imperfección y que Dios las produce pero no las posee). — Afirmación en Dios de las perfecciones puras de las creaturas (las que no implican imperfección en su esencia, aunque existen en las creaturas de modo limitado). — Afirmación de la existencia eminente (de modo excelente) en Dios de esas perfecciones puras de las creaturas.” FLÓREZ MIGUEL, Cirilo: La filosofía de los presocráticos a Kant. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1979. p. 63-94

<sup>1282</sup> ROVIGHI, S. Vanni : L'antropologia filosofica di san Tommaso d'Tomás de Aquino. Milano: Vita e Pensiero 1965. p. 274

<sup>1283</sup> Véase: LOBATO, Abelardo et al.: El pensamiento de Santo TOMÁS DE AQUINO para el hombre de hoy. Tomo II: El hombre y el misterio de Dios: Tratado III, El hombre, Jesucristo y la Iglesia. Valencia: EDICEP, 2003. 68 p.



su prójimo. El fundamento de la naturaleza social está en que el hombre es «copula mundi».

Con tal propósito, bajo la condición de ser divino en la Tierra, — un concierto éste facilitado por la herencia platónica e helenista — es él mediador entre el mundo y Dios, desde la idea de libertad humana conducida como principio de creatividad. El alma es el grado medio entre el mundo superior, celeste y divino y el mundo terreno inferior, de los cuales el hombre es el vínculo que ata lo «Todo» en «Uno», o sea, «padre, hijo y espíritu santo».

De esta manera, toda esta conformación no se hace bajo carácter gratuito, sino que desde una verdad que agrega, ya que la salvación de un hombre implica, necesariamente, la contemplación de todos los demás. Consecuentemente, perseguir la naturaleza divina pasa por el prójimo, espejo y doctrina moral de benignidad y caridad. El hombre solamente se humaniza desde que se socializa a través del amor y de la razón ante lo prójimo.

Sucede que el hombre es ser racional porque es social y viceversa. El hombre se resume «género» humano y, luego, es denodado a perseguir su propia naturaleza en compañía de los suyos, lo que respecta a rescatar el camino moral en el cual se ha alejado de su «Creador», hacia el camino de vuelta a las manos de Dios, a través del recorrido ya fijado del principio.

En el trasfondo de esta versión, el «género» como aspecto distintivo del hombre medieval se fundamenta en «el hombre imagen de Dios», desde lo cual todos los demás seres están sometidos e inferiores a él. (...) Como resultante, no obstante el hombre se tenga involucrado en el universo secular y sagrado que se lo parece estático y mutable, al fin y al cabo, lo que pasa en el Medievo es todo lo contrario. La responsabilidad del hombre por su propio «progreso»<sup>1284</sup> gracias a las condiciones dichas naturales del ser «más divino» de la Tierra y, como tal, mediador de todo espacio y contacto entre la supuesta «creación y las creaturas» hacia el universo moral y cultural, que se imponen por sí mismo desde su propia complejidad y ampliación.

---

<sup>1284</sup> “Ante todo hay que resaltar que cuanto hemos visto en relación con el Antiguo Testamento es válido con respecto al Nuevo, el cual perfecciona el Antiguo — en una línea de profunda continuidad — al proporcionar una relevación más perfecta de Dios y de su relación con los hombres. Dios, creador de cielos y tierra, se manifiesta como trascendente al mundo, pero a la vez como *providente*, según aparece también en el Antiguo Testamento, que gobierna y tiene cuidado e toda la creación aun en sus menores detalles y en las más pequeñas circunstancias. Respecto el hombre, Dios es Padre, siendo el amor a En la primera norma moral. De singular importancia es la manifestación de Dios como Trino, pues esto llevará a encontrar la noción de **persona**, que tanta trascendencia tiene en teoría del derecho natural.” [letra negrita añadida] HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 94-95

Por lo tanto, la situación considerada «individual» del hombre es complicada desde todos los demás seres de la Tierra, incluso sus semejantes: el hombre sólo se puede tomar como individuo, en sentido lato, desde que tome todo su «género». Esa paradoja típica del Medievo, «hombre *versus* género» es el brote del trabajo del cristianismo «historia» propia del discurso secular «moderno» que es, en efecto, la realización de la humanización del propio hombre que, aquel discurso supo atrapar como conquista de humanidad, o sea, como categoría ontológica universal, desde que se toque interpretar este discurso como «curva semántica».

La moraleja, entonces, no es el cometido del hombre «que es», sino que respecto el hombre que «no es», así que «se hace por ser». Lo que, de pronto, es una contradicción relativo a la versión «paralizada y oscura» que se suele ahondar el dicho periodo «medieval». O sea, si el hombre es naturalmente divino y mediador del cielo y de la tierra, evolucionarse desde su atributo racional es destino «protocolo» del hombre impuesto por su propia creación: el ejercicio o juego desde la inmanencia que trasciende.

Desde el mismo sentido, si evolucionar exige, al mismo tiempo, evolucionarse como «género», progresar es el designo común de los hombres, los cuales, colectivamente agregados, como «cuerpo social», cumple lo «natural» sobre a trascender «lo existente», lo que logra coherente la retórica de progreso de la sociedad como un todo: para beneficio individual y bioético, el «género humano». Metafóricamente, se trata del gobierno providencial. Éste, como un padre que vela y guía los pasos de la existencia de su hijo, intermedia el movimiento del hombre, aunque en los instantes y espacios en que él se pone «sujeto» y se digne, «sujeto autónomo» porque se juzga «libre», porque se entiende y se juzga «dibujador de su existencia y esencia», desde que se someta a límites de justificación dados por «Él» mismo. La libertad y la razón aplicadas más allá del hombre individual son las condiciones de la necesidad de «humanizar», en caso, «salvar» el «género humano» y, luego, conquistar la humanidad como categoría ontológica universal es la expectativa del hombre ante sí y ante la injerencia creadora.

Por lo tanto, es aquí que se funda lo proverbio y la progresión retórica del «hombre viator» según lo cual si el hombre intenta tornarse (regresarse) dios, en la verdad, lo que sucede es que ¡gracias a dios es que el hombre se convierte Dios! De ahí se presenta la universalidad de la cualquier filosofía: el pretexto («coartada») propio del quehacer filosófico que sabe jugarse «generalidad» y «trivialidad», o sea, «el hombre ante el hombre» bajo el trasfondo de «humanidad».

Considerándolo bien, el estatuto iusfilosófico aporta raigambres sobre el precepto de «ley natural» como principio como el concepto de la “ley natural” como destino (regla de lo divino: Justicia absoluta), cuya coherencia entre ambos depende de la «ley moral natural» tal cual revelada por Dios y apropiada a través del verbo del hombre (regla de lo profano: Justicia relativa), es decir, el pretexto de elaboración de los sentidos de lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo natural y lo moral.<sup>1285</sup> En resumen, la Justicia es la regla de oro<sup>1286</sup> tanto respecto lo divino hacia lo profano como lo contrario, desde de la persona como fundamento de todo el derecho. *Persona* como sinonimia de la coherencia entre Orden (mundo) y ordenamiento (vida). Coherencia son los caminos que conllevan el estadio

---

<sup>1285</sup> “El el desarrollo de estas ideas, los escritores cristianos llegaron a la distinción entre **el derecho natural primario** y **el derecho natural secundario**, teniendo el primero un valor absoluto, en tanto el segundo vale relativamente, pues tiene como presupuesto el pecado original. Pero no obstante esta distinción, no existe sino un único derecho natural, pues sus normas supremas son inmutables y valen para todos, siendo únicamente su concreción lo que depende de las circunstancias en que se aplica: así, a ejemplo, el principio de que debe reinar el orden y la paz posee un valor absoluto, pero la determinación de los medios que se deban utilizar para alcanzar el fin dependerá de que los hombres sean amantes de la paz o posean la tentación de la guerra. De la misma manera la frase: el hombre es por naturaleza animal social, tiene un valor general, pero admite diversas aplicaciones: para la conservación de la unidad social es suficiente una autoridad organizadora si los hombres cumplen voluntariamente los mandamientos, pero si no se da este presupuesto, se hace indispensable el empleo de la coacción. Los fines iusnaturalistas son constantes; los medios, en cambio, son variables.” [letra negrita añadida] VERDROSS, Alfred: La filosofía del derecho del mundo occidental: visión panorámica de los fundamentos y principales problemas. 2 ed. Trad. Mario de la Cueva. México: Universidad Nacional Autónoma del México, 1983. p. 101

<sup>1286</sup> “La **regla de oro** aparece en el Nuevo testamento, relacionada con el precepto del amor. La idiosincrasia de Cristo y su precepto del amor cuadran bien con la formulación de la Regla de Oro. Padres posteriores, como San Juan Crisóstomo y San Agustín, así como escolásticos y preescolásticos eminentes, como Graciano y Pedro Lombardo, insisten en la Regla de Oro; pero se ha de subraya que todos ellos la relacionan con la ley natural. (...) **A. Dihle** relaciona la regla de oro con el talión... el bien por el bien... a) históricamente hablando cabe muy bien que la Regla de Oro derive del talión; b) y, sin embargo, supone una transformación radical del mismo: su contenido indica una actitud radicalmente diferente... La Regla de Oro tiene dos formulaciones: a) una negativa: “**no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti**” [Tobías, IV, 15], presente en el Antiguo Testamento; b) otra positiva, “**haz a los demás lo que queréis que os hagan a vosotros**” [Mateo, VII, 12; Lucas, VI, 31], presente en el Nuevo Testamento. (...) **Bentham**, a la fórmula negativa corresponde **la virtud de “probidad” (inhibición en la conducta negativa, no hacer daño a los demás); a la fórmula positiva corresponde la virtud de “beneficencia” o actuación altruista positiva**... La fórmula negativa... cubre exactamente el campo que **St. MILL** atribuye al principio del daño, que es un principio de Justicia; mientras que la fórmula positiva va más allá de una estricta Justicia. Así pues, no son equivalentes. (...) Todo lo que venimos diciendo implica que sería difícil, y en algún caso absurdo, querer derivas las normas morales a partir de la Regla de Oro. Hemos de renunciar a atribuir a la Regla de Oro un carácter fundante y justificativo de las reglas morales. No obstante, y en el contexto evangélico del precepto del amor, la Regla de Oro sí que parece como resumen o quintaesencia de todas las reglas morales. No es fundamento, pero sería resumen. En la interpretación de **Wimmer la Regla de Oro es “Kurzform des praktischen Vernunft – oder Transsubjektivitätsprinzips”, o sea resumen o fórmula germinal del principio de la razón práctica, o del principio de transsubjetividad**. Esto es una referencia a la ética de **SCHWEMMER**. Dicha ética es una variante de las éticas dialógicas que intentan hacer posible la solución de los conflictos morales mediante el diálogo.” [letra negrita añadida] MONCHO I PASQUAL, Josep Rafel: El yusnaturalismo cristiano-medieval. Valencia: Cristobal Serrano Villalba, 1992. p. 7-16

trascendental o espíritu santo nombrado Civilización, en caso, iusfilosófica en torno a lo jurídico.<sup>1287</sup>

Sobre unas formulaciones de la ley natural, hace falta rápida revista. En el tiempo de la Patrística, San Ambrosio, por ejemplo, aporta las enseñanzas de Cicerón y Séneca<sup>1288</sup>, así que fundamenta que existe una ley natural que informa la ley positiva, desde la acción y estructuración del universo iusfilosófico *conforme la naturaleza: la ley natural está imprimida en el corazón del hombre.*<sup>1289</sup>

---

<sup>1287</sup> “(...) la idea de hombre quedó notablemente enriquecida. El hombre aparece como un ser racional que trasciende de ser una mera parte del género humano o de la *civitas*. Cada hombre, singularmente considerado (no como simple parte de la especie o del grupo), es objeto del amor de Dios y de la salvación por Jesucristo; con ello quedaba fuertemente subrayado el valor individual y singular de cada hombre, que ya no puede ser considerado como mero individuo de la especie. De ahí la necesidad de un nuevo concepto, distinto del de *individuo*, o sustancia individual, pero dotado de una peculiar dignidad y de una especial singularidad, inconfundible totalmente con la especie y con la sociedad. Este concepto es el de *persona*, analógicamente predicado de Dios y del hombre, como una nueva expresión de la imagen de Dios que es el hombre. Por eso el concepto de persona humana fue un hallazgo propio del pensamiento cristiano. Quedaba, de este modo, fuertemente subrayada la dignidad ontológica del hombre — ya puesta de manifiesto en el Antiguo Testamento al llamarlo imagen y semejanza de Dios —, entendiendo esta dignidad en su correcto sentido: ser único e irrepetible, de valor superior al resto de los seres creados. Al mismo tiempo, en el Nuevo Testamento queda establecida la igualdad radical y fundamental de todos los hombres: Dios no hace acepción de personas., todos son ante El igualmente hijos, lo que comporta que todos son *hermanos*. No hay, en el plano radical y fundamental de las relaciones del hombre con Dios, ni judío ni griego, ni libre ni esclavo, ni varón ni mujer. Esto implica que tales distinciones sociales — en cuanto expresan desigualdad en la valoración de cada ser humano en cuanto tal — no nacen de la naturaleza humana. Si en cuanto hombres todos los seres humanos son iguales ante Dios, es claro que por naturaleza — otorgada por Dios — todos los hombres son iguales, pues Dios crea a los hombres tal como los ve y los quiere.” HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 95-96

<sup>1288</sup> “En el plano propio de los hombres, Seneca usa tres expresiones distintas, de las cuales una al menos es propiamente derecho: *ius humanum*, *ius commune generis humani* y *ius gentium*. El texto en el que aparece el ***ius humanum*** nos indica que esta expresión no significa el derecho, sino la ley de la condición humana, que, en el caso concreto al que se refiere Séneca, lleva al esclavo a tener voluntad de hacer el bien a su amo. «Quien niega que el esclavo haga nunca beneficio al señor ignora el derecho humano — la ley de la condición humana —, porque lo que importa no es el estado de quien hace el favor, sino su intención». (...) ***commune generis humani***, derecho común del género humano, pero tampoco significa derecho en sentido propio y probablemente ni siquiera quiere decir ley. El contexto del paso donde aparece dicha locución indica más bien que toma *ius* en un sentido traslaticio, pero en relación con noción objetiva — antigua — de esa palabra, que era el sentido más usado por los romanos, esto es, lo que hoy se llama con frecuencia la cosa objeto de derecho. (...) una cierta (*aliquod*) comunidad de bienes entre todo el género humano, que establece la unión de amor (*societas*) que debe existir entre todos los hombres; lo cual está en relación con el motivo de su escrito: el hombre no ha de mirar sólo para sí mismo, debe vivir para los demás. El es tema estoico universal de amor entre todos los hombres... ***ius gentium***; en uno de esos casos se refiere a una regla de derecho natural, y en otra a una norma que, o lo es también, o, al menos, es una regla muy próxima a él. Sólo en estos casos puede decirse que Séneca alude el derecho natural, bajo el nombre de *ius gentium*. Por lo demás, estas alusiones son tan incidentales que apenas permiten otra cosa que señalarlas como testimonio de la continuidad y extensión de una idea.” HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 72-74

<sup>1289</sup> “Y la ley es corazón; la escrita, en las tablas. Todos, pues, están sometidos a la ley, pero a la natural. Y no está al alcance de todos que cada cual sea su propia ley. Es ley para sí, el que cumple espontáneamente la ley, y demuestra que la función de la ley está escrita en su corazón.” SAN AMBROSIO: *De fuga saeculi*. 3, 15 = PL 14, 577. En: MONCHO I PASQUAL, Josep Rafel: El yusnaturalismo cristiano-medieval. Valencia: Cristobal Serrano Villalba, 1992. p. 44

Desde aquí se acopla las doctrinas éticas antiguas y cristianas en torno al concepto de que el Derecho Natural obliga todo el hombre hacia la humanidad, la cual está en su naturaleza, donde Dios se lo habla lo justo, es decir, el obrar del hombre es obrar «lo justo»: el Derecho Natural prescinde un obrar justo, es decir, «ayudar a los demás en todas las formas posibles y no dañar a nadie». Para ilustrar, vale mencionar San Ambrosio, así que “lo interesante en San Ambrosio es que el yusnaturalismo es reinsertado en el adagio estoico de “vivir según la naturaleza”. De modo que “lo que es malo, entendemos naturalmente que ha de ser evitado, y lo que es bueno, entendemos naturalmente que nos está mandado.” “Nadie es reprehendido si obra según la naturaleza; de lo que se concluye que la impiedad es contra la naturaleza”. “Imitemos a la naturaleza: su imitación es la fórmula de la disciplina, la forma de la honestidad. Sin embargo, llamará la atención que aduzca un ejemplo, sacado de San Pablo, y que a todos parecerá aberrante: que los hombres lleven melena larga, sería contra natural. Esa ley natural radica en el *corazón*.”<sup>1290</sup>

Más aún, se manifiesta la colaboración de Anselmo de Canterbury. Bajo el mismo principio, sostiene que «nunca debe hacerse a otro lo que uno no quiera le hagan a sí mismo, ni debe tampoco exigirse de otro lo que uno mismo no está dispuesto a hacer», así que la regla de oro también se pone como virtud social, cuyo contenido y finalidad es servir la humanidad, así que las normas sociales asumen una cierta independencia respecto a las normas morales, sin rechazar los contenidos y enlaces con la ética, lo que ha merecido, a su vez, la certificación de Pedro Aberlardo en cuanto que, rechazando estos «medios» de Justicia, enuncia que la *supra-regla* de oro es la mera aplicación del mandamiento del amor al prójimo.

En cuanto a los Escolásticos,<sup>1291</sup> lo justo es tanto objetivo, como concepto de la «cosa justa», como facultad de acción del sujeto en torno a lo justo. La «ley

---

<sup>1290</sup> MONCHO I PASQUAL, Josep Rafel: El yusnaturalismo cristiano-medieval. Valencia: Cristobal Serrano Villalba, 1992. p. 44

<sup>1291</sup> “(...) en el último segmento del siglo XI de la era cristiana, merced al surgimiento de la célebre Escuela de Bolonia en Italia, así como a la influencia equilibrada de la “escolástica”... revive el Occidente el fervor por el derecho romano-justiniano... como respuesta de las funestas y, por ende, indeseadas consecuencias político-jurídicas y socioeconómicas derivadas, primordialmente, de la caída del alto Imperio (Occidente) (...) más arraigada en tiempos de la Escuela de los comentaristas... el núcleo y eje de toda instrucción en las universidades medievales y en un factor imprescindible en la adaptación del derecho romano a las condiciones medievales (...) escolástica se suele entender “... la filosofía cristiana de la Edad Media”, según lo revela el filósofo italiano NICOLA ABBAGNANO. “El nombre *scholasticus* ... indica en los primeros siglos de la Edad Media el maestro de artes liberales... Luego se llamó *scholasticus* también al que enseñaba filosofía o teología, cuyo título oficial era el de *magister* (*magister artium* o *magister in theologia*) y que desarrollaba sus lecciones

natural» es reflejo de «lo justo» tanto a partir de «lo eterno» como de «lo no-eterno», cuyo concierto se promulga límites y posibilidades de la disposición del hombre en el mundo y sobre su vida, así que el Derecho Natural es el conjunto de preceptos de conducta y organización del universo moral que, de acuerdo con la propia naturaleza humana, regula la conducta ética del hombre en sí, además del hombre como social. A partir de esta noción, lo que pasa es que la ley natural es un medio de perfección personal y no necesariamente un factor determinante del derecho positivo, pues que la norma de conducta del hombre ya está clavada en su propia naturaleza.<sup>1292</sup>

En grado sumo, Tertuliano, bajo la misma razón, enseña el Derecho Natural como la ley común a los judíos y los paganos, contenida en tablas naturales (*in naturalibus tabulis*).<sup>1293</sup> No obstante, sabido es que, como enseña Grabmann, hasta

---

primeramente en la escuela monacal o catedral, después en la universidad (*studium generale*)"... Criterio similar, expresan los filósofos italianos, GIOVANNI REALE y DARIO ANTISERI, puesto que con fundamento en la noción cualitativa formulada por S. VANNI, manifiestan: "Entendemos pro escolástica, más que un conjunto de doctrinas, la filosofía y la teología que eran enseñadas en las escuelas medievales..." El rótulo "escolástica", como lo reconoce la *communis opinio* especializada, significa la filosofía cristiana... enseñada ni las *scholas* (escuelas), que se constituyeron cuando la Europa occidental comenzó a despertar de la ignorancia en que había caído con las invasiones de los bárbaros... a diferencia de la glosa, concebida como género literario, se centraron prioritariamente en el comentario..." [letra negrita añadida] JARAMILLO JARAMILLO., Carlos Ignacio: El Renacimiento de la cultura jurídica. El derecho en el Medievo, siglo XI-XV. Bogotá: Temis, 2009. p.4; 245; 374-375

<sup>1292</sup> "En el ambiente cultural y filosófico de la Edad Media, la escolástica (filosofía y teología enseñadas en las escuelas) representa, de hecho, una reacción contra aquellas corrientes «integradas» que querían reducir todo el saber válido y legítimo al saber contenido en los textos de autoridad y que recomendaban, para llegar a la resolución de todos los problemas, tanto prácticos como teóricos, centrar la atención exclusivamente en la verdad revelada o en el argumento de la autoridad, dejando de lado la razón o cualquier actividad racional. Así, las ciencias y las artes laicas (y, entre ellas, el derecho) sólo eran estudiadas si tenían alguna utilidad para la interpretación de la tradición dotada de autoridad (generalmente, en el plano religioso, de las Escrituras). En el siglo XII, no obstante se detecta un profundo cambio en el panorama cultural y filosófico, conocido como «Renacimiento del siglo XII» o «revolución escolástica», provocado por el descubrimiento de los textos lógicos de Aristóteles." HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 112

<sup>1293</sup> "Tertuliano (nació hacia 160). Sus obras que más interesan a la filosofía son dos apologías del cristianismo intituladas *Apologética* y *Prescripción de los herejes*; a ellas hay que añadir un tratado *Del alma*, menos importante, por lo demás por la exposición de la doctrina de autor que por las opiniones de numerosos filósofos antiguos, con frecuencia mal conocidos, y referidos en él. El argumento de la *Prescripción* está sacado del derecho romano, según el cual, el uso de un bien durante un tiempo suficiente era considerado un título legal de propiedad; a toda el impugnación podía oponerse en ese caso el derecho de prescripción; como jurista, Tertuliano aplica la norma a las Escrituras y desestima las pretensiones de los gnósticos de interpretarlas; pues, conservadas por los cristianos desde sus orígenes, a ellos pertenecen de pleno derecho. También contra los gnósticos pondera Tertuliano una sumisión total a la fe, y condena toda pretensión de juzgarla en nombre de la razón; se opone por lo mismo a la reflexión filosófica, a la que achaca la paternidad de las diferentes sectas gnósticas: del mismo modo que los profetas son los patriarcas de los cristianos, así también los filósofos son los patriarcas de los herejes, y es pura casualidad si los filósofos han propuesto a veces doctrinas que evoquen las cristianas. En su hostilidad frente a la filosofía, Tertuliano se dejó llevar por singulares y célebres profesiones de irracionalismo, que se basan en un endurecimiento de la postura de San Pablo tal y como la hemos hallado en la Primera Epístola de los Corintios, 1, 17-2, 16; por ejemplo, sobre la muerte y resurrección de Jesús dice que el

el año 1200 no existe en las *summae theologicae* ningún capítulo que lleve el título especial de *Jure naturali*. Sólo en la alta escolástica es que se observa un desenvolvimiento consecuente de la nueva concepción filosófica.<sup>1294</sup>

En realidad, el tema en torno al «iusnaturalismo», permanente en el pensamiento clásico, sigue, respetadas las debidas actualizaciones, lo mismo bajo el pensamiento cristiano, es decir, Israel no desarrolló una Filosofía del Derecho, pero ha tratado los problemas jurídicos de una manera que hay influenciado el pensamiento jurídico cristiano. Ha asumido una postura diferente de lo restante de la antigüedad: el derecho fue concebido como un orden oculto, pero eterno e inmutable, cuyo contenido se deducía del cosmos y de la naturaleza humana. En Israel, en cambio, Jehová mismo se presentó en la historia para celebrar una unión (*berith*) con el pueblo, revelándose en el monte Sinai el *Decálogo* o Leyes de la Alianza, completado algunas obras disposiciones. Luego la versión es que desde los primeros tiempos de la Patrística hasta principios del siglo XVII, se desarrolló la doctrina del derecho natural unitaria<sup>1295</sup> — que se funda y fundamenta desde el “Verbo y verbo”, aunque que sacudida por el «nominalismo *versus* racionalismo» y, luego, restaurada y aplicada a las nuevas condiciones del mundo, como ha hecho la teología moral española, por ejemplo.

---

hecho es creíble por ser inconcebible, y cierto en la medida en que es imposible; esto es lo que ha expresado la tradición al atribuirle la fórmula tan conocida *credo quia absurdum*, que por los demás él no redactó textualmente, pero que apenas si violenta su pensamiento.” CHATÉLET, François: Historia de la filosofía: ideas, doctrinas. Vol. I. Trad. Victorio Peral Domínguez. Madrid: Espasa-Calpe, 1976. p. 286-287

<sup>1294</sup> VERDROSS, Alfred: La filosofía del derecho del mundo occidental: visión panorámica de sus fundamentos y principales problemas. Trad. Mario de la Cueva. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983. p. 117

<sup>1295</sup> **La ley eterna es la sabiduría ordenada de Dios** — cantada en los libros sapienciales de la Biblia —, en cuanto ordena y conduce a sus fines todo el movimiento y el acontecer del universo entero. SAN AGUSTÍN la define como «la razón o voluntad de Dios, que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo»; el pecado consistirá, por tanto, en todo hecho, dicho o deseo contra la ley eterna. **La ley eterna es, pues, razón divina**, conocimiento que Dios posee de la manera según la cual han de ordenarse las cosas y dirigirse a su fin; y es **también voluntad de Dios, decisión divina de vincular de un modo duradero las cosas al orden por El establecido**. Por consiguiente, la ley eterna, con razón y voluntad de Dios, es trascendente y no se confunde con la ley natural, que es reflejo suyo en el hombre, no la ley eterna en sí misma, como habían dicho los estoicos.... Esta ley eterna es **una y universal**, pero se manifiesta de distinta manera en los distintos seres; en los seres irracionales se manifiesta como necesidad ciega, en los seres racionales como deber moral. Distingue al respecto San Agustín entre súbdito de la ley eterna (sujeción a ella de modo necesario) y *partícipe* de ella (sujeción a ella mediante el libre arbitrio). Está sujeta a ella la *naturaleza irracional*, que la cumple necesaria y ciegamente. El hombre, en cambio, por medio de la razón la conoce y la acata activamente por su libertad. El hombre, cumpliéndola por medio de su *libre arbitrio*, participa de la ley eterna. ¿Cómo conoce el hombre la ley eterna? El hombre la conoce porque la encuentra transcrita en su razón. La ley natural es la transcripción o copia de los preceptos de la ley eterna en el alma racional del hombre. La ley natural es, pues, la ley impresa en la mente de los hombres, escrita en sus corazones, la marca o reproducción de la ley eterna en nosotros.” [letra negrita añadida] HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 104

De modo ostensible, la revelación hizo inútil y aún privó de sentido a cualquier investigación sobre la esencia y el contenido del derecho, pues una y otro habían quedado definitivamente establecidos. En estas condiciones, no existió la necesidad de distinguir entre Derecho Natural y positivo, pues el *Decálogo* y sus normas complementarias valían como derecho divino. Tampoco fue necesario diferenciar al derecho de la ley, pues todo el derecho quedó contenido en las leyes reveladas por Jehová. La realidad es que faltaron en Israel los presupuestos para la problemática de la Filosofía del Derecho.

Parece evidente que los tópicos del Medievo en torno a lo jurídico son, por lo tanto, la configuración absoluta del «hombre paradoja tradicional». Y, luego, la construcción de la civilización iusfilosófica desde la concordia entre orden (mundo) y ordenamiento (vida), cuya fuente es el espíritu santo, ahora, no más perspectiva exotérica, sino valor esotérico, desde el concierto entre la conciencia (nominalismo) y la voluntad (racionalismo) del hombre como espejo de Dios y designio y destino de él, es decir, la naturaleza «copula mundi».

Desde otro sentido, la razón doble funda y fundamenta el estatuto y quehacer iusfilosóficos. el discurso en torno a lo jurídico se pone “saber relevo»: el sentido fundamental del derecho está en la unidad que, en caso, es la Justicia suprema o absoluta que intermedia el mundo terreno y el mundo sagrado. el sentido informador del derecho está en la cadena de Justicia ahora el estatuto desde lo natural *versus* lo moral, así que Justicia como estatuto de principios inmutables propios. Lo justo como reglas y criterios de aplicación normativa, en vista de ella, pero que, de acuerdo con la contingencia, son mutables y temporales.

En efecto, en el ámbito de las leyes positivas, normas cuyo criterio de creación, promulgación y publicación, así como de contenido están en vista de hechos que expresan hechos entendidos justos, es decir, la naturaleza de la cosa justa, el concepto de lo que es justo desde el supuesto de casos concretos futuros. En efecto, según el discurso secular moderno, la Justicia suprema se rige por el principio evolucionista, es lo que se llamará norma fundamental. la cadena palmaria o esotérica sobre la Justicia, dicha relativa, por así decirlo, se rige por el principio cosmopolita — lo que se llamará universo o ordenamiento jurídico. se trata de fuerte equivoco esta perspectiva paradoja, además si se lleva en cuenta que todo este



concierto exegético está en función de la noción de *physis versus nomos*, acepción que nunca se ha configurado existente.<sup>1296</sup>

En líneas generales, el entendimiento del Medioevo es monista (orden) en cuanto que pone el principio de todas las cosas en la existencia absoluta de dios, a pesar de su prueba. Pero, en términos de estatuto iusfilosófico es ya plural (ordenamiento).<sup>1297</sup>

Respecto a los modernos, y los contemporáneos por influjo, se concentran en el problema de la Justicia como *espíritu santo*, a pesar de la prueba o no de la

---

<sup>1296</sup> Vale comentar que la clave de tales aspectos sobre el «Cristianismo» es que, sin embargo presentes y dinámicos en el seno secular «a la moderna», por razones de sobresaliente «utilitarismo», la filosofía que se los esboza los trata «aislados» y según el «saber relevo», cuando en realidad parten de la misma referencia, a saber, «hombre ante humanidad y viceversa». El encuentro de la «insatisfacción del hombre a la moderna», más allá de «necesidad» no ha sido una recusación absoluta de la «revelación», sino una recepción tópica de ella en módulos desde los cuales la dirección humana se eleva. **No se sostiene la tesis de que, con la Modernidad, la referencia y visión principal de la antigüedad helénica y del Medioevo cristiano desaparecen**, y, que, desde luego, se da paso a una dimensión «nueva», dónde la «autonomía» y la «subjetividad» del hombre se enaltecen por encima de ambas, así que el guión de la vida, teoría y práctica se conforman a la exclusividad del dibujo humano. **El justificante es que la obra de arte de la «ilustración» es la «razón doble»: ¡la masa es humana, pero la energía es divina! El hombre se aferra tanto en el influjo de su dinámica mundana como en el influjo de la dinámica que interpreta espiritual, la cual, a su vez, le sirve de resguardo, acudimiento y recogida.** La secularización “ha surgido en su fondo, aunque no en sus distintas expresiones históricas, no como algo que va contra el cristianismo, sino como algo que nace por medio del cristianismo.

<sup>1297</sup> “(...) **El orden jurídico se presenta, así, como un conglomerado de normas de origen diverso, eventualmente incompatibles, desprovisto, por otro lado, de un conjunto estable de reglas de competencia**, es decir, de reglas que decidan qué norma se debe aplicar en un caso concreto. Es cierto que existen principios generales, a los que ya nos hemos referido, que establecen algunas directrices (**el «criterio del pecado»**); el principio de que la norma especial deroga al general; el principio de que el derecho común es subsidiario en relación al derecho propio). Pero incluso así coexisten normas contradictorias sin que la preferencia de ninguna de ellas pueda ser decidida en virtud de estos principios. En la arquitectura del *ius commune*, la primera preocupación no es la de reducir a la unidad toda esta pluralidad de puntos de vista normativos. La primera preocupación es armonizarlos, sin que esto implique que algunos de ellos deban ser sacrificados ante otros («*interpretatio in dubio facienda est ad evitandam correctionem, contrarietatem, repugnantiam*»). Por el contrario, todas las normas deben servir, unas en unos casos, otras en otros. Así, cada norma acaba en última instancia funcionando como una *perspectiva* de resolución del caso, perspectiva que era más fuerte o más débil según la propia jerarquía de la norma pero, sobre todo, según la adecuación de la misma al caso que se esté examinando. Es decir, **las normas funcionan como «sede de argumentos» (*topoi, loci*), como puntos de apoyo provisionales de la solución**: a medida que se discute el caso serán o no consideradas en función de las vías abiertas para la solución del caso. A la hora de resolver estos conflictos propios de **un orden jurídico pluralista, no cabe, por tanto, apelar a una regla formal y sistemática de jerarquización de las diversas fuentes de derecho**; más bien hay que mirar al juez, pues a su arbitrio queda la apreciación de casos concretos («*arbitrium iudes relinquitur quod in iure definitum non est*» (queda al arbitrio del juez aquello que no está definido por el derecho). Es él quien, caso por caso, ponderando las respectivas consecuencias, ponderará las diversas normas disponibles. Pese a todo, este arbitrio está ciertamente reglado: por los principios generales a los que nos hemos referido y, sobre todo, por los usos establecidos en la sede judicial correspondiente a la hora de juzgar cuestiones semejantes (*stylus curiae*). Por esta vía estos usos se van a convertir en elementos decisivos de organización (causuística) del complejo normativo de este derecho pluralista. **Es sobre este tipo de ordenamiento sobre el que se ve a dejar sentir la actividad de una doctrina jurídica europea, que sigue los mismos cánones metodológicos y que refuerza, por tanto, la tendencia a la unificación.**” [letra negrita añadida] HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 104-105

existencia de dios. por ende, lo político sigue como fundación y fundamento de la relación entre filosofía y derecho, pero ahora desde una plataforma iusfilosófica que, aportada por lógica y método, juega con la unidad del mundo (validez) ante la pluralidad de los hechos y actos de la vida (efectividad) en torno a éste jurídico, porque el hombre es un ente de medios, desde que se instituye hombre paradoja. (véase al diagrama a continuación).

Por ende, si el hombre es un ente de medios, “la relación persona y libertad como presupuesto de «dignidad» no es una necesidad, sino que una «performance» suprahistórica.

Hechas tales preliminares, el argumento que se ensaya, por lo tanto, es que «la paradoja del hombre tradicional» tiene la libertad como instrumento, no sólo para la concreción de la idea y búsqueda del hombre y su universo plural, sino que, incondicionalmente, es desde de ella que el hombre plantea la evolución de su medio y el progreso de sí, como género (Medievo)<sup>1298</sup>, como «persona digna» (Renacimiento), como límite del mundo desde sí mismo (Modernidad) y como «persona existentemente digna» (Contemporáneo) para evolucionarse y progresarse.

En igualdad de circunstancias, la libertad es tesis derivada de naturaleza humana y, cómo tal, se contempla bajo los rasgos morales, científicos y ontológicos hacia metafísicos. A lo sumo, el hombre sólo es hombre porque puede ejercitar su libertad de ser y existir como tal cual este ser. Entonces, la libertad es sostenida por una concepción de naturaleza humana, así como la «naturaleza humana» se la sostiene, pues que ambas se impulsan según el juego «imago dei *versus* copula mundi».

Ocurre que el concepto pacífico de libertad, homogénea y universal es imposible, pues que el hecho de alguien actuar en conformidad con lo que le parece un bien, desde la razón que orienta (primera perspectiva), no coaduna la universalización de la naturaleza, como esencia «imago Dei», tal cual uniformizada. Tampoco, el

---

<sup>1298</sup> “La Edad Media ofrece en la Iglesia una institución que se propuso un fin universal que abrazase a la humanidad en su conjunto, y además un fin necesario al — llamado — interés supremo de la humanidad; compradas con ella, los fines de los Estados y de las naciones que ofrece la historia moderna dan una impresión de estrechez; parecen mesquinos, bajos, materiales, limitados en el espacio. Pero esta impresión diferente sobre la imaginación no debe determinar nuestro juicio, pues esta institución respondía a necesidades artificiales, que se basaban en ficciones, que tuvo que crear ante todo allí donde no existían (necesidad de la redención); las instituciones nuevas traen remedio a necesidades reales, y llegará un día en que nacerán instituciones destinadas a servir a las verdaderas necesidades comunes a todos los hombres, a asumir en la sombra y en el olvido el ideal de fantasía, la Iglesia católica.” NIETZSCHE, Friedrich: Humano, demasiado humano. Trad. Carlos Vergara. Madrid: Edaf, 1979. p. 260

hombre pueda enseñarse inmediatamente particular y concreto. Ni si se lo toma necesitado, hace falta la evolución desde la «libertad como libre arbitrio», como si el ejercicio moral de mediar el mundo, exigiese, por supuesto, el relleno de esa idea «metafísica de libertad». En verdad, ésta última es una especie de conocimiento y teoría integrada con la manera de materialización existencial.

En la medida de lo posible, el análisis de los motivos y justificantes que norlean tal cual esa actuación, sólo se hace a través de la toma en serio del «juego» en cuestión, aunque diferentemente de la primera, «imago Dei» como «metafísica de libertad», que es estructural, la segunda, «copula mundi» como «libre arbitrio», se ha quedado en el recorrido histórico elemental.

Desde el primer caso, se toma en serio la libertad según un punto de vista ontológico hacia metafísico y viceversa. En lo segundo, la libertad según la perspectiva ético-moral. Desde ahí se pone la lectura revisora respecto a la secularización como «proceso histórico». En verdad, esa bipartición no se pone tan vehemente.

En verdad, la condición del hombre es ser paradoja siempre, de modo que es ésta que se lo impulsa a buscarse como «hombre». El contexto y texto de las épocas, no hacen grados históricos-positivas. O sea, la libertad, aunque colgada según el equívoco de naturaleza humana preformada, se concreta a través del hombre en la vida, según su poder infinito y multifacético de obrar, además de la experiencia de vivir según méritos y/o deméritos. «Juego hacia ruego» que no propicia configuraciones o definiciones conceptuales universales u homogéneas.

En el fondo, se toca a la configuración de la idea de hombre según una actualización que, apoyada en la visión secular sobre el discurso de secularización como «proceso histórico», determina el hombre como un sujeto de medios<sup>1299</sup>, desde doble perspectiva. Desde el punto de vista metafísico y ontológico, el hombre actúa según un orden divino o biológico, respectivamente, «creacionismo y

---

<sup>1299</sup> "La categoría principal que está como trasfondo de este estudio es la de *mediación*, explicitada a través de las tres preposiciones (**por, en, para**) que aparecen en Col 1, 15-16 para establecer la relación entre Cristo y la creación. Una categoría central de la filosofía y teología contemporánea que se ha convertido en la piedra de toque en el actual debate en torno a la teología de las religiones. (...) **es posible a la vez diferente Dios pero radicalmente dependiente de él y llamada a la comunión en él creadas dándoles consistencia y verdadero sentido. Su mediación es forma y figura concreta en la cual es modelada y realizada la realidad concreta y querida por Dios. Por último su mediación es sentido y destino de toda la realidad pues sólo en él la creación alcanza desde dentro su plenitud y consumación.**" [letra negrita añadida] CORDOVILLA PÉREZ, Ángel: Gramática de la encarnación: la creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004. p. 27

evolucionismo».<sup>1300</sup> Desde el punto de vista ético y moral, el hombre actúa según un orden psicológico, cuyo paradigma es la mente y el cuerpo.

En esta última mención, es notorio el papel de la «Filosofía de la Mente», curiosamente, en francés, «Philosophie d'esprit» (Filosofía del espíritu) que desde ahí extrae su objeto de especulación. En resumen, según el orden metafísico y ontológico el hombre es un ser necesitado,<sup>1301</sup> necesitado por infortunio («imago Dei»). Y, desde el orden ético y moral, igual, es necesitado, pero la necesidad es oriunda de un grado de insatisfacción en pugna de la acomodación material de la vida, luego, es necesitado por insatisfacción («copula mundi»).

Por insatisfacción, la ponderación es esencialmente antropológica: se considera todas las huellas que hacen del hombre un sujeto particular e individual de acuerdo

---

<sup>1300</sup> «Recientemente ha surgido en los Estados Unidos lo que se ha dado a llamar «creacionismo», cuya postura se reduce a una interpretación literal de la Biblia, manteniendo que las especies han aparecido en número y aspecto idéntico a las actuales a través de un solo acto creador, adjudicando al hombre una posición única en el centro de la creación y atribuyendo al mundo orgánico, o al menos a la especie humana, una edad muy corta, del orden de unos pocos millares de años. Esta concepción fijista del Universo es radicalmente opuesta a la idea evolutiva, que sostiene que la vida no se ha manifestado siempre bajo las mismas formas, que las especies actuales descienden de otras preexistentes, y que todas ellas tienen un origen común lejano que es, en último término, inorgánico. El evolucionismo reemplaza así un concepto estático del Universo por otro dinámico, y pretende explicarnos éste invocando exclusivamente causas naturales, rechazando la intervención constante de lo sobrenatural. LÓPEZ- FANJUL DE ARGÜELLES, Carlos; TORO, Miguel Ángel Ibáñez: Polémicas del evolucionismo. Madrid: Eudema, 1987. p. 36

<sup>1301</sup> Necesitado por infortunio y por insatisfacción revela la condición y situación paradójica del hombre y, luego, que el origen de la filosofía y la religión está en la Humanidad, así que se reprocha un concepto o precepto Metafísico. Es decir, el mundo y la vida son misterios y sentidos en torno a la persona como fuente de ellos. El comentario a seguir, de Hegel, se acerca de esta noción, aunque se haga según el marco racional, lo que no significa el marco cero de la ciencia y antropología de la razón, de este modo. «La religión comparte tan poco con esa filosofía de la absoluta subjetividad su visión, que mientras que ésta concibe el mal sólo como contingencia y arbitrariedad de la naturaleza ya finita en sí misma, aquella más bien presenta el mal como necesidad de la naturaleza finita, como unida al concepto de la misma, pero a la vez presenta para esta necesidad una salvación eterna, es decir: no una salvación aplazada en el progreso infinito y por tanto no realizable, sino una salvación verdaderamente real y existente, y ofrece a la naturaleza, en la medida en que la considera como finita y particular; una reconciliación — cuya originalidad posibilidad es lo subjetivo en la originaria semejanza de Dios, mientras que lo objetivo lo es la realidad en su eterna encarnación — reconciliación que es la identidad de esa posibilidad y esta realidad, pero mediante el espíritu como el Ser-uno de lo subjetivo con el Dios hecho hombre. De este modo el mundo es reconstruido *en sí*, salvado y santificado», pero de una manera completamente distinta a como lo es en el ideal del orden moral del mundo, donde los volcanes no permanecen siempre como lo que han sido hasta ahora... Y como en la religión el mundo es santificado en su ser, sólo se le pone como no santificado para los límites de conocer, de la intuición empírica y del proponerse sus propios fines, pero la intuición plena y la dicha eterna son puestas expresamente *más allá* de la limitación, que debe ser immanente al orden moral del mundo, y en virtud de la cual incluso se apagarán los volcanes, los terremotos se suavizarán, etc. ... en esa filosofía el mundo no es naturaleza originaria y divina, ni está reconciliado desde el lado ético, sino que es algo malo en sí mismo. Para la finitud lo malo es sólo algo contingente y arbitrario. Pero si el mundo físico y moral no fuese absoluta, entonces quedaría suprimido también el otro absoluto, la libertad, esa voluntad pura, que necesita un mundo para realizarse, y con ella todo el valor de lo humano, porque esa libertad sólo es en la medida en que niega, y sólo puede negar en la medida en que existe aquello que ella niega.» HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Fe y saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte. Trad. Vicente Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

con su historicidad y temporalidad propias, cuyas características se lo convierte «persona digna». «Persona» que, esencia de naturaleza humana, es la categoría universal respecto el precepto ontológico para la aplicación de toda «epistemología. Los «Derechos Humanos», cuya ampliación de contenido es bastante elástica, confirma este argumento. Desde este punto, la filosofía contemporánea engendra el orden de sus problemáticas, así que incapaz de elaborar una perspectiva de la libertad conceptual, se la encuadra «crisis», así que el hombre sigue siendo sujeto de fines, en la teoría, pero en la práctica, es «medio», lo que adelante se expondrá.

A manera de ejemplo, Max Weber aclara esta situación sobre el hombre abandonado: “Nadie podía ayudarle; no el predicador, porque sólo el elegido es capaz de comprender *spiritualiter* la palabra de Dios; no los sacramentos porque éstos son, en verdad, medios prescritos por Dios para aumento de su gloria, por lo que han de seguir manteniéndose., pero no son medios para alcanzar la gracia, sino (subjektivamente) simples *externa subsidia* de la fe. Tampoco la *ecclesiam nulla sallus* (en el sentido de que quien se aleja de la Iglesia verdadera ya no puede pertenecer al círculo de los elegidos por Dios), a la Iglesia (externa) pertenecen también los excomulgados, quienes deben ser sometidos a su disciplina no para alcanzar de ese modo la eterna felicidad — cosa imposible — sino porque también ellos debe ser forzados, para gloria de Dios, a observar sus precepto. Por último, tampoco Dios podía prestar aquella ayuda, pues el mismo Cristo sólo murió por los elegidos, a los que Dios había decidido en la eternidad dedica el sacrificio de su vida. Este radical abandono (no llevado a sus últimas consecuencias por el luteranismo) de la posibilidad de una salvación eclesiástico-sacramental, era lo decisivo frente al catolicismo.”<sup>1302</sup>

Para concluir, de todos modos, lo más sobresaliente en todo el recorrido del hombre, hasta hoy, es que la libertad, como «copula mundi» sobre todo, se ha firmado como la producción de medios terrenales. A lo sumo, más allá de la experiencia, es lo que permite la salvación y la supervivencia del saber desde la condición del hombre como sujeto de medios. No es que sin la libertad, el universo moral se torna inexistente. Todo lo contrario. Sin el universo moral o antrópico, la libertad se pone inexistente o, al menos, sin sentido. La condición paradoja de hombre sólo se realiza al coste de la elaboración y conformación del mundo terrenal, en torno a los misterios del sentido de su origen y del desarrollo de la vida,

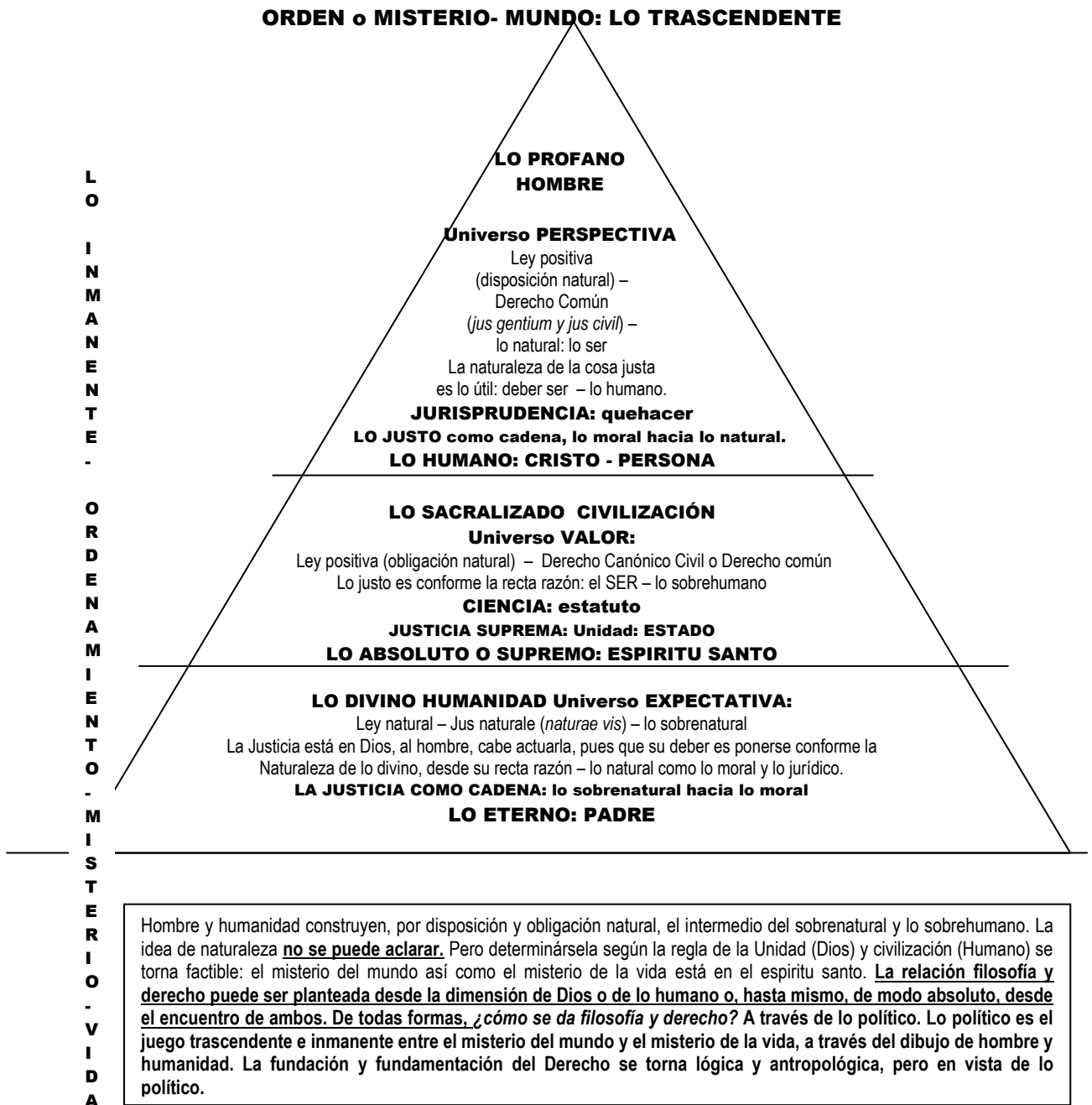
---

<sup>1302</sup> WEBER, Max: Trabajos sobre sociología de la religión. Trad. José Alma. Madrid: Taurus, 1983. p. 82-83

como puntos cardinales de hombre y su humanidad, a causa de que la persona es síntesis de lo divino y lo sagrado, siempre.■

## «DIAGRAMA-SINOPSIS IV».

La Unidad canónica: la pirámide de «lo jurídico» como filosofía y derecho.



## II. Filosofía y Derecho desde San Agustín:

### Justicia suprema es estatuto sobre la validez iusfilosófica.

Ainsi ce qui est ordinaire à l'homme (selon sa nature d'être imparfait et de n'être que partie dans l'humanité) est d'errer d'abord ; non à lui tout seul ni d'emblée, d'être en possession d'évidences de principes certains — L'homme est social — cela signifie que la logique déductive formelle est indésirable. De sorte que nul homme n'a raison — et il est forcé que l'opinion de l'individu ne soit qu'une partie de la raison. Il faut qu'il y ait des cléricaux et leurs adversaires etc. Et l'on ne doit blâmer nul acteur de jouer son rôle. Où réside le vrai ? dans la pièce entière, au-dessus de ces singularités. Seul un spectateur peut le saisir, mais nécessairement aucun des acteurs. Le vrai est silence et méditation. Michel Villey<sup>1303</sup>

Si hace falta clasificar las reflexiones agustinianas sobre la relación filosofía y derecho, de acuerdo con la revisión iusfilosófica según la propedéutica del hombre paradoja, el enunciado es que San Agustín elabora el estatuto del sentido del derecho, bajo la concordia entre el misterio del mundo (Orden) y el misterio de la vida (ordenamiento).

Para así decirlo, la preocupación agustiniana se concentra en los problemas y dilemas de la Unidad<sup>1304</sup> respecto la concordancia entre Orden y ordenamiento que, se ha nombrado y, luego, ilustrado en el último diagrama, como la Justicia suprema. Así que la persona como acción y pensamiento, es la síntesis de la condición divina de la necesidad por infortunio del hombre ante su creador (el pecado original) y, al mismo tiempo, de la situación profana de la necesidad por insatisfacción, en vista de esta condición caída.<sup>1305</sup>

---

<sup>1303</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 3 y 4. Le vingt-cinquième livre », p. 493-494

<sup>1304</sup> "Entre las causas de la decadencia del Imperio y de la ruina del mundo antiguo se ha invocado, y se invoca aún, el cristianismo o, más exactamente, su promoción al rango de religión oficial del Estado.... Si bien el cristianismo no fomentaba la vocación y las virtudes militares, la polémica antiimperial de los primeros apologetas había perdido su razón de ser después de la conversión de Constantino. Aún más la decisión de Constantino de adoptar el Cristianismo y construir una nueva capital en el Bósforo hizo posible la conservación de la cultura clásica grecolatina. Pero evidentemente, estas consecuencias beneficiosas de la cristianización del Imperio no podían ser captadas por los contemporáneos, especialmente cuando, en agosto del año 410, Alarico, jefe de los godos (cristianos, pero conforme a la herejía de Arrio), tomó y saqueó Roma, pasando a cuchillo una parte de la población. Desde el punto de vista militar y político, este acontecimiento, a pesar de su gravedad, no constituyó una catástrofe, pues la capital se hallaba en Milán. Pero la noticia sacudió el Imperio de un extremo a otro. Como era de prever, la minoría religiosa dirigente y los ambientes culturales y políticos del paganismo explicaron este desastre sin precedentes por el abandono de la religión romana tradicional y por la adopción del cristianismo. Para responder a esta acusación, San Agustín, obispo de Hipona, compuso entre los años 412 y 426 su obra más importante, *De civitate Dei contra paganos*." ELIADE, M: Historia de las creencias y de las ideas religiosas. De Mahoma al comienzo de la Modernidad. Tomo III/1. Trad. J. Valiente Malla. Madrid: Cristianidad, 1983. p. 51-53

<sup>1305</sup> "(...) En las obras de Cícero, persona se emplea para referirse a un individuo o a una personalidad. Agustín compara su versión latina de la doctrina trinitaria, a saber, que Dios es uno en esencia o substancia, y una



La tesis es que el sentido de derecho se funda y se fundamenta a través del concierto llamado Justicia suprema, bajo el punto de vista agustiniano, lo que conlleva aportaciones sobre la validez del derecho, si se lo toma bajo el sentido moderno de «ordenamiento jurídico». Todas las cosas están determinadas hacia fines, según un orden jerárquico que todo abraza, y que en él, las cosas que tienen vida están sobre las que no la tienen. Entre los seres vivos, aquellos que poseen sensibilidad están sobre los que no la poseen.

Desde ahí es nítido el fundamento positivista tradicional de que el derecho positivo sólo se legitima se tenga fundamento el Derecho Natural, como conjunto de preceptos inmutables y eternos, por encima de la concepción de la persona humana constituida de acuerdo con valores y perspectivas pragmáticos y prácticos concertados en lo existente, lo que es el sentido de dignidad, dicha formal, como propio de la situación de la persona a causa de su origen divino (*imago Dei*) y, también, dicha material, como particular a la condición de la persona a causa de su acción pragmática y práctica en torno a la satisfacción de intereses que desarrollen esta naturaleza divina, es decir, se trata de la libertad como concierto del universo antrópico, o sea, el desarrollo a tope de la condición copula del mundo.

El marco conceptual moderno de la «dignidad» de la persona humana se construye desde la acepción de «orden» («lo eterno») y, mientras, desde la acepción de «actuación» («lo natural») hacia la resignación del Estado y del Derecho como los medios «correctores» para la manutención de ambos, pues que si los hombres están dispuestos y impulsados a la unión con sus semejantes, sólo esta triangulación garantizan el cumplimiento de los designios y la conservación de los destinos divinos en Tierra.<sup>1306</sup>

---

trinidad compuesta de tres personas (Trin. 5.9.10; 7.4.7; 15.22.42), con la formulación griega según la cual Dios es una sola esencia, y el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres substancias. Agustín afirma que no hay diferencia entre *ousia*, esencia, hipóstasis, substancia (5.8.9.10). No ofrece nunca la definición analítica del concepto de “persona” que nosotros deseáramos. Afirma que hablamos de “tres personas” para exponer lo que significa “Trinidad” y a fin de poder decir algo (7.6.11)... El Padre, Hijo y Espíritu Santo tiene en común lo que quiere decirse por persona (7.4.7). Y, así, en el caso de Dios, la personalidad no es distinta de la esencia o de la existencia... Es importante tener bien presente que el sentido de “persona” que se aplica a los miembros de la Trinidad es el sentido fundamental. **Y, así, tal sentido debe analizarse independientemente de las ideas acerca de lo que constituye una persona humana.** Más aún, las normas de la individuación de las personas en la Trinidad serán diferentes de las que se aplican a los seres humanos. Una trinidad de seres humanos no puede denominarse una sola persona, pero la Trinidad divina de personas es denominada y es un solo Dios. En Dios, las personas, paradójica y misteriosamente, son y no son individuos separados.” D. FITZGERALD, Allan: Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo. Trad. Constantino Ruiz-Garrido. Burgos: Monte Carmelo, 2001. p. 1056-1057

<sup>1306</sup> SAN AGUSTÍN, Santo: Obras completas de San Agustín. 2 ed. Trad. José Morán. Bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965. [*De civitate dei*, vol. XVII, ], p. 17

El sentido de Justicia suprema significa, pues, el plano divino en que se concibe un orden de principios eternos e inmutables, donde el hombre se mueve y, desde luego, a ellos acude. Se trata de una dimensión que, por destino, se pone por encima de la mera apariencia y sencilla experiencia de lo diario, no obstante el hombre aporta su acceso desde su interior, ya que está inscrito en su alma y su corazón.<sup>1307</sup>

A tenor, la fundación del sentido del mundo está en Dios: ley universal. La fundamentación del sentido de la vida del hombre está en el hombre: tanto desde la ley temporal, aunque entre el concierto de ésta con la ley universal, sea la conclusión de su existencia, es decir, la producción de la ley eterna. Humanidad es la capacidad de mirarse desde dentro<sup>1308</sup> y, luego, adecuarse al bien, es decir, que las acciones y pensamientos del hombre, a través de su libre albedrío, se comprometa según el designio y el destino que su naturaleza se lo apunta lo más correcto.

Desde otros términos, la construcción de humanidad está enganchada tanto en el criterio de la gracia<sup>1309</sup> como en el criterio del libre albedrío, así que a través de él

---

<sup>1307</sup> “Ev.: Conforme. Ag.: Según esto, para dar verbalmente, y en cuanto me es posible, una **noción breve de la ley eterna, que llevamos impresa en nuestra alma, diré que es aquella en virtud de la cual es justo que todas las cosas estén perfectamente ordenadas.** Si tu opinión es distinta de ésta, exponla. Ev.: No tengo nada que oponerte; es verdad lo que dices. Ag.: Y siendo ésta **la ley única, de la cual se originan, diversificándose, todas aquellas temporales para el gobierno de los hombres,** ¿puede ella acaso por esto variar de algún modo? Ev.: **Entiendo que en absoluto, ya que ninguna fuerza, ningún acontecimiento, ningún fallo de cosa alguna llegará nunca convertir en injusto el que todas las cosas estén perfectamente ordenadas.**” [letra negrita añadida] SAN AGUSTÍN, Santo: *Obras filosóficas*. Vol. III. Trad. Evaristo Seijas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971. [*El libre arbitrio*], p. 232-233.

<sup>1308</sup> “San Agustín y los agustinianos parten de la idea de creación. Lo cual supone que Dios, espíritu puro, ha creado todo de la nada. La naturaleza es producto del espíritu. En el principio era el Verbo. Este Verbo espiritual no está ligado a nada. No conoce las cosas porque son, sino porque las ve son... Las cosas tienen ser porque Dios se lo ha dado... Todas las cosas son símbolo de lo alto. Si queremos conocerlas en su verdadera realidad, tenemos que refugiarnos en el espíritu: en el *templum*, y ascender desde él a Dios. El conocimiento era *contemplatio* de todo desde Dios. Esto llevaba **dos consecuencias vitales.** Primero, todo orden es orden desde lo algo, prescrito por Dios. Segundo, toda realidad es como un magno símbolo, un libro escrito, a descifrar desde las ideas divinas.” [letra negrita añadida] GÓMEZ ARBOLEYA, Enrique: *Historia de la estructura y del pensamiento social*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1976. p. 69

<sup>1309</sup> “Porque si al hacer mención de los gentiles, que obran naturalmente los dictámenes de la ley que tienen la ley escrita en sus corazones, quiso significar el Apóstol a todos aquellos que creen en Cristo, puesto que no llega la fe al modo de los judíos, prevenidos por la ley, ya no hay razón para que tratemos de distinguirlos de aquellos a quienes, habiéndoles prometido Dios por el profeta el Testamento Nuevo, les anunció que grabaría sus preceptos en sus corazones. Porque también éstos, mediante la enjertación que dice fue hecha del acebuche en el olivo, pertenecen al profeta este testimonio del Apóstol; de suerte que llevar la ley de Dios grabada no en tablas de piedra, sino en los corazones, es pertenecer al Nuevo Testamento, es decir, abrazar la Justicia de la ley con aquel íntimo afecto con que obra la fe animada por la caridad. Porque previendo la Escritura que por la fe justifica Dios a los gentiles, dio a Abraham la feliz nueva de que ‘Bendecitas serán en ti todas las gentes’... los Corintios (2 Cor. 3,3)... Y así es también cómo se hacen miembros de la casa de Israel, siéndoles imputado como circuncisión el prepucio, por cuanto hacen manifiesta la Justicia de la ley no por la

que el hombre compagina los mandamientos de la ley eterna con el fin de facilitar el valor del espíritu santo, lo que, en torno a lo jurídico y lo político, da validez al gobierno de los príncipes.<sup>1310</sup> el absoluto encuentro entre hombre y dios, desde el interior del hombre (exotérico), facilitado por su razón que sabe elegir (esotérico).<sup>1311</sup>

---

mutilación de la carne, sino guardándolo con la caridad del corazón... ¿por ventura no será su incircuncisión computada como circuncisión? Por consiguiente, en la casa del verdadero Israel, en quien no existe dolo, todos son partícipes del Nuevo Testamento, porque pone Dios la ley en su alma y la graba en sus corazones con su dedo, que es el Espíritu, por quien es derramada en ellos la caridad, que es la plenitud de la ley.” SAN AGUSTÍN, Santo: Obras completas de San Agustín. 2 ed. Trad. Victorino Capanaga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956. [*Del Espíritu y de la Letra*, vol. VI, 14], p. 765

<sup>1310</sup> “Al igual que la ley de la naturaleza (*causae secundae*) para los seres no humanos, la Justicia también instituía un orden razonablemente bueno y justo para las cosas humanas. Pero por encima tanto de la ley de la naturaleza como de la Justicia del derecho existía un orden supremo, muchas veces misterioso e inexpresable: el orden de la Gracia, íntimamente ligado a la propia divinidad (*causa prima, causa incausata*). Por ser muy importante para comprender la geometría de los niveles del orden, conviene aquí evocar la teología de la Creación... el acto de Creación, como acto primero, fue un acto incausado y libre, un acto de pura (absoluta) voluntad, un acto de Gracia. Ahora bien, Dios es la Suma Perfección, y la Creación no constituye un proceso arbitrario. No lo es porque, a pesar de que la bondad de la Creación no se corresponda con algún tipo de bondad que la voluntad de Dios hubiera tenido que tener en cuenta, lo cierto es que, paradójicamente, Dios, siendo bueno, no hubiera podido querer otra cosa. En suma, la Creación no es debida ni libre, pero tampoco arbitraria. Más allá de este acto primero, Dios desarrolla el orden por medio de otros actos, también no debidos y libres, otros actos de Gracia (entre los cuales destacan los milagros). La teología católica, desde Trento, tendió con carácter general a restringir el arbitrio divino, haciendo menos soberano en el dominio de los actos de Gracia (menos soberano a la hora de dar) al insistir en el carácter justificador (es decir, condicionante de las dádivas de Dios, especialmente de la dádiva de la Salvación) de las acciones de los hombres. Para la sensibilidad católica, las acciones constituyen hechos palpables, contabilizantes, objetivos, que influían sobre la voluntad de Dios en el momento de gestación de la Gracia. Un poco como el estilo de los servicios prestados por los vasallos, que condicionaban a los reyes a la hora de atribuir premios y mercedes (...) Como la gracia no es puro arbitrio, sino que por el contrario configura un nivel más elevado de orden, la potestas extraordinaria de los príncipes no es vista como una violación de Justicia sino como una variante o complemento de la misma, sólo que más sublime todavía... una forma última y eminente real de realizar la Justicia cuando ésta no puede ser alcanzada por medios ordinarios.” HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 105-107

<sup>1311</sup> San Agustín toma en serio que el esclarecimiento de la verdad es la «verdad cristiana» y, luego, la verdad es única y está en el cristianismo. Fe y razón se comparten con el objeto de comprender la «verdad cristiana»: la razón es el camino del hombre hacia la fe y la fe, a su encargo, ilumina la razón. Esta es la estructura. En cuanto al contenido, la razón contribuye para despejar los contenidos de la fe, pero según la voluntad del hombre en contacto con lo externo. La filosofía cristiana es el intento de superar la tradición filosófica pagana, respecto a la inteligibilidad natural del mundo y la razón como facultad principal del conocimiento, ante las verdades reveladas por el cristianismo. El cristianismo no es filosofía porque su autoridad está fuera de la razón humana. La filosofía agustiniana, como la patrística, se asienta en el «neoplatonismo» que identifica lo sobrenatural, lo divino y la salvación eterna según el mundo de las ideas. En el «aristotelismo» y el «estoicismo», cuyo lo más grande representante ha sido Séneca, cuya doctrina explotaba el poder de la razón como destino del hombre, por encima del fin de los placeres, como abogaban los epicureístas, por ejemplo. San Agustín traza que el único camino para alzar la verdad es la interioridad del alma humana hasta Dios, como Ser supremo. El problema del hombre es el problema de la filosofía cristiana, donde el trascender hacia Dios, cuesta el hombre desbordar su contingencia. La interioridad eleva hacia Dios. Fe y razón se explican desde «alma» que es «imagen y semejanza de Dios». La estructura del alma manifiesta la «imagen y estructura» de Dios a crearla, así que el hombre cuando se interioriza desde el alma, encuentra a Dios, en su interior. La estructura del alma es la propia trinidad, por lo tanto, «memoria, entendimiento y voluntad» que, en verdad, para San Agustín, es el principio de la trinidad, «padre, hijo y espíritu». Por lo tanto, la fe, tal cual, la razón se

En efecto, lo que se aporta como derecho natural unitario significa la fundación en la Creación divina y, a través de la voluntad del hombre, fundamentación en la revelación a través de las Escrituras, que ha dado origen a la labor de la filosofía cristiana.<sup>1312</sup> En resumen, la pugna del Verbo y verbo en torno al justificante del Orden y ordenamiento del hombre ante su humanidad.

En otras palabras, el Derecho Natural no es puramente divino tampoco puramente profano, sino que el encuentro espiritual entre hombre y Dios, donde sus “verdades y esencias” se manifiestan, luego, más allá de mera perspectiva o expectativa, sino que un valor de arreglo del universo humano<sup>1313</sup>, éste sinonimia del buen acuerdo con lo divino.<sup>1314</sup>

---

comparte desde el comienzo y hasta el fin de la especulación que conlleva «verdad» que, universal y necesaria, se somete a la acción iluminadora de Dios sobre la inteligencia humana. Es decir, una acción iluminadora que no se da por lo sobrenatural, sino por vía racional y conjunta con la fe. Véase: OROZ RETA, José; GALINDO RODRIGO, José A.: El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy. Valencia: EDICEP, 2005. 1042 p. OROZ RETA, José: San Agustín: cultura clásica y cristianismo. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1988. 359 p.

<sup>1312</sup> “La expresión filosofía Cristiana aparece en bastantes autores antiguos, entre los que merecen citarse, sobre todo, a San Justino y San Agustín. Para ellos se trataba, bajo ese nombre, de una auténtica sabiduría teológica, en la que las verdades divinamente reveladas entraban, junto con las alcanzadas por la sola razón, en un único cuerpo de doctrina. Y esa misma concepción se mantiene en otros muchos autores antiguos, medievales y modernos, como Salviano, Hugo de San Víctor, Erasmo, Javelli, Luis de Granada, Formey etc. Dentro de los autores modernos es **Francisco Suárez** el primero que, distinguiendo con claridad la razón de la fe, y la filosofía de la teología, enseñó expresamente, al comienzo de sus *Disputaciones metafísicas*, que **la filosofía, aunque es esencialmente distinta de la teología, debe, sin embargo, ser cristiana, o sea, no sólo no opuesta a la verdades divinamente reveladas, sino también positivamente conforme a ellas**. Y así escribe: “De tal manera desempeño en esta obra el papel de filósofo, que jamás pierdo de vista que nuestra filosofía tiene que ser cristiana, y servidora de la teología divina.” (*Disputaciones metafísicas*, Revista de Occidente, Madrid, 1935, Prologo.) Por ese camino fueron después otros muchos autores, como Luis Carbón, Juan Martínez de Prado, Antoine Goudin, Salvatore Rosselli y Cayetano Sanseverino. Y en la misma línea se encuentra también León XIII, al hablar en sus encíclicas, sobre todo en la *Aeterni Patris*, de sabiduría cristiana.” [letra negrita añadida] LÓPEZ, Jesús García: Fe y Razón. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria 88. Pamplona: Universidad de Navarra, 1999. p. 43

<sup>1313</sup> “Perdida por el primer pecado la paz perfecta del mundo, el orden absoluto, sistema ideal de gravitación universal en torno a Dios, el hombre se siente herido por el vicio, que tuerce la dirección ontológica de los seres para desviarlos en torno de sí en una pseudo paz, que intenta copiar la paz divina, “pues la soberbia imita perversamente Dios (...) El que la guerra se aun mal en sí misma, no trae consigo necesariamente que Dios sea injusto o impío al permitirle como castigo de los pecadores, “porque la naturaleza resulta más ordenada cuando sufre justamente en el castigo, que cuando se regocija impunemente en el pecado.” Y el hombre “que no se mantuvo en la tranquilidad del orden, no escapa por ello a la potestad del ordenador”. Por medio del castigo Dios encuentra nuevamente el medio de incluirlo en el orden, pues “la bondad de Dios que aparece en su naturaleza, no le substraer a la Justicia de Dios, que le ordena a la pena”. Con ello vuelve de nuevo la armonía al cosmos. Vuele el mundo a su equilibrio perfecto. Pero el hombre pecador ya no ocupa el mismo lugar, ya no es el ser central de lo creado en lugar de privilegio con relación al mundo, ha dejado de ser una pincelada de luz, que muestra la misericordia divina, para tornarse obscuridad sobre la que destaca su Justicia.” ORTEGA MUÑOZ, Juan Fernando: Derecho, estado e historia en San Agustín de Hipona. Málaga: Universidad de Málaga, 1981. p. 58-59

<sup>1314</sup> Sobre el precepto de Derecho Natural, entonces, “Esto es prescripción del orden natural. Así creó Dios al hombre. *Domine, dice, a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a todo reptil que se mueve sobre la tierra*. Y quiso que el hombre, racional, hecho a su imagen, dominara únicamente a los irracionales, no el hombre al

En el fondo de la ontología agustiniana se esconde el precepto de la ley de Dios como universal, lo suficiente para abarcar el principio de acción y reacción de la criatura, aunque esta es que se dispone de acuerdo con las exigencias de su experiencia y elecciones.

No obstante, esas últimas no son necesariamente eternas. Es decir, las normas supremas son inmutables y valen para todos, siendo únicamente su concreción lo que depende de las circunstancias en que se aplica.

En verdad, la noción de eterno está en la concordia entre Orden y ordenamiento, es decir, el sentido de hombre paradoja como principio del misterio del mundo y de la vida es lo que inspira la conformación de lo eterno desde la acción pragmática y práctica del hombre y no la Escritura de Dios.<sup>1315</sup> En única palabra, lo eterno es el

---

hombre, sino el hombre a la bestia. Este es el motivo de que los primeros justos hayan sido pastores y no reyes. Dios con esto manifestaba qué pide el orden de las criaturas y qué exige el conocimiento de los pecados. El yugo de la fe se impulso con Justicia al pecador. Por eso en las Escrituras no vemos empleada la palabra *siervo* antes de que el justo Noé castigara con ese nombre el pecado de su hijo. Este nombre lo ha merecido, pues, la culpa, no la naturaleza. La palabra *siervo*, en la etimología latina, designa a los prisioneros, a quienes los vencedores conservaban la vida, aunque podían matarlos por derecho de guerra. Y se hacían siervos, derivada de *servir*. Esto es también merecimiento del pecado. Pues, aunque se libre una guerra justa, la parte contraria guerrea por el pecado. Y toda victoria, aun la conseguida por los malos, humilla a los vencidos, por juicio divino, o corrigiendo los pecados o castigándolos. Testigo es de ello Daniel, ese hombre que en la cautividad confiesa a Dios sus pecados y los pecados de su pueblo y reconoce, con piadoso dolor, que ésta es la razón de aquel cautiverio. La primera causa de la servidumbre es, pues, el pecado, que somete a un hombre a otro con el vínculo de la posición social. Esto es efecto del juicio de Dios que es incapaz de injusticia y sabe imponer penas según los merecimientos de los delincuentes. El Señor supremo dice: *Todo aquel que comete pecado, es esclavo del pecado*. Y por eso muchos hombres piadosos sirven a amos inicuos, pero no libre, *porque quien es vencido por otro, que esclavo de quien le venció*. A la verdad que es preferible ser esclavo de un hombre que de una pasión, pues, vemos lo tiránicamente que ejerce su dominio sobre el corazón de los mortales la pasión de dominar, por ejemplo. Mas en ese orden de paz que solamente unos hombres a otros, la humildad es tan ventajosa al esclavo como nociva la soberbia al dominador. Sin embargo, por naturaleza, tal como Dios creó al principio al hombre, nadie es esclavo del hombre ni del pecado. Empero la esclavitud penal está regida por la ley que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo. Si no se obrara nada contra esa ley, no habría que castigar nada con esa esclavitud. Por eso el Apóstol aconseja a los siervos el estar sometidos a sus amos y servirles de corazón y de buen grado. Es decir, que, si sus dueños no les dan libertad, tornen ellos, en cierta manera, libre su servidumbre, no sirviendo con temor falso, sino con amor fiel, hasta que pase la iniquidad y se aniquilen el principado y la potestad humana y sea Dios en todas las cosas.” SAN AGUSTÍN, Santo: Obras de completas de San Agustín. 2 ed. Trad. José Morán. Bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965. [De civitate dei, vol. XVI], p. 195

<sup>1315</sup> “(...) ¿qué es lo que sucede según las Escrituras? En términos generales, podría decirse que se cumple la esperanza salvífica del pueblo de Israel y la esperanza humana que este pueblo significa. Sin embargo, esto se realiza casi *sub contrario*, es decir, frente o contra todas las expectativas mesiánicas más o menos estructuradas, como se hace patente en el rechazo de Jesús como Mesías. Los estudios sobre el mesianismo veterotestamentario muestran que las expectativas mesiánicas que se desencantan a lo largo de la historia de Israel nos ayudan a definir el mesianismo de Jesús, aunque la mayor parte de las veces, por contraste. Otra vez la paradoja.” GARCÍA MARTÍNEZ, Francisco: La humanidad re-encontrada en Cristo: propuesta de soteriología cristiana a la luz de la antropología de René Girard. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006. p. 202

vínculo entre creador y criatura, lo cual se pone dinámico por la acción inteligente y consensuada del hombre, de modo racional.<sup>1316</sup>

A modo de ejemplo, «paz y orden» son valores absolutos, pues que son condiciones del arreglo político y concreción de la naturaleza del hombre. No obstante, los medios de garantía de ambos dependen de la disposición circunstancial y decisión entre los hombres. En efecto, el principio es eterno y absoluto porque persigue el fin destinado, aunque los medios para el cumplimiento de ello se tenga según los designios inscritos en la naturaleza de cada criatura en torno a este destino.

En circunstancias análogas, esta noción de «destino» y «designio» deja al hombre, de cierta modo, un borde de autonomía como conservador del orden divino, incluso para romper este orden. De todas formas, parece tratar de un rompimiento demasiado simbólico, porque este supuesto quiebre se lo tiene en contra su propia naturaleza, así que es cómo si el hombre se eliminase a través de sus propios manos.

Resulta que no hace sentido el enunciado de que se supondría que en el raciocinio agustiniano, la libertad humana es un desafío ante la propia creencia de que la acción gobernadora del mundo es, entonces, un mito cristiano. En verdad, la propia sospecha y, luego, interrogante sobre si Dios tiene o no, ante la libertad del hombre, la creación de la «ley universal» que conlleva lo eterno, revela una acepción demasiado estática entre en torno a la ley.

---

<sup>1316</sup> “La teoría aristotélica de la elección, concebida como una decisión de querer consecutiva a una deliberación racional, estaba notablemente elaborada, pero la realidad es que Aristóteles no habla en ella ni de libertad, ni de libre albedrío (...) En los cristianos, por el contrario, y sobre todo en los de lengua latina, esa idea pasa inmediatamente al primer plano (...) San Agustín ve, pues, una atestación del libre albedrío en todos los textos de la Escritura y, ya sabemos que son innumerables, en que Dios nos prescribe o nos prohíbe hacer o querer tales o cuales acciones. Por lo demás esto no es sólo una verdad religiosa.... Es una evidencia que la experiencia interna atestigua a cada rato. La voluntad es “dueña de sí misma”, siempre está ‘en su poder’ querer o no querer... El sentimiento muy vivo de la responsabilidad moral fijaba la atención de los cristianos en el hecho de que el sujeto que quiere es realmente la causa de sus actos, pues por eso mismo le son imputables... Es lo que sin cesar expresan... oponiendo una a otra, como dos términos irreductiblemente antinómicos, necesidad y voluntad. La *libertas a necessitate*, o *libertas a coactione*, significa ante todo, para ellos, la impermeabilidad fundamental del querer a toda sujeción (...) La Epístola a los Romanos (VII, 18) había distinguido claramente el querer de la eficacia, pues uno va sin la otra... Esta distinción adquiere en San Agustín la forma más precisa del *velle* y el *posse*... absolutamente hablando querer no es poder y recíprocamente. (...) En este punto preciso es donde la doctrina cristiana de la liberación del querer por la gracia ha penetrado en el análisis del libre albedrío para modificar profundamente su estructura. (...) El final de la Edad Media se encontró bruscamente frente al problema por la súbita intervención de Wiclef, de Lutero y de Calvino. Al plantear la cuestión en un terreno exclusivamente religioso, **los reformadores no podían interesarse sino en el poder del libre albedrío, y como el libre albedrío no puede nada sin la gracia**, no les quedaba más remedio que negarlo. El *De servo arbitrio* de Lutero es la más completa expresión de esta actividad: un querer que ha perdido todo su poder ha perdido toda su libertad.” [letra negrita añadida] GILSON, Étienne: El espíritu de la filosofía medieval. Trad. R. Amaza. Madrid: Ediciones Rialp, 1981. p. 279-282; 293-294

Para quedar claro, el argumento es que el sentido de derecho está en el encuentro entre lo divino y lo profano: esta es la ley eterna o la ley paradoja sobre el principio del hombre ante su humanidad. Sucede que la condición del hombre ante su humanidad en torno a lo jurídico se resigna en el vínculo incondicional de que sólo la ley universal de dios se lo puede facilitar, desde lo moral y lo natural a su encargo (ley natural temporal), la trascendencia a través de la expresión beneficiosa de lo eterno (ley natural eterna).

Todo este concierto y, luego, comunicación es pretexto para que el hombre actúe de acuerdo con su voluntad (diseño) y, desde su interior, descifre las leyes según las cuales debe llevar a efecto y concreción su dimensión humana (destino). A lo sumo, la fundación del derecho está en el espíritu santo, así que su manifestación es la justicia suprema. O sea, ésta es la concordia entre Orden y ordenamiento, lo que no designa afirmar que la fundación de todo el derecho y, por supuesto, de la relación Filosofía y Derecho, está en la Justicia Suprema. En verdad, ni en la cadena de la Justicia.

Para comprobar esta interpretación, la iusfilosofía agustiniana admite la validez de una ley temporal contraria al sentido de la Justicia mundano, desde, de algún modo, esté acoplada al arreglo piramidal, respecto ser derivada o subordinada de Dios:<sup>1317</sup> «el mal es útil el orden y desaparece, de algún modo si se considera la totalidad de las cosas.»<sup>1318</sup> O sea, la fundación iusfilosófica y, luego, su estatuto, es la Unidad, cuya concreción está en la justicia suprema, así que el sentido de derecho no es la justicia, sino que el arreglo de la condición del hombre ante Dios, donde el derecho es una herramienta para la consecución de la constancia infinita

---

<sup>1317</sup> “San Agustín: Llamaremos, pues, si te parece, **ley temporal a la que, aun siendo justa, puede, no obstante, modificarse justamente según lo exijan las circunstancias de los tiempos**. Evodio: Llamémosla así. Ag.: Y aquella ley de la cual decimos que es la razón suprema de todo, a la cual se debe obedecer siempre y que castiga a los malos con una vida infeliz y miserable, y premia a los buenos con una vida bienaventurada; y en virtud de la cual justamente se da aquella que hemos llamado ley temporal, y justamente también se la cambia, ¿durará de que es inmutable y eterna cualquier persona inteligente? ¿O puede ser alguna vez injusto el hecho de ser desventurados los malos y bienaventurados los buenos; o que **al pueblo ordenado y sensato se le faculte para elegir** sus magistrados y, por el contrario, se prive de este derecho al disoluto y malvado? Ev.: Veo que ésta es la **ley eterna e inmutable**. Ag.: **También te darás cuenta, creo, de que nada hay justo y legítimo que no lo hayan deducido los hombres de esta ley eterna**; porque si el pueblo al que aludimos en un tiempo gozó justamente del derecho de elegir a sus magistrados, y en otro se vio justamente privado de este derecho, la Justicia de esta vicisitud temporal arranca de la ley eterna, según la cual siempre es justo que el pueblo juicioso elija a sus magistrados y que se vea privado de esta facultad el que no lo es ¿no te parece?” SAN AGUSTÍN, Santo: Obras filosóficas. Vol. III. Trad. Evaristo Seijas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971. [*El libre arbitrio*], p. 231-232.

<sup>1318</sup> “El mal es útil al orden y desaparece, de algún modo si se considera la totalidad de las cosas.” JOLIVET, Régis: Le problème du mal chez Saint Agustin. En: Archive de Philosophie, vol. VII, cahier II, 1930. [SAN AGUSTÍN, Contra Julián, op. Imp. L. VI, cap. XIV], p. 25

de este proceso civilizacional o perfeccionamiento del hombre en vista del «pecado original».<sup>1319</sup>

Por consecuencia, el entendimiento del estatuto iusfilosófico a través de la Justicia suprema, no es dependencia pura e inmediata del hombre ante dios, sino que su obra racional de acuerdo con el camino de la fe, que se hace fundamento del sentido de lo moral y de lo natural.

Desde entonces, el sentido de Derecho Natural se torna estatuto iusfilosófico canónico, reglas iusfilosóficas sistematizadas — «Verbo encarnado» —, cuya fundación es la concordia en torno lo natural, para así decirlo, lo jurídico desde lo sobrenatural hacia lo natural y lo moral (ley eterna) y lo jurídico desde lo natural y lo moral hacia lo sobrehumano (ley temporal), es decir, el hombre como intimidad («imago Dei») y *viator* («copula mundi») define a sí mismo y su universo antrópico.<sup>1320</sup>

---

<sup>1319</sup> Esta Unidad es sintetizada a través de los designios y destinos del hombre desde Dios como lo divino y lo sobrenatural, a través del verbo de Cristo, luego, verbo del hombre a través de valores y perspectivas morales. “El advenimiento de Dios cristiano, que es el Dios máximo a que hasta ahora se ha llegado, ha hecho, por esto, manifestarse también en la tierra el *maximum* del sentimiento de culpa. Suponiendo que entre tanto hayamos iniciado el movimiento *inverso*, sería lícito deducir, con no pequeña probabilidad, de la incontenible decadencia de la fe en el Dios cristiano, que ya ahora se da una considerable decadencia de la consciencia humana de culpa (*Schuld*), más aún, no hay que rechazar la perspectiva de que la completa y definitiva victoria del ateísmo pudiera liberar a la humanidad de todo ese sentimiento de hallarse en deuda con su comienzo(...) la *causa primera* del hombre, **en el comienzo del género humano, en el progenitor de éste, al que ahora se maldice («Adán»), «pecado original», «falta de libertad de la voluntad», o en la naturaleza, de cuyo seno surge el hombre y en la que ahora se sitúa el principio malo («diabolización de la naturaleza») o en la existencia en general, que queda como no-valiosa en sí (alejamiento nihilista de la existencia, deseo de la nada o deseo de su «opuesto», de ser-otro, budismo y similares) —, hasta que de pronto encontramos frente al paradójico y espantoso recurso en el que la martirizada humanidad encontró un momentáneo alivio, frente a aquel golpe de genio del *cristianismo*: Dios mismo sacrificándose por la culpa del hombre, Dios mismo pagándose a sí mismo, Dios como el que puede redimir el hombre de aquello que para este mismo se ha vuelto irredimible — el acreedor sacrificándose por su deudor, por *amor* (¿quién lo creería—?), ¡por amor a su deudor!...” [letra negrita añadida] NIETZSCHE, Friedrich: La genealogía de la moral. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1988. p. 103-105**

<sup>1320</sup> “Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena y el amor a Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial. La primera se gloria en sí misma, y la segunda, en Dios, porque aquella busca la gloria de los hombres, y ésta tiene por máxima gloria a Dios testigo de su conciencia. Aquella se engríe en su gloria, y ésta dice a su Dios: *Vos sois mi gloria y el que me hace ir con la cabeza en alto*. En aquella, sus príncipes y las naciones avasalladas se ven bajo el yugo de la concupiscencia del dominio, y en ésta sirven en mutua caridad, los gobernantes aconsejando y los súbditos obedeciendo. Aquella ama su propia fuerza en sus potentados, y ésta dice a su Dios: *A ti he de amarte, Señor, que eres mi fortaleza*. Por eso, en aquella, sus sabios, que viven según el hombre, no han buscado más que o los bienes del cuerpo, o los del alma, o los de ambos, y los que llegaron a conocer a Dios, *no le honraron ni dieron gracias como a Dios, sino que se desvanecieron en sus pensamientos, y su necio corazón se oscureció*. Creyéndose sabios, es decir, engallados en su propia sabiduría a exigencias de su soberbia, *se hicieron necios y cambiaron la gloria del Dios incorruptible en semejanza de imagen del hombre corruptible, y de aves, y de cuadrúpedos, y de serpientes*. Porque o llevaron a los pueblos a adorar tales simulacros, yendo ellos al frente, o los siguieron, y rindieron culto y sirvieron a la criatura antes que al *Creador, que es bendito por siempre*. En ésta, en cambio no hay sabiduría humana, sino piedad, que funda el culto legítimo de Dios verdadero, en espera de un premio en la sociedad de los santos, de hombres y de ángeles, *con el fin de que Dios sea todo en todas las cosas*.” SAN



Vale comentar, entonces, que la tradición patrística, hasta San Agustín, comprendía la constitución de lo natural y lo moral a través del fundamento teológico del estudio de la revelación, así que el sentido de derecho no se ponía, al menos a las claras, en la Unidad, en el Orden. La contribución iusfilosófica agustiniana salta de aquí: la Unidad es valor, porque es obra del hombre, a través de la fe y la razón, desde su interior y en vista de su cosmovisión.

Bajo el sentido epistemológico, la fundamentación de este derecho está en la razón doble, es decir, si el hombre es paradoja, por supuesto que su inteligencia racional está clavada a Dios, tanto por la donación de la razón cuanto por el ejercicio del derecho de elegir, es decir, el libre albedrío.<sup>1321</sup>

Por lo dicho, se puede deducir, — además del conocimiento natural de la ley ética —, una consecuencia del conocimiento natural de Dios. O sea, la aptitud natural para el conocimiento de la ley ética puede quedar sin embargo perturbada y oscurecida por el hecho de que se lleve una vida contraria a los mandamientos de Dios.<sup>1322</sup>

---

AGUSTÍN, Santo: Obras completas de San Agustín. 2 ed. Trad. José Morán. Bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965. [*De civitate dei*, vol. XVIII, 2], p. 115-116

<sup>1321</sup> “Ciertamente que San Agustín no pretendía distinguir entre *razón* y *voluntad* de Dios, ni mucho menos contraponer la una a la otra. Pero sus palabras se prestan a plantear un dilema, a propósito del cual, algunos siglos después, se excavaría un surco entre dos distintas concepciones de la teología moral. Y ello porque, en efecto, es muy distinto concebir la ley suprema como *razón*, aunque sea divina, o como voluntad de Dios. **De la razón participa el hombre, que la encuentra dentro de sí mismo. Y si la ley suprema está dictada por la razón, el hombre deviene, por tanto, autónomo, legislador de sí mismo (aunque de la ley) o sea, de la razón sea naturalmente causa remota de Dios**). Pero si la ley no tiene otra fuente que la libre voluntad de Dios, quien, en su potestad absoluta puede cambiarla o establecer excepciones, la moralidad viene de hecho a depender enteramente del decreto divino, y el hombre no podrá encontrar ya dentro de sí mismo su criterio, como no sea a través de la revelación, con lo que la moral es heterónoma. San Agustín, para quien evidentemente razón y voluntad de Dios eran una misma cosa, no podía imaginar que la alternativa contenida en su definición de *lex aeterna* sería uno de los motivos — y, en el ámbito de la moral, el principal — de la división de los filósofos medievales en intelectualistas y voluntaristas. Entendiendo los primeros la ley moral — o el Derecho natural, que para ellos era la misma cosa — como razón (de Dios, pero también del hombre), y los segundos, en cambio, como voluntad de Dios, pero, en el desenvolvimiento posterior del voluntarismo, también del Estado.)” [letra negrita añadida] FASSÓ, Guido: Historia de la filosofía del derecho y del Estado. vol. I. Trad. José F. Lorca Navarrete. Madrid: Pirámide, 1978. p. 140

<sup>1322</sup> “Dios, autor de las naturalezas, no de los vicios, creó al hombre recto; pero él, depravado por propia voluntad y justamente condenado, engendró seres desordenados y condenados. Todos estuvimos en aquel cuando fuimos todos aquel uno, que cayó en pecado por la mujer, hecha de él antes del pecado. Aún no había sido creada y difundida nuestra forma individual, forma que habíamos de tener, pero ya existía la naturaleza germinal de la que nos habíamos de propagar todos. De ésta viciada por el pecado y ligada con el vínculo de la muerte y justamente condenada, el hombre, naciendo del hombre, no nacería de otra condición. Por eso, del mal uso de libre albedrío se originó una serie de desventuras, que desde un principio viciado, como corrompido de raíz el género humano, arrastraría a todos en concatenación de miserias hasta el abismo de la muerte segunda, que no tiene fin, si la gracia de Dios no librara a algunos.” SAN AGUSTÍN, Santo: Obras completas de San Agustín. 2 ed. Trad. José Morán. Bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965. [*De civitate dei*, vol. XVII, XII, 14], p. 20

Desde aquí es que se extrae la preocupación agustiniana, como declarada a principio, sobre fundar el sentido de derecho en la concordia entre Orden y Ordenamiento.

En grado sumo, se destaca que el argumento agustiniano es que el hombre es un ser decaído, en virtud del pecado original, así que Dios se lo permite el Estado como posible redención. Por lo tanto, es en el Estado, como valor de obra humana, que la Unidad debe fortalecerse. Así que el criterio de la gracia se queda justificado como poder extraordinario<sup>1323</sup> de los príncipes, de modo que el sentido de la dignidad de la persona se pone tarea compartida entre ella (libre albedrio) y Dios (gracia), cuyo efecto es la medida y regla de lo jurídico desde esta condición y situación paradójica del hombre, a partir de la persona y su dignidad.

En otro sentido, la razón es que el hombre, constituido «persona existentemente digna», también se insiere en esta naturaleza que tiene causas y efectos preestablecidos, como se la entiende, la teología, a través de la «predestinación»<sup>1324</sup>, incluso la «absoluta» como de San Agustín, cuyo análogo filosófico, es la indefectible resignación a la metafísica como «principio, causa y elemento» de la vida y del hombre, de «absoluta» para «total».<sup>1325</sup>

Vale comentar que, sobre el fundamento agustiniano de naturaleza humana, esta se elabora tanto a través de la universalidad de la ley de Dios, es decir, imago

---

<sup>1323</sup> “Desterrada la Justicia, ¿qué son los reinos sino grandes piraterías? Y las mismas piraterías, ¿qué son sino pequeños reinos? También ésta es un puñado de hombres. Ríjase por el poderío de un príncipe, ligase con pacto de sociedad y repártase su botín según las leyes de sus decretos. Si este mal crece, porque se le añaden hombres perdidos hasta enseñorearse de lugares, fundar cuarteles, ocupar ciudades, subyugar pueblos, toman el nombre más auténtico de reino. Este nombre se lo da ya abiertamente, no la cupididad pérdida, sino la impunidad añadida. En plan de chiste, pero en verdad, respondió un pirata preso a Alejandro Magno, que le preguntaba qué le parecía del sobresalto en que tenía la mar. El, con arrogante libertad, le dijo: “Lo que te parece el tener tú turbada toda la tierra. Sólo que a mí, por hacerlo con un pequeño navío, me llaman ladrón, y a ti, por hacerlo con una gran escuadra, emperador.” SAN AGUSTÍN, Santo: Obras completas de San Agustín. 2 ed. Trad. José Morán. Bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965. [*De civitate dei*, vol. XVI], p. 195

<sup>1324</sup> “Se entiende por «filosofía cristiana» el pensamiento filosófico elaborado lentamente por los escritores cristianos, y que es el soporte racional de la revelación cristiana. Las tesis capitales de la misma pueden sintetizarse en estas tres: 1) La afirmación de la existencia de un Dios personal, infinito en su esencia y atributos, trascendente al mundo y providente; 2) la concepción del hombre como un ser dotado de un alma espiritual, libre e inmortal, cuyo destino final se halla en Dios; 3) La tesis de creación de todas las cosas por Dios, libremente y en el tiempo, tesis que afecta profundamente a toda la filosofía.” FLÓREZ MIGUEL, Cirilo: La filosofía de los presocráticos a Kant. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1979. p. 63

<sup>1325</sup> “La idea de San Agustín de la predestinación absoluta, según la cual sólo a Dios le corresponde la decisión sobre la elección o la reprobación de cada individuo, un decisión oculta y precedente a toda toma de posición humana, era muchísimo más «absolutista» que todo lo dicho por la teología medieval tardía, por ejemplo, por Duns Escoto, a quien Blumenberg, en contra del carlo tenor literal de su enseñanza, le atribuye la existencia de «reprobados inocentes».” PANNENBERG, Wolfhart. La secularización del cristianismo. En: LAZARO, Pedro Álvarez (ed.): Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996. p. 385

Dei, como a través de la revelación, según la cual, el destino de la existencia del hombre es *copula mundi*. Desde la comunicación entre uno y otro se engendra lo eterno.

De todas formas, la historiografía secular moderna, sobre este tema, apunta que San Agustín ha sufrido el influjo de «*lex eterna*» de Cicerón, desde la distinción entre razón divina y razón humana, distintamente de la concepción monista de ello, donde «lo eterno» y «lo natural» se confunden.

A decir verdad, la clave de bóveda está en el hecho de que cabe al hombre el destino sobre sí mismo, a causa de la condición de la corrupción o la caída o la degradación.

Para San Agustín, distintamente de Pelágio<sup>1326</sup>, el pecado de Adán no ha sido un pecado personal que, luego, no se ha transmitido a la humanidad desde ahí. La concepción agustiniana es que si bien los principios morales y jurídicos son inmutables, su aplicación varía según el tiempo y los lugares. Luego se queda constante la posibilidad de que el hombre se salve por sus propios actos, desde que se tenga el concurso de todos los actos del hombre en vista de la Gracia divina.

Por lo tanto, no hay una la visión estática de la ley natural, sino que demasiada dinámica. Si Dios ha hecho cargo de crear el engranaje del mundo, sólo el hombre puede dar ánimo a ella para surtir vida, humanidad y Civilización como propósito de

---

<sup>1326</sup> “Aunque no puede afirmarse con seguridad absoluta, parece que Pelagio nació en Gales hacia el año 360, en la región de Bangor; se hizo monje y se desplazó a Roma hacia el 400, antes de que la ciudad fuera conquistada y saqueada por los godos (410). Un año antes de este acontecimiento, Pelagio marchó a Cartago primero y a Jerusalén después acompañado por su discípulo Celestio. Espíritu brillante y agudo, se hizo de prestigiosos y numerosos amigos en el curso de sus viajes, entre ellos Paulino de Nola y Julián de Eclano... Pelagio llevaba una vida austera, dedicada a la búsqueda de perfección y era un hombre apasionado, dotado de extraordinarias cualidades como orador. No le costó mucho lograr numerosos partidarios. Profesaba como principio que “realizar el bien es una cuestión de voluntad; y el hombre lleva dentro de sí mismo el germen de las más sublimes virtudes”. No necesita, pues, la ayuda de la gracia divina. De estas premisas se desprende toda la doctrina pelagiana. Puesto que el hombre no ha sido afectado por el estigma del pecado original, Adán y Eva, ciertamente, pecaron, pero como no habían sido creados inmortales, aunque no hubieran prevaricado no habrían sido preservados de la muerte. En todo caso, su pecado fue personal, no transferible a su descendencia; los niños que nacen viven al mundo en el mismo estado de pureza que tuvo Adán antes de su desobediencia. El bautismo, por tanto, no se confiere para borrar ninguna mancha hereditaria, sino solo para imprimir el sello de adopción que permite el acceso futuro al Reino de los cielos. En relación con el libre albedrío profesaba Pelagio que se da totalmente en nosotros como lo tuvo Adán antes de la caída; y ese libre albedrío le basta al hombre para cumplir todos los preceptos divinos y lograr la vida eterna, incluso a los paganos, puesto que esa vida eterna se alcanza en el Reino de los cielos. No hay más gracia divina para el ser humano que el don gratuito de la vida, el hecho de crearlo dotado de libertad, capaz de hacer el bien, a lo que añade el beneficio de la buena doctrina y de la ley justa. Pelagio admitía, sin embargo, una gracia interior de iluminación en el entendimiento que facilitaría la buena elección de la voluntad. Aunque dicha gracia, enseñaban los pelagianos, no es indispensable, ni previa para la acción, ni gratuita, sino que la da Dios necesariamente — no puede rehusarla — a los que la han merecido por sus obras.” MASSON, Herve: Manual de herejías. Trad. J. M. León. Madrid: Rialp, 1989. p. 278-279.

lo eterno, cuya más grande expresión es el Estado y la persona.<sup>1327</sup> Sobre el tema, Jellinek soslaya que “el Cristianismo en su comienzo mostrase indiferente para con el Estado. Pero tan pronto como le fue preciso ponerse en relación con el Imperio romano, dijo que debían ser reconocidas las autoridades del Estado y que era preciso someterse a ellas, sin duda para apartar de sí la sospecha de enemistad hacia el Estado. Pero esta cambia tan pronto como el Cristianismo triunfa. Mediante San Juana Crisóstomo, y singularmente mediante San Agustín, tiene lugar una gran modificación. San Agustín opone la *civitas Dei* a la *civitas terrena*, la cual no es idéntica al Estado que en la historia no es dado, pero sigue sus huellas, y explica este Estado terrestre como una consecuencia necesaria de la caída del pecado. Tiene pues, el Estado el valor de una obra del mal que había de recibir al final de los tiempos el pago del pecado. No es este Estado terrestre hijo de Dios, sino hijo del demonio, y por consiguiente, la doctrina del origen divino de la autoridad se encuentra en oposición con ella. Así como el pecado fue permitido o tolerado por Dios, así también lo fue el Estado, y en este sentido ocupa un lugar en el plan divino del mundo, como todo lo que deriva del pecado, sirve é también para mostrar la gracia divina que promete a los elegidos la salvación; triunfará la gracia cuando el Estado divino se sobreponga al Estado terreno y la eternidad haya consumido el tiempo. Sólo tiene una justificación relativa el Estado que se ofrece a Dios como un servidor, aun cuando pertenezca a la tierra y la vida perecedera. Esta idea agustiniana atraviesa toda la doctrina de la Iglesia en la Edad Media, es aún hoy el fundamento de la teoría católica del Estado y fue recibida por la Reforma alemana, siendo defendida aún en nuestros días por la ortodoxia protestante. La tendencia práctica de esta doctrina consistía en someter el Estado a la Iglesia, lo cual llevó poco tiempo después de la cristianización del Imperio romano. De la teoría agustiniana tomó Gregorio VII sus armas más poderosas para luchar contra el

---

<sup>1327</sup> “Los primeros escritores cristianos habían negado valor al Derecho y al Estado al negar valor a la naturaleza y a la razón, contraponiendo a ellas la gracia y la fe. Los Padres de la Iglesia, bajo el influjo de la cultura griega, revalorizaron la razón y — con la aceptación de la idea de la ley natural — el Derecho y el Estado. San Agustín, consciente de las consecuencias que ello acarrea en Pelagio, nuevamente quitó valor a la naturaleza y a la razón, y paralelamente al Derecho y al Estado, reconociendo, finalmente, legitimidad al Derecho cuando se trataba de leyes puestas por la voluntad — no por la razón de Dios —, y al Estado solamente cuando se resolviera en la Ciudad de Dios. Santo Tomás de Aquino, sin negar ciertamente el nivel sobrenatural de la gracia y de la fe (al que se refiere la *lex divina*), reconoce, sin embargo, pleno valor y legitimidad al nivel natural y humano en el que reina la razón, que en el campo de la moral es expresada como ley natural.” FASSÓ, Guido: Historia de la filosofía del derecho y del Estado. vol.1. Trad. José F. Lorca Navarrete. Madrid: Pirámide, 1978. p. 187-188

Emperador, como igualmente las tomaron de esta doctrina todos los que se colocan en esta lucha de parte del poder de la Iglesia.<sup>1328</sup>

Por ende, el libre albedrío sin el apoyo de la Gracia divina, encarnación de Cristo y Revelación, es nada. El fundamento del Derecho Natural no es la naturaleza humana, como se podría aventar en Pelágio, tampoco es la fundación de la ley universal por dios, sino que el concierto de lo sobrenatural y de lo sobrehumano en búsqueda de lo eterno, desde las posibilidades y límites de la persona y del estado como lo político y, luego, en torno a lo jurídico.

A propósito, Alejandro de Hales, de acuerdo con la línea pelagiana, conservadas distinciones, sostuvo que el conocimiento de lo natural se ha perdido casi totalmente a consecuencia del pecado original.<sup>1329</sup>

Desde luego, si la razón humana es apta para descubrir los fines hacia los que está dirigida la naturaleza del hombre, es debido, únicamente, porque se pudo mantenerse merced al *Decálogo* y a la enseñanza de Cristo, lo que se aventar, luego, tratarse del concierto de Derecho Natural a partir de la «entelequia aristotélica», atrapada a la noción de un platonismo racionalista.

Ahora bien, no cabe, luego, una interpretación entre «ley universal», «ley eterna» y «ley temporal» desde la ontología estática de círculos concéntricos. Tampoco es correcto atestiguar que San Agustín perfecciona la visión platónica de lo jurídico. Hay que sospechar de la famosa asociación «San Agustín retoma lo platonismo desde la perspectiva cristiana» y, luego, «Tomás de Aquino retoma lo aristotelismo desde la perspectiva cristiana»: no es «exacta la afirmación de que la filosofía

---

<sup>1328</sup> JELLINEK, Georg: Teoría general del Estado. Trad. Fernando de los Ríos. Buenos Aires: Albatros, 1981. p. 139-140

<sup>1329</sup> «El profesor de París, Alejandro de Hales, nacido aproximadamente en el año 1770 en el condado inglés de Gloucester, muerto en 1245, tiene una particular significación en el desarrollo posterior de la filosofía cristiana, pues es el primer pensador de la nueva religión que utilizó algunas partes de la filosofía de Aristóteles, nuevamente difundida en Europa por los árabes; Alejandro adoptó de aquella filosofía la doctrina de la entelequia. Pero también es importante el pensador de Gloucester por cuanto en su enjundiosa obra *Summa universae theologie*, a diferencia de los escritores que le precedieron, ya no identificó los mandamientos sociales del *Decálogo* con los principios del derecho natural, sino que sostuvo que era una aplicación del derecho natural primario a las condiciones de vida producidas por el pecado original; a fin de fundar su nueva tesis, afirmó que el mandamiento del amor al prójimo era suficiente en el Paraíso, en tanto fuera de él los bienes y valores amenazados por el pecado original tuvieron que ser protegidos mediante mandamientos y prohibiciones especiales. La doctrina de Alejandro de Hales no significa que el derecho natural primitivo quedara modificado, ya que el *Decálogo* es únicamente la aplicación del mandamiento del amor al prójimo a determinadas relaciones; dicho mandamiento no sufrió modificación alguna, pues, por lo contrario, conservó todo su valor para el futuro. El *Decálogo*, según esta explicación, es solamente la norma para la aplicación del mandamiento del amor al prójimo después del pecado original.» VERDROSS, Alfred: La filosofía del derecho del mundo occidental: visión panorámica de los fundamentos y principales problemas. 2 ed. Trad. Mario de la Cueva. México: Universidad Nacional Autónoma del México, 1983. p. 115-1163

medieval<sup>1330</sup> se limitó a reelaborar y «cristianizar» el pensamiento griego pagano. Por otro lado, nadie puede dudar que también hubo otras creaciones originales, sobre todo si se lleva cuenta que los dos grandes pensadores helenos, Platón y Aristóteles, fueron conocidos en su integridad tardíamente por los medievales.»<sup>1331</sup>

El principio eterno es que el encuentro Dios y Hombre engendra razón, perfección y orden: la «ley eterna» es tanto la razón y la voluntad de Dios desde el hombre, como viceversa: la «grabación» de la posibilidad de lo eterno, a pesar de sus límites, es lo que, desde el íntimo del hombre, se torna asequible por su razón, cuya fuerza, al final, perfecciona su propia naturaleza.

Por consecuencia, es falacia, como interpreta Hans Wezel, que la doctrina cristiana del Derecho Natural ha sido tomada de la *Stoa*,<sup>1332</sup> así que también es absurdo comprender que la fundamentación metafísica de la ley natural agustiniana

---

<sup>1330</sup> “La filosofía medieval — aparte las manifestaciones hebraica y musulmana — comprende cuatro periodos: el de *preparación* hacia la escolástica (siglos IX al XI), en el que destacan Juan Escoto Eriúgena, Rabano Mauro, Roscelino y San Anselmo, periodo en gran parte presidido por la inacabable discusión en torno al problema de los universales: el de *iniciación* de la escolástica (siglo XII), con los filósofos de la Escuela de Chartres, Juan de Salisbury, Abelardo y los victorianos; el de *apogeo* de la escolástica (siglo XIII), en el que se encuentran los nombres señeros de Alejandro de Hales y San Buenaventura entre los franciscanos y San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino entre los dominicos; y en fin, el período de *decadencia* de la escolástica (siglo XIV), donde resaltan sobremanera los franciscanos ingleses Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham.” FERNANDEZ-GALIANO, Antonio: Derecho natural: introducción filosófico al derecho. 5 ed. Madrid: Editorial Ceura, 1987. p. 156

<sup>1331</sup> A continuación, “en cuanto a Aristóteles, su obra siguió un accidentado periplo de varios siglos de duración. En el 529, el emperador Justiniano ordena la clausura de las escuelas filosóficas que aún perturbarán en Atenas, (entre ellas, la *Academia* y el *Liceo*), lo cual obligó a los filósofos — y con ellos, claro está, a los peripatéticos o aristotélicos — a emigrar de Grecia, refugiándose en Siria y Persia, donde se tradujeron numerosas obras de la cultural helénica, entre ellas muchas del Estagirita. Cuando los árabes conquistan, en el siglo VII, los países del próximo Oriente, tienen ocasión de conocer el pensamiento aristotélico allí depositado, que pronto es traducido a la lengua de los conquistadores, siendo así como, a través de dos traducciones — del griego al siríaco y de éste al árabe —, Aristóteles influye de modo decisivo en la filosofía musulmana. Y cuando ésta se instala en España, una tercera traducción, del árabe al latín, ya en los siglos XII y XIII, permite que el filósofo griego sea leído integralmente — aunque con las adherencias y desviaciones que cabe suponer mediando tantos siglos y tantas traducciones — por el Occidente europeo, que hasta entonces apenas si conocía otra cosa que Lógica. Por lo que toca a PLATÓN, en realidad no fue redescubierto hasta el Renacimiento; sin embargo, la Edad Media estuvo en buena parte impregnada de un difuso platonismo que había sido transmitido por la patrística y por las escuelas neoplatónicas. Como acertadamente afirma GILSON — uno de los mejores conocedores del pensamiento de estos siglos — «cuanto más se estudia la Edad media, más se advierte el polimorfismo de la influencia platónica sobre ella: PLATÓN no está en parte alguna, pero el platonismo se halla por doquier.” FERNANDEZ-GALIANO, Antonio: Derecho natural: introducción filosófico al derecho. 5 ed. Madrid: Editorial Ceura, 1987. p. 154-155

<sup>1332</sup> Como ya dicho “el término escolástica, de schola: ‘escuela’, sirve para designar a la filosofía que se cultivó en los claustros escolares a partir de la época de Carlo Magno, esto es, la filosofía de la Escuela medieval. Su rasgo común consiste en el intento por armonizar el conocimiento adquirido mediante la experiencia y la razón con la creencia cristiana. Este rasgo común a pesar de las numerosas diferencias que se observan en la filosofía de aquella época, proporciona a la escolástica su tradición uniforme. VERDROSS, Alfred. La filosofía del derecho del mundo occidental: visión panorámica de sus fundamentos y principales problemas. Trad. Mario de la Cueva. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983. p. 117

es tricotómica<sup>1333</sup>, aunque que lo sea, a lo mejor, “piramidal”<sup>1334</sup>, a causa de esta huella estoica: la fundación del derecho depende directamente de Dios, pues.

No obstante, la fundación del derecho es el Orden o Unidad, cuya expresión es el hombre que se hace persona digna y, luego, el Estado que, a través de esta obrar, se constituye la posibilidad de trascender la condición oriunda del pecado original: un pretexto de recuperación de la condición virtuosa del hombre en estadio de constitución de persona, es decir, al hombre si le da la oportunidad del aprendizaje de perfeccionar a sí mismo.<sup>1335</sup>

---

<sup>1333</sup> “Del estoicismo toma San Agustín la división fundamental del Derecho en ley eterna, ley natural y ley temporal. La *lex temporalis*, es decir la ley positiva y mutable, adaptada a la circunstancias del momento, solo es Derecho y posee fuerza vinculatoria, en tanto que deriva del Derecho eterno e inmutable. Una “ley” que no es justa, no es ley, y no posee fuerza de obligar. El justo que, por razón de su buena voluntad, obedece la ley eterna, no necesita de la ley temporal, la cual solo se impone al malvado. La *lex naturalis* es transcripción de la ley eterna en el alma humana, en la razón y en el corazón del hombre. En San Agustín por eso se equipara con el principio subjetivo de la Justicia, con el hábito psicológico de esta, innato en nosotros por naturaleza. Por ello la llama también *lex intima*, por medio de la cual habla Dios al hombre en la conciencia. La *lex aeterna*, cuyo carácter esencial es la inmutabilidad, es definida por San Agustín como razón o voluntad divinas, que nos manda observar el orden natural y nos prohíbe perturbarlo”. El orden natural, que constituye el contenido de la *lex aeterna*, es el orden divino de la creación. “Dios ordenó e hizo todo, y ordenó a la criatura en grados, de la tierra al cielo, de las cosas visibles a las invisible, de las mortales a las inmortales. Esta conexión de lo creado, esta belleza ordenadísima, que asciende de lo ínfimo a lo supremo, y desciende de nuevo de lo supremo a lo ínfimo, en ningún punto interrumpida, y, sin embargo, dividida en partes diferentes, toda ella alaba a Dios”. La ley eterna estoica es así modificada fundamentalmente: en lugar del *fatum*, aparece ahora el orden de la creación divina, en el cual San Agustín ha descrito paradigmáticamente, para toda la época siguiente, la idea metafísica primaria medieval de la estructura gradual del Universo. Pero, no obstante, una cuestión queda todavía en pie; ¿es este orden de la creación divina una emanación racional en el sentido del neoplatonismo, o es obra de la voluntad de Dios.” WELZEL, Hans: Introducción a la filosofía del derecho: derecho natural y Justicia material. 2 ed. Trad. Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar, D. L., 1974. p. 52-53

<sup>1334</sup> **Se suele interpretar que hay una relación de necesidad entre la ley eterna y la ley temporal agustiniana. Lo que se defiende en este trabajo es la noción de coordinación, bajo la justificación de la necesidad de Orden, según el Espíritu. Así es porque el fundamento de la iusfilosófica agustiniana no es la JUSTICIA SUPREMA: esta no es causa, es efecto ni del sentido de Orden (mundo divino), sino que de la coherencia entre este Orden y el ordenamiento (vida).** El razonamiento del discurso secular moderno se expone a continuación, pues. 1.- “La ley eterna es “inmutable y eterna”: “¿puede variar en alguna manera? – Entiendo que no lo puede en modo alguno” [*De libero arbitrio* I, 6, 15: PL 32, 1229]. Esto quiere decir que es coeterna con Dios, absolutamente invariable a través de todas las etapas de la historia humana. La ley temporal debe su nombre a que *puede variar* lícitamente con los tiempos.” [*De libero arbitrio* I, 6, 14: PL 32, 1229]. 2. – La ley temporal, para ser justa, ha de derivarse de alguna manera de la ley eterna. [*De libero arbitrio* I, 6, 15: PL 32, 1229]. Hay, ciertamente, una relación de *subordinación*. Pero SAN AGUSTIN no es muy explícito sobre la modalidad de tal derivación o subordinación. Está claro que el concepto tomista de una derivación prudencial de la ley positiva sería una mayor precisión en ese sentido. La variabilidad de la ley temporal en San Agustín apunta en la misma dirección.” [letra negrita añadida] MONCHO I PASQUAL, Josep Rafel: El yusnaturalismo cristiano-medieval. Valencia: Cristobal Serrano Villalba, 1992. p. 47-48

<sup>1335</sup> “La naturaleza humana no queda afectada en nada que le fuera esencial y naturalmente exigido, por causa del pecado. Perdió ciertamente mucho: el don de la gracia con todo el cortejo de los dones sobrenaturales, y los dones preternaturales; pero todo eso se había sido concebido gratuitamente y no le correspondía considerada como mera naturaleza. Ciertamente que las potencias inferiores dejaron de estar perfectamente sometidas a la razón y lo mismo el cuerpo al alma; pero todo esto es natural al hombre dada su composición de espíritu y materia... la ignorancia, la malicia, la flaqueza y la concupiscencia, a causa del pecado, en lo único en qué consisten es en un debilitamiento de la inclinación a la virtud; pero tampoco una pérdida completa de esta inclinación(...) el

Consecuentemente, si hay alguna clase de continuidad entre los estoicos y los cristianos respecto la cadena de Naturaleza, el punto de confluencia es la “unidad ciceroniana-romana” que, no obstante, San Agustín se la toma bajo desconfianza<sup>1336</sup>, se la perfecciona hacia la concordia del Orden (mundo) y ordenamiento (vida): la Justicia suprema. Al final, lo que se defiende es que no puede entender continuidades iusfilosóficas desde los principios de evolución y cosmopolitismo de tipos de naturaleza.<sup>1337</sup>

---

pensamiento de Santo Tomás de Aquino, pues aclara qué posibilidades reales quedan al hombre privado de la gracia... **la naturaleza humana no ha perdido nada de lo que le es esencial, pero, después del pecado, se encuentra debilitada, enferma.** A ese estado de enfermedad, desde luego de índole espiritual, es a lo que el Doctor Angélico llama **natura corrupta.** (...) el sentido tomista de la frase... “Como la gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona, conviene que la razón natural esté al servicio de la fe, lo mismo que la natural inclinación de la voluntad sirva a la caridad” (Summa Teologica, Libro I, q.1, a 8 ad 2). El deseo natural de ver a Dios que, como una potencia pasiva, radica en el hombre (incluso en el hombre caído) no es contrariado, sino llevado a su plenitud por la virtud teologal de la fe, por el don de entendimiento y finalmente por la luz de la gloria; e igualmente el amor natural, e incluso ilícito de Dios bajo la razón de felicidad, que radica en el hombre (incluso después del pecado) tampoco es contrariado sino llevado a su plenitud por la virtud teologal de la caridad, por el don de la sabiduría y por último por la fruición de la visión beatífica. (...) “El hombre no puede prepararse a recibir la luz de la gracia sin el auxilio gratuito de Dios, que le mueve internamente.” [letra negrita añadida] GARCÍA LÓPEZ, Jesús García: Fe y Razón. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria 88. Pamplona: Universidad de Navarra, 1999. pp. 18-22

<sup>1336</sup> “Y es mostrar que, según de que Escipión se sirve en los libros Sobre la república, de Cicerón, no ha existido nunca la república romana. En pocas palabras define a la república, diciendo que es *cosa del pueblo*. Si esta definición es verdadera, no ha existido nunca república romana, porque no ha habido nunca cosa del pueblo, que es la definición de república. **Define pueblo diciendo que es una sociedad fundada sobre los derechos reconocidos y sobre la comunidad de intereses.** Luego explica qué entiende por **derechos reconocidos.** Y añade que **la república no puede ser gobernada sin Justicia.** En consecuencia, donde no hay verdadera Justicia no puede darse verdadero derecho. Como lo que se hace con derecho se hace justamente, es imposible que se haga con derecho lo que se hace injustamente. En efecto, no deben llamarse derecho las constituciones injustas de los hombres, puesto que ellos mismos dicen que el derecho mana de la fuente de la Justicia y que es falsa la opinión de quienes sostienen torcidamente que es derecho lo que es útil al más fuerte. Por tanto, **donde no existe verdadera Justicia no puede existir comunidad de hombres fundadas sobre derechos reconocidos, y, por tanto, tampoco pueblo, según la definición de Escipión o de Cicerón.**” [letra negrita añadida] SAN AGUSTÍN, Santo: Obras completas de San Agustín. 2 ed. Trad. José Morán. Bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965. [*De civitate dei*, vol. XIX, 21, 1 PL 41], p. 648-649

<sup>1337</sup> “El restablecimiento del imperio en Occidente parece que fue debido más a la idea de algunos clérigos cultos que a una corriente de opinión. Sin embargo, en el plano teórico era la digna culminación de la obra política de Carlomagno. Esta consistió efectivamente, en primer lugar, **en la restauración en Occidente de la noción de Estado,** prácticamente desaparecida a principios del siglo VIII con la importancia de los últimos merovingios ante la aristocracia y frente a los particularismos locales. **Dicha restauración estaba inspirada en una doble tradición.** En **primer lugar,** la tradición romana que el nuevo despertar de la cultura hacia más viva a los hombres de aquella época, al menos a los clérigos cultos allegados al rey. **Esta tradición enseñaba que el Estado era soberano, que su fin propio era mantener la res publica, la buena gestión del “bien común”, del “interés común”;** esta finalidad justificaba el ejercicio por parte del Estado de ciertos derechos indiscutibles (*regalía*) que precisamente en la época anterior les habían sido usurpados a los reyes cuando éstos no los habían abandonado; para los contemporáneos, esos *regalía* se reducían esencialmente a cuatro cosas: el *ban*, es decir, el derecho de mandar – y, sobre todo, de levantar – el ejército de los hombres libres y de llevarlo al combate; la Justicia (sobre los hombres libres); el impuesto, esencialmente indirecto sobre las tierras y la acuñación de moneda. **Por otra parte,** la tradición eclesiástica. Los contemporáneos de Carlomagno sacaron cierto número de concepciones políticas de la Biblia (sobre todo de Antiguo Testamento) y de los Padres (sobre



En el fondo de estos principios está el fin racional del bienestar y seguridad generales, garantizable y regulable por el compendio supremo del Derecho Natural relativo: por el *Decálogo*. Los mandamientos del *Decálogo* no constituyen solo el fundamento jurídico de la jurisdicción penal (en caso de transgresiones) sino también «remedio» (por el cumplimiento de dichos mandamientos).<sup>1338</sup> De todas formas, como marco general, la interpretación discutida sobre los efectos que produjo el pecado original, en los capítulos dos y tres del «Génesis», presente en el «Antiguo Testamento»<sup>1339</sup>, es lo que se tiene como justificante del marco

---

todo de San Agustín, de donde el nombre de agustinismo político que se dio, un tanto someramente, a sus teorías). **Según ellos, había que ordenar la ciudad terrenal con fines esencialmente sobrenaturales; había de prefigurar la ciudad celestial. El deber primordial del soberano era, pues, ayudar a sus súbditos a preparar su salvación, garantizándoles ya en este mundo la “Justicia”, es decir, el respeto a los valores cristianos;** tenía que ser como los antiguos reyes de Israel, un rey-sacerdote, una persona ungida, sagrada, habitada por la gracia divina, y, por tanto, habilitada para dirigir la vida espiritual de sus súbditos, pero obligada asimismo a mantener una muy estrecha relación con la Iglesia. Carlomagno así lo entendió; en el 796 escribía a León III: “A nos, por el auxilio de la Piedad divina, nos corresponde proteger en lo externo a la Iglesia de Jesucristo contra los ataques de los paganos y los estragos de los infieles; fortificarla en lo interno haciendo reconocer en todas partes la fe católica. Y a vos, Santo Padre, ayudar a nuestros esforzados ejércitos elevando hacia Dios las manos, como Moisés.” [letra negrita añadida] VERGER, Jacques: *La alta edad media*. Trad. Ana M. Aznar Menéndez. Madrid: Sarpe, 1985. p. 95-96

<sup>1338</sup> Ahora bien, consonante expresa Ernest Bloch, “las doctrinas cristiana y estoica del Derecho Natural coexistieron en un principio y lentamente se fueron enfrentando en sus particularidades, sobre todo la esencia cristiana de que se debe obrar conforme la naturaleza creada por Dios, lo que resulta en un amor activo hacia Dios y al prójimo, en tanto el mandamiento de la naturaleza estoica consiste en aceptar pasivamente todo lo que acontece. Ante esto, la tesis de que la Patrística recibió de la *Stoa* la idea de Derecho Natural queda descartada, ante el ingreso del elemento natural y divino desde el hombre. La versión estoica es panteísta en términos cosmológicos, así que no hay posibilidad de «personalización» de divinidades, tampoco hay el grado de las normas divinas por encima de las normas humanas, en fin, si la filosofía griega nunca llegó a afirmar que la ley natural estuviera escrita en el “corazón de los hombres”, la Patrística se la deduce desde ahí y se la perfecciona desde «Nuevo Testamento», así que si el hombre tiene la naturaleza caída y, por supuesto, se siente inclinado hacia el mal, la tarea del Derecho Natural es correctora. Así es a causa de que tanto el Derecho como el Estado son el orden del «estado del pecado», así que es a través de esta condición se justifica su autoridad. La crítica del Derecho positivo se fundamentaba tan solo en que el Estado ejerciera estos instrumentos bajo la dirección de la Iglesia y sin transponer sus límites. El Estado, eso sí, significa no solo una *poena*, sino también un *remedium peccati*, y en tanto que la naturaleza humana no ha sido completamente pervertida, sino solo debilitada por el pecado original, el Estado mismo contiene como fin un *bonum naturae*.” BLOCH, Ernest: *Derecho natural y dignidad humana*. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 29

<sup>1339</sup> “2:7 Entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida, y fue el hombre un ser viviente. 2:8 Y Jehová Dios plantó un huerto en Edén, al oriente; y puso allí al hombre que había formado. 2:9 Y Jehová Dios hizo nacer de la tierra todo árbol delicioso a la vista, y bueno para comer; también el árbol de vida en medio del huerto, y el árbol de la ciencia del bien y del mal. 2:10 Y salía de Edén un río para regar el huerto, y de allí se repartía en cuatro brazos. 2:11 El nombre del uno era Pisón; éste es el que rodea toda la tierra de Havila, donde hay oro; 2:12 y el oro de aquella tierra es bueno; hay allí también bedelio y ónice. 2:13 El nombre del segundo río es Gihón; éste es el que rodea toda la tierra de Cus. 2:14 Y el nombre del tercer río es Hidekel; éste es el que va al oriente de Asiria. Y el cuarto río es el Eufrates. 2:15 Tomó, pues, Jehová Dios al hombre, y lo puso en el huerto de Edén, para que lo labrara y lo guardase. 2:16 Y mandó Jehová Dios al hombre, diciendo: De todo árbol del huerto podrás comer; 2:17 mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás; porque el día que de él comieres, ciertamente morirás. 2:18 Y dijo Jehová Dios: No es bueno que el hombre esté solo; le haré ayuda idónea para él. 2:19 Jehová Dios formó, pues, de la tierra toda bestia del campo, y toda ave de los cielos, y las trajo a Adán para que viese cómo las había de llamar; y todo lo que Adán

iusfilosófico agustiniano, además de la controversia de algunos intérpretes, los cuales sostienen que quedó totalmente corrompida (*natura corrupta*), mientras otros afirman que tan sólo fue herida y, consecuentemente, debilitada (*natura vulnerata*).

Desde aquí es que se pone la perspectiva del Derecho Natural bajo el «protestante» y el «católico». Por lo primero, la naturaleza humana no puede proporcionar la medida del Derecho Natural. Por lo segundo, la naturaleza humana, aunque debilitada, contiene todos los elementos esenciales del hombre. De todas formas, el punto de convergencia de ambas perspectivas es el hecho de que naturaleza creada es que preforma la idea del Derecho Natural, pues que los fundamentos de naturaleza, se comparten desde el «Derecho Natural primario, de valor absoluto» y «Derecho Natural secundario», lo cual que vale relativamente

---

llamó a los animales vivientes, ese es su nombre. 2:20 Y puso Adán nombre a toda bestia y ave de los cielos y a todo ganado del campo; mas para Adán no se halló ayuda idónea para él. 2:21 Entonces Jehová Dios hizo caer sueño profundo sobre Adán, y mientras éste dormía, tomó una de sus costillas, y cerró la carne en su lugar. 2:22 Y de la costilla que Jehová Dios tomó del hombre, hizo una mujer, y la trajo al hombre. 2:23 Dijo entonces Adán: Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne; ésta será llamada Varona, porque del varón fue tomada. 2:24 Por tanto, dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán una sola carne. 2:25 Y estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, y no se avergonzaban. Capítulo 3. 3:1 Pero la serpiente era astuta, más que todos los animales del campo que Jehová Dios había hecho; la cual dijo a la mujer: ¿Conque Dios os ha dicho: No comáis de todo árbol del huerto? 3:2 Y la mujer respondió a la serpiente: Del fruto de los árboles del huerto podemos comer; 3:3 pero del fruto del árbol que está en medio del huerto dijo Dios: No comeréis de él, ni le tocaréis, para que no muráis. 3:4 Entonces la serpiente dijo a la mujer: No moriréis; 3:5 sino que sabe Dios que el día que comáis de él, serán abiertos vuestros ojos, y seréis como Dios, sabiendo el bien y el mal. 3:6 Y vio la mujer que el árbol era bueno para comer, y que era agradable a los ojos, y árbol codiciable para alcanzar la sabiduría; y tomó de su fruto, y comió; y dio también a su marido, el cual comió así como ella. 3:7 Entonces fueron abiertos los ojos de ambos, y conocieron que estaban desnudos; entonces cosieron hojas de higuera, y se hicieron delantales. 3:8 Y oyeron la voz de Jehová Dios que se paseaba en el huerto, al aire del día; y el hombre y su mujer se escondieron de la presencia de Jehová Dios entre los árboles del huerto. 3:9 Mas Jehová Dios llamó al hombre, y le dijo: ¿Dónde estás tú? 3:10 Y él respondió: Oí tu voz en el huerto, y tuve miedo, porque estaba desnudo; y me escondí. 3:11 Y Dios le dijo: ¿Quién te enseñó que estabas desnudo? ¿Has comido del árbol de que yo te mandé no comieses? 3:12 Y el hombre respondió: La mujer que me diste por compañera me dio del árbol, y yo comí. 3:13 Entonces Jehová Dios dijo a la mujer: ¿Qué es lo que has hecho? Y dijo la mujer: La serpiente me engañó, y comí. 3:14 Y Jehová Dios dijo a la serpiente: Por cuanto esto hiciste, maldita serás entre todas las bestias y entre todos los animales del campo; sobre tu pecho andarás, y polvo comerás todos los días de tu vida. 3:15 Y pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu simiente y la simiente suya; ésta te herirá en la cabeza, y tú le herirás en el calcañar. 3:16 A la mujer dijo: Multiplicaré en gran manera los dolores en tus preñeces; con dolor darás a luz los hijos; y tu deseo será para tu marido, y él se enseñoreará de ti. 3:17 Y al hombre dijo: Por cuanto obedeciste a la voz de tu mujer, y comiste del árbol de que te mandé diciendo: No comerás de él; maldita será la tierra por tu causa; con dolor comerás de ella todos los días de tu vida. 3:18 Espinos y cardos te producirá, y comerás plantas del campo. 3:19 Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres, y al polvo volverás. 3:20 Y llamó Adán el nombre de su mujer, Eva, por cuanto ella era madre de todos los vivientes. 3:21 Y Jehová Dios hizo al hombre y a su mujer túnicas de pieles, y los vistió. 3:22 Y dijo Jehová Dios: He aquí el hombre es como uno de nosotros, sabiendo el bien y el mal; ahora, pues, que no alargue su mano, y tome también del árbol de la vida, y coma, y viva para siempre. 3:23 Y lo sacó Jehová del huerto del Edén, para que labrase la tierra de que fue tomado. 3:24 Echó, pues, fuera al hombre, y puso al oriente del huerto de Edén querubines, y una espada encendida que se revolvía por todos lados, para guardar el camino del árbol de la vida." VALERA, Reina: La biblia en línea, 1960. [en línea] url: <http://www.amen-amen.net/RV1960/> Consultado en 09 Diciembre 2009, 15h45.

porque tiene por principio de construcción racional sobre el elemento del pecado original.

En rigor, esta distinción descriptiva hace la construcción doctrinaria agustiniana, donde la ley eterna funda el hombre y se lo atraviesa como fundamento de su actuación ética, así que la moral es lo expediente según lo cual el hombre bien obra así y a su modo de obrar su entorno. En suma, a través de este obrar, él se acerca a Dios, pues que el Universo es actividad creadora de Dios, donde el hombre es lo principal elemento capaz de, — según el privilegio de la razón que se aporta divina —, mantener el orden y, luego, la armonía del conjunto de criaturas, desde sí, dibujadas por Dios, que es la «ley eterna».

En esencia, ley es un principio absoluto ordenador, o sea, absoluto por resplandece el orden de la creación de Dios. Eterna, porque es el plan según lo cual Dios ha consentido su creación, así que en la mente del hombre, aunque relativamente, está inscrita el principio del acto creador, es decir, lo eterno o el orden que preside y anticipa el cosmos, lo que no es afirmación novedosa para el recorrido filosófico-antropológico, desde los primeros borradores griegos. Lo único novedoso, con el advenimiento del cristianismo es el intermedio de la «creación» entre lo divino y lo humano: Dios es creador y ordenador, así que en cada criatura, incluso el hombre, está el designio y destino de vida o, a lo mejor, la estructura ontológica particular de cada una.<sup>1340</sup>

A partir de entonces, a propósito, se encuentra el motivo a través del cual la «corrupción de la naturaleza humana a consecuencia del pecado original» no puede ser completa, según los preceptos agustinianos: la naturaleza humana, aún corrompida, en la medida que es naturaleza, más que buena o mala, es absolutamente predestinada.

Resulta que la ley del hombre no es distinta de la ley universal, sino que es un afectante del hombre por su condición «natural», cuyo conocimiento se da forma por el ejercicio de su mundo racional. Ley universal afecta la «ley temporal», la cual, conlleva la «ley eterna», ésta, en realidad, es la «ley positiva», desde el Estado y de la persona. La validez está en la ley eterna: Justicia suprema, estatuto iusfilosófico. La eficacia, que hacer iusfilosófico, está en el buen arreglo entre ley universal, ley eterna y ley temporal. Este último tema es objeto de la doctrina iusfilosófica de Tomás de Aquino, conforme el próximo apartado.

---

<sup>1340</sup> SAN AGUSTÍN, Santo: Obras filosóficas. Vol. III. Trad. Evaristo Seijas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971. [*El libre arbitrio, Contra Faustum*, 27, XXII], p. 111-114

Por ende, toda esta construcción iusfilosófica agustiniana, ha sido objeto para la intervención de Isidoro de Sevilla, que fue el primero que recopiló la literatura jurídica de su época, así que ha codificado en principios, reglas y normas el sentido de Orden y ordenamiento, así que se le apunta como el primer pensador «sistemático» cristiano.<sup>1341</sup>

Desde entonces, la «ley positiva», aunque fundada en el sentido de de «ley universal», no se conserva desde un patrón o emanación pura o estática, sino que se refiere a una afectación sobre lo justo y lo posible propios de las especialidades y condiciones del pueblo y país bajo lo cual se certifica y, por lo tanto, conforme no sólo la naturaleza, sino que de acuerdo con las costumbres del país, tiempo y lugar que se preforman y se aplican.

Por consecuencia, la noción de eficacia y de lo útil se hace importante: la ley positiva debe estar de acuerdo con el requerimiento de la utilidad común de los ciudadanos, por encima del interés meramente privado. Dicho de otro modo, la naturaleza humana como condición existencial (persona) es el objeto de la construcción del ordenamiento jurídico como principios, reglas y normas sobre lo arreglo político y jurídico hacia el Orden o Justicia suprema, así que se trata de una concreción científico-jurisprudencial de las aportaciones agustinianas.<sup>1342</sup>

En breve comentario, de acuerdo con el espíritu de la patrística agustiniana, en «Etimología», Isidoro aborda temas propios de retórica, gramática, astronomía,

---

<sup>1341</sup> Bodenheimer subraya sobre el tema que “el Derecho Natural fue aislado de su íntima conexión con el universo físico y trasplantado a la esfera espiritual, convirtiéndose en un derecho divino manifestado por la revelación. En cuanto tal, se contraponía al Derecho humano.... San Isidoro de Sevilla, eclesiástico del siglo VII, cuyas opiniones fueron parcialmente incorporadas al *Decretum Gratiani* (la parte más antigua del *Corpus Iuris Canonici*) dice: “todas las leyes son divinas o humanas. Las divinas se fundan en la naturaleza, las humanas en las costumbres; y éstas difieren entre sí porque los distintos pueblos han preferido distintas leyes.” BODENHEIMER, Edgar: Teoría del derecho. 4 ed. Trad. Vicente Herrero. México: Fondo de Cultura Económica, 1971. p. 142-143

<sup>1342</sup> “Quizá la raíz de semejante dicotomía entre naturaleza universal y naturaleza humana reside en San Isidoro en un intento de recoger las dos nociones de la naturaleza recibidas de los juristas clásicos: la de la naturaleza vista al modo estoico, común a los hombres y a los animales, acepción llevada al *Digesto* por Ulpiano; y la de la naturaleza racional y libre, exclusiva condición humana de que se valió Gayo para fundar el derecho de gentes en la *Instituta*... Las leyes divinas en San Isidoro corresponden a la concepción de Ulpiano de la naturaleza; los “mores”, fundamento de las leyes humanas, corresponden a la noción de Gayo de la naturaleza humana (...) A esa ley natural innata en la naturaleza humana corresponde el derecho natural. San Isidoro lo señala diciendo que es el que rige por imposición de la naturaleza... A la ley universal toca la ordenación divina del mundo; será la ley divina. A la ley natural tocan los “mores”, que son la ley divina en la naturaleza humana... La ley divina es el “fas”, la humana es el “ius”. La primera expresa lo lícito, la segunda lo justo jurídico por excelencia que es lo que entra dentro de la razón limitada de los hombres (...) Siendo el “ius” la norma aplicable con exclusividad a la condición humana, ha de depender de la naturaleza humana en los tres aspectos de racionalidad, de sociabilidad y de convivencia reglada concreta. Lo primero será el derecho natural, lo segundo el derecho de gentes, lo tercero el derecho civil” ELÍAS DE TEJADA, Francisco: Tratado de filosofía de derecho. Tomo II. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1977. p. 351-552

modos de construcción de edificios, de entre otros asuntos, los cuales son postulados de manera enciclopédica, así que el título también se nombra «*Orígenes*». El método, entonces, es decir sobre la etimología de cada palabra y, enseguida, tratar de la cuestión de su contenido. Isidoro mantiene la tripartición del derecho en «derecho natural» (lo universal), «derecho civil» (lo temporal) y «derecho de las gentes» (lo eterno). «Derecho universal» es la condición ya dada, cuya valoración no cabe aprecio humano. «Derecho de las gentes» es condición creada para convivencia y relación entre pueblos y sus miembros.

De hecho, el concepto de «naturaleza» es el criterio para apartarlos distintos, a pesar de toda extensión y contenido material que tiene, lo que son accidentes, cuyo recogido no se los puede definir, como hacen algunos filósofos del derecho, tal cual el error de Antonio Fernández-Galiano.<sup>1343</sup>

Respecto al derecho universal (que se nombra en la historiografía secular moderna Derecho Natural) es «lo común a todas las naciones y que en todas partes es observado por instinto natural, y no porque se haya establecido de modo alguno». Las materias reguladas por este derecho se elaboran en torno al problema de la unión matrimonial, la formación de la familia y el reglamento de cada miembro, sobre todos los hijos. Además de temas privados, también se insieren temas «ambientales», como la apropiación de la tierra, del mar, pues que él se las entiende cosas dadas, «naturales e equitativos», donde el concepto de «Justicia» o de «lo justo» no es precepto de condición y determinación para que existan tal cual. Lo que ocurre es que el Derecho Natural rige en todas las partes «instinctu naturae», así que la Justicia que se lo guía es intrínseca, no valorativa. Tocante al «derecho civil» es «el que cada pueblo o ciudad se da a sí mismo por razones humanas y divinas». Y por último, en cuanto al «derecho de las gentes», no se lo

---

<sup>1343</sup> “El estudio de Galiano de la obra de «Etimología» de Isidoro de Sevilla apunta que la distinción entre «derecho natural» y «derecho de las gentes» es por criterio material y extensión, lo que no se está de acuerdo, pues que se tratan de criterios de orden científico y epistemológico los cuales no remiten, necesariamente, al contenido ontológico que basa estos derechos, independiente de aplicarles un principio «absoluto o relativo», «inmutable o mutable». Véase: “(...) el *ius gentium*, se llama así porque *eo iure omnes fere gentes utuntur* (de este derecho usan casi todos los pueblos). Y es precisamente en este último inciso donde se evidencia que San Isidoro distinguió con toda precisión entre el derecho natural y el de gentes, nociones que, en cambio, con frecuencia aparecen confundidas y superpuestas en la doctrina romana. Porque no sólo difieren ambos derechos por razón de su ámbito material (relaciones entre particulares en el derecho natural y relaciones entre pueblos en el de gentes, como claramente se advierten en los ejemplos que pone de materias reguladas por uno y otro), sino también por razón de su extensión, pues mientras el derecho natural ostenta una clara universalidad, ésta quiebra en el derecho de gentes al introducir — rectificando GAYO — el adverbio *fere*: el *ius gentium* no será, como quería el autor romano, aquel que es observado por *todos* los pueblos, sino aquel de que *usan casi todos los pueblos*.” FERNANDEZ-GALIANO, Antonio: Derecho natural: introducción filosófico al derecho. 5 ed. Madrid: Editorial Ceura, 1987. p. 157-158

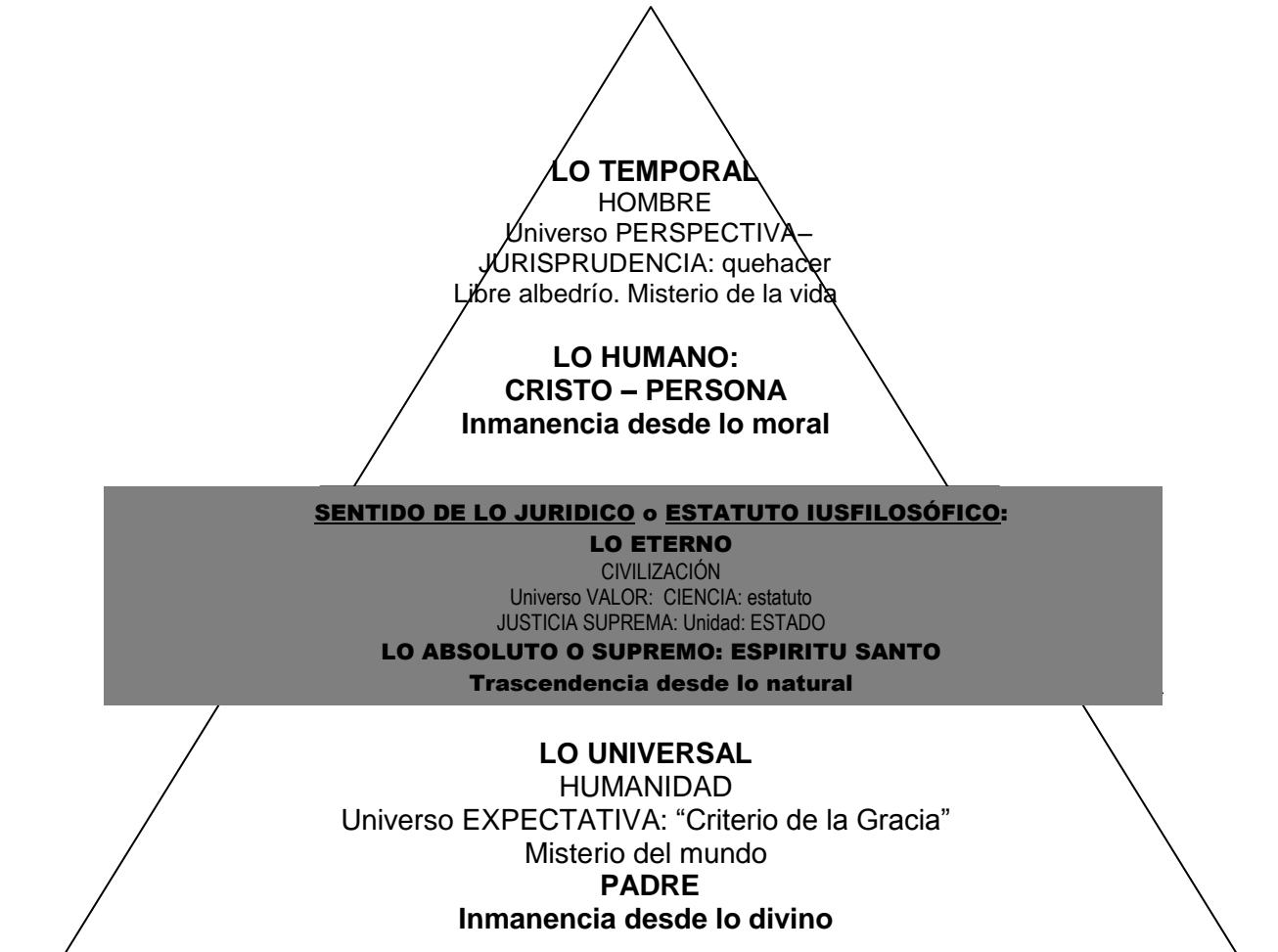
define, sino que se lo cita bajo las materias que se involucran bajo su dominio: edificación, fortificación, inviabilidad de legados, nupcias entre extranjeros, entre otros.<sup>1344</sup> ■

---

<sup>1344</sup> 1.1. **2. SOBRE LAS LEYES DIVINAS Y HUMANAS.** 1. Todas las leyes son divinas o humanas. Las divinas tienen su fundamento en la naturaleza; las humanas, en las costumbres de los hombres. Precisamente por ello estas últimas muestran discrepancias entre sí, ya que a cada pueblo le agradan unas costumbres diferentes. 2. Lo justo (*fas*) es una ley divina; lo legal (*ius*) es una ley humana. Atravesar una posesión ajena es justo, pero no es "legal". 3. **qué diferencia hay entre derecho, leyes y costumbres.** 1. Derecho es un nombre genérico; "ley" es un aspecto concreto del derecho. Se llama "derecho" (*ius*) porque es justo. Todo derecho está integrado por leyes y costumbres. 2. "Ley" es una disposición escrita. "Costumbre" es una práctica avalada por la antigüedad; es decir, viene a ser una ley no escrita. "Ley" deriva de "leer", ya que está redactada. 3. La costumbre, en cambio, es una práctica de larga tradición y referida únicamente a los usos. Por lo tanto, la costumbre es una especie de derecho instituido por la práctica y utilizado como ley cuanto ésta no existe. Y no importa que una norma tenga su base en la escritura o sólo en la razón, ya que la razón es lo que avala a cualquier ley. 4. Pues bien, si toda ley tiene su fundamento en la razón, será ley todo lo que esté fundado en ella, con tal de que esté de acuerdo con la religión, convenga a la doctrina y aproveche para la salvación. Se llama "costumbre" porque son de uso común. 4. **qué es el derecho natural.** 1. **El derecho puede ser natural, civil o de gentes. Derecho natural es el que es común a todos los pueblos, y existe en todas partes por el simple instinto de la naturaleza, y no por ninguna promulgación legal.** Por ejemplo, la unión del hombre y la mujer; el reconocimiento de los hijos y su educación; la posesión común de todas las cosas; la misma libertad para todos; el derecho a adquirir cuanto el cielo, la tierra y el mar encierran. 2. Asimismo, la restitución de lo que se ha prestado o del dinero que se ha confiado a alguien; el rechazo de la violencia por la violencia. Todo esto y otras cosas semejantes no pueden considerarse nunca injustas, sino naturales y equitativas. 5. **qué es el derecho civil.** Derecho civil es el que cada pueblo o ciudad ha establecido para sí mismo, sirviéndose de un criterio divino o humano" [letra negrita añadida] ISIDORO, Santo, Arzobispo de Sevilla: *Etimologías*. Trad. José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993. p. 511-513

## «DIAGRAMA-SINOPSIS V»

La «Unidad» agustiniana.  
La pirámide de «lo eterno» como filosofía y derecho.



### **III. Filosofía y Derecho de Tomás de Aquino: cadena de la Justicia es quehacer sobre la validez iusfilosófica.**

Comme Dieu a bien fait les choses; comme on reconnaît dans l'univers de la vie humaine le signe de la providence. Quand vient l'âge, l'homme est jeté progressivement dans la souffrance, c'est-à-dire les choses sérieuses, vers les uniques réalités. Voie continuellement ascendante, sommets de la vraie connaissance auxquels nous accédons seulement après les exercices de la vie pratique temporelle. Après le jeu, qui se prolongue dans la vie adulte et peu à peu s'est dépouillé de son caractère illusoire et conventionnel ; et peu à peu a débouché, à travers l'expérience du mal et du sacrifice dans l'Être de plus en plus total.

Michel Villey<sup>1345</sup>

Al principio, según la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja, es adecuado afirmar que, si San Agustín trata de la Justicia suprema como relación entre Filosofía y Derecho, sin duda, Tomás de Aquino se ocupa de la cadena de la Justicia — “la ley no es más que una prescripción de la razón, en orden al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad (*quaedam rationis ordinario ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*)”<sup>1346</sup> — para revelar esta misteriosa comunicación, cuyo principal argumento de este trabajo es que está lejos de fundarse en la noción de naturaleza y, luego, ni se elabora desde el juego “*nomos*” versus “*physis*”.

Por lo tanto, aparte de San Agustín que pone el sentido del derecho en lo universal, el argumento es que el sentido de lo jurídico de Tomás de Aquino está en lo eterno, es decir, el designio y destino del hombre en cumplir los dones divinos a través del desarrollo y perfeccionamiento de su condición copula mundi. De ahí la atención a la “ciudad terrena”, a pesar de la “ciudad de Dios”<sup>1347</sup>: el hombre no está

---

<sup>1345</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 45. Le premier livre», p. 13

<sup>1346</sup> TOMÁS DE AQUINO, Santo: Suma Teologica. Tratado de la Ley. Tomo VI. Trad. Carlos Soria. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956. [1-2, q. 90, a.4, c] p. 42

<sup>1347</sup> El tránsito ciudad de Dios para ciudad terrena, según Ernest Bloch, respecto a San Agustín y Tomás de Aquino: “con su equiparación entre *Decálogo* y Derecho Natural relativo Santo Tomás de Aquino ha hecho del *Decálogo* técnica-racionalmente un canon del Derecho positivo; todo ello, en el espíritu, por así decirlo, de un patriarcalismo pre-evangélico. Un patriarcalismo tan civil-racional que no quiere regular, p. ej., las relaciones entre campesino y señor de la tierra ni el feudalismo, sino que, con unilateralidad chocante está referido en Santo Tomás de Aquino casi exclusivamente a la ciudad medieval con su división del trabajo y su estructura corporativa, con sus transparentes desproporciones de trabajo e ingresos, con su apariencia de asistencia autoritativa para todo el mundo, con su espíritu pacífico (en contraposición con los caballeros), a primera vista cristiano. El Derecho Natural relativo se saturaba así con tales contenidos propios de los estamentos medios; en



por salvar a sí desde la recuperación de lo natural, sino para perpetuar a sí mismo desde la conquista de lo moral.<sup>1348</sup>

En efecto, a la razón de que el sentido de derecho se lo toca desde una perspectiva metafísica y, desde luego, no se la acondiciona bajo los presupuestos de que sólo ha existido Filosofía del Derecho desde el ordenamiento jurídico positivista. Tampoco, desde aquí, todo que se la antecedió es resultado de una concepción de Derecho Natural que, en grados, se configuró de acuerdo con una cierta evolución y progreso. El hombre ante su humanidad no se confecciona a partir de una naturaleza tal cual que se le informa desde lo metafísico hacia lo metodológico.

Por cuenta de esta coyuntura, hace falta superar la paradoja del hombre, así el derecho no es de la altura y tamaño de su concierto racional, no como causa, sin embargo, se lo pueda encajarlo efecto. En resumen, la “filosofía no es lectora de fenómenos brutos de la vida humana. Teoría filosófica no necesita de «estatuto» para justificarse tampoco de pruebas empíricas para corroborarse: los “peores lectores son los que proceden como los soldados que se entregan al pillaje; se apoderan aquí y allá de lo que puede serles útil, manchan y confunden el resto y cubren todo de ultrajes.”<sup>1349</sup>

Ahora bien, Tomás de Aquino hace cargo de la iusfilosofía a partir del buen arreglo entre la cadena de Justicia: lo sobrenatural y sobrehumano hacia lo natural y lo moral y viceversa. Este engranaje es lo que formula su concepción de mundo, donde el hombre en ello se involucra tanto como especulación y ejercicio de lo divino cuanto de lo sagrado a cuenta de lo existente.

Aparta, la distinción frente a San Agustín es que la trascendencia del contacto hombre y humanidad no se concentra, incondicionalmente, en lo eterno, como un espacio de concordia absoluta de lo divino y lo profano, sino que en engranaje “lo

---

su mayoría se quedaron en ideales, facilitando así el compromiso entre el mundo y Cristo. No, empero, como si este compromiso no fuera alcanzable más que por relativización en el sentido de una dejación, de un empalidecimiento del Derecho Natural absoluto por obra del pecado original.” BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 29

<sup>1348</sup> La concertación de la dimensión de lo humano es tarea existencial del hombre: “el hombre después del pecado necesita de la gracia para más cosas, pero no necesita más de ella, ya que antes de pecar necesitaba el hombre de la gracia para conseguir la vida eterna, y esto es la necesidad principal de la gracia. Pero, después del pecado, el hombre necesita de ella, además, para la remisión del pecado y remedio de sus flaquezas.” TOMÁS DE AQUINO, Santo: Suma Teologica. Tratado del Hombre (1 q. 75-102). Tratado del gobierno del mundo (1 q. 103-119). Tomo III. Trad. Francisco Barbado Viejo. Madrid: La Editorial Católica S.A, 1959. [1 q. 95 a.4], p. 651

<sup>1349</sup> NIETZSCHE, Friedrich: Humano, demasiado humano. Trad. Carlos Vergara. Madrid: Edaf, 1979. p. 359

universal, lo eterno y lo temporal”. Misterio del mundo y de la vida es como se fuera un organismo donde sus piezas están en perfecta armonía y acción práctica y pragmática: lo universal está transversalmente dispuesto en lo particular, así que lo eterno no será un destacado entre ambos, sino que el intento de coherencia entre medios y fines, a pesar de los resultados que de ahí se recoja.<sup>1350</sup>

Indudable resulta que, si para San Agustín lo eterno se enfoca concierto del espíritu santo, para Tomás de Aquino, lo eterno se resume concierto del hijo, del hombre, el espíritu secular, pues.<sup>1351</sup>

Eso demuestra que el aspecto iusfilosófico científico asume fundamentos más terrenales, es decir, de lo moral y lo natural hacia lo sobrenatural y sobrehumano. Dicho de modo distinto, hace falta que la *ciudad terrena* se arregla para que cumpla los fines del hombre ante su humanidad: la universalidad se hace palmaria

---

<sup>1350</sup> **“Que el tomismo es la filosofía del sentido común es, a su vez, cosa de sentido común... Para bien o para mal, Europa, y especialmente Inglaterra desde la Reforma, ha sido de una manera especial el lugar de la paradoja. .... Desde que el mundo moderno comenzó en el s. XVI, el sistema filosófico de ninguno ha correspondido realmente al sentido de la realidad de todos... Cada uno comenzó con una paradoja, un punto de vista peculiar, que requería el sacrificio de lo que ellos llamarían el punto de vista sensato. Eso es lo común a Hobbes y Hegel, a Kant y Bergson, a Berkeley y William James. (...) la filosofía de Santo Tomás de Aquino está fundada sobre la realidad de que huevos son huevos. El hegeliano podría decir que un huevo es una gallina realmente, porque es parte de un proceso interminable del venir a ser; el bekeleiano podría sostener que huevos hueros sólo existen como existe un sueño, ya que es tan fácil llamar a un sueño causa de los huevos como a los huevos causa del sueño; el pragmático podrá creer que conseguiremos lo mejor de lo huevos revueltos si se olvida que jamás fueron huevos y sólo recordamos la revuelta.”** [letra negrita añadida] CHESTERTON, G. K: Santo Tomás de Aquino. Trad. H. Muñoz. Buenos Aires: Austral, 1938. p. 132-135

<sup>1351</sup> “La situación espiritual con la que Santo Tomás de Aquino y San Alberto Magno se encontraron se caracteriza por la infiltración del racionalismo en el dominio de la fe del mundo medieval. Mientras la alta Edad Media acogió a los elementos religioso-espirituales más como un bien de las potencias del alma legado por la autoridad, así como también veía en el platonismo de San Agustín a las ideas como a lo real objetivo del universo, el pensamiento en el siglo XII toma una nota más personal y a la vez se ve obligado a exponer sus materias como objetivamente fundadas y a defenderlas mediante el conjunto de un sistema cerrado en sí mismo. La diversidad de sistemas de ideas, que solamente de por sí, sin realce e intelectualmente desunidas iban a sacudir el mundo cristiano del Occidente, las experimentó Santo Tomás de Aquino en la intensidad de un encuentro personal, al comenzar, a los catorce años de edad, sus estudios en la Universidad de Nápoles. Pues entre los profesores que allí enseñaban se encontraban intérpretes de las ideas griegas, arábigas y hebreas... Entre aquellos maestros, con los que había de enfrentarse Santo Tomás de Aquino, no se trataba ya de intentos de principiantes, sino de sistemas intelectuales de una antigua y muy desarrollada capacidad lógica. Lo cual cabe decirlo no sólo de Aristóteles, cuya introducción en la Edad Media estaba entonces ante todo en juego, sino también de la erudición, tanto judía como árabe, que precedían a Santo Tomás de Aquino como fuerza espiritual de vida. Y caracteriza la amplitud e imparcialidad de su pensamiento el que Santo Tomás de Aquino, a pesar de separarse, allí donde se pusiese en duda el contenido de la fe, trate constantemente con atención y profundo elogio y, siempre, por ejemplo, las opiniones del “rabino Moisés”, como llama a Maimónides.” VON HIPPEL, Ernest: Historia de la filosofía política en sus caminos señeros. vol. I. Trad. [¿?] Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1962. p. 366-367

en el arreglo humano, donde Dios no más participa, sino que interactúa a través del hombre, como espejo de lo natural de Dios y lo moral de Cristo.<sup>1352</sup>

Para quedar claro, la formulación de «Derecho Natural» de Tomás de Aquino es novedosa porque rescata el método filósofo para concertar la «razón natural» y «la experiencia humana», desde una visión propia respecto a cuestionamiento sobre el origen de las «cosas».<sup>1353</sup> Así que la existencia de las cosas se dan a través de dos actitudes: la fe cristiana y la fe natural, las cuales se enlazan para fundar y fundamentar el Derecho Natural. Se trata de una filosofía que, más que afirmar el reconocimiento de la realidad, afirma como tarea del hombre su constante perfeccionamiento, de modo que la constitución del universo jurídico no sirve para fundamentar esta tarea humana de desarrollarse y perfeccionarse a tope, sino es ella que se lo funda.

Para así decirlo, la dogmática jurídica no nace del protocolo de la necesidad de la obligatoriedad de las leyes, desde un sistema piramidal de infra y supraordenación respecto la legitimidad y legalidad del derecho, donde la Justicia es medida para el sentido del derecho tal cual. La dogmática jurídica se revela a

---

<sup>1352</sup> “Con la transformación de la vida social por obra de la ciudad aparecen nuevos elementos. Notables son los cambios producidos en la vida jurídica. El ciudadano exige el reconocimiento de su libertad; quiere estar sometido a su propio tribunal. Exige que el manejo de este y de la administración se convierta en cosa propia, y lucha porque se cumpla estrictamente su ordenamiento paz dentro de los muros de la ciudad, e incluso fuera de ellos en tanto afecten al comercio. En lugar de las antiguas, irracionales formas jurídicas del feudalismo, aparecen ahora reglamentos racionales que responden a las exigencias de un derecho estricto, perfectamente calculable en cuanto a su validez y a sus resultados. Desaparecen las ordalías, el duelo y el rescate por asesinato, que antiguamente se graduaba según el rango de la víctima. En lugar de ello, se establecen las pruebas por testigos y el riguroso castigo del asesinato con la pena de muerte, sin tener en cuenta la posición social del asesino. A fin de salvaguardar la seguridad y el orden dentro de la ciudad se agravan todos los castigos. Los ciudadanos se obligan por juramento a ayudar a combatir los crímenes; en general, forman una suerte de liga de juramentados, se unen de buen grado para formar asociaciones y hermandades, y entre sí se dan el tratamiento de *fratres*. Estas asociaciones ejercen una influencia significativa sobre la vida jurídica, política y espiritual. Se generaliza la instrucción pública, y esto significa una completa revolución.” KOFLER, Leo: Contribución a la historia de la sociedad burguesa. Trad. Edgardo Albizu. Buenos Aires: Amorrortu, 1974. p. 66

<sup>1353</sup> “Santo Tomás de Aquino ha distinguido entre dos operaciones fundamentales del intelecto humano. Una primera, que Aristóteles acostumbró a llamar simple intelección de conceptos (*intelligentia indivisibilium*), consiste en la simple aprehensión de esencias. La definición o «clase de ser» de una esencia puede estar compuesta de varios términos, pero esta pluralidad de términos es aprehendida como una unidad por un acto indivisible de intelección. La «clase de ser» de hombre («animal-racional») incluye dos términos alcanzados por un solo acto de aprehensión. La segunda clase de operaciones intelectuales es llamada por Tomás de Aquino «composición y división», hoy la llamamos juicio. Consiste en afirmar que determinados conceptos pueden predicarse correctamente de otros determinados conceptos. El juicio *todos los hombres son mortales* es un compuesto de dos conceptos, animal y mortal. Por el contrario, en el juicio *ningún animal es inmortal*, el entendimiento que juzga disocia los dos conceptos «animal» e «inmortal». Ahora bien, según Santo Tomás de Aquino, estas dos operaciones logran la realidad tal como es en sí misma, pero no con igual profundidad. La primera operación, que es la simple aprehensión de las «clase de ser», alcanza la cosa en su esencia; capta lo que es. La segunda operación, que es la composición o división de conceptos (esto es, el juicio), alcanza la cosa en su misma existencia: *prima operatio respicit quidditatem rei, secunda respicit esse ipsius*.” GILSON, Étienne: Elementos de la filosofía cristiana. Trad. Amalio García-Alias. Madrid: Ediciones Rialp, 1977. pp. 298-299

través de las fuentes jurídicas, a la vez que éstas son la expresión del hombre ante su humanidad desde lo jurídico y lo político como Orden y ordenamiento. Esta distinción desde lo jurídico, más allá del universo de lo jurídico, se reverbera en el hecho de que se pueda sostener el origen del derecho estatal, no por acto secular moderno, sino que por acto medieval, desde los escolásticos. Lo que pasa es que el contenido o ontología iusfilosófica desde la preforma de fuentes jurídicas universales se tornan más relevantes que la altura y tamaño, límite y posibilidades del ordenamiento jurídico moderno como reducción de lo jurídico y lo político.<sup>1354</sup> Por esta razón, la recuperación de las doctrinas anteriores a la Modernidad, se tornan tan importantes en la actualidad, es decir, si el fallo está en el universo jurídico moderno, ojalá que los diagnósticos se los tenga desde las fuentes jurídicas que, naturales o morales, apuntan el sentido del derecho más allá de una conformación jurídica de legitimidad estatal.

En sustancia, desde la «unidad ciceroniana-romana», las huellas iusfilosóficas del «bienestar» aristotélico, además de «lo eterno» agustiniano,<sup>1355</sup> Tomás de

---

<sup>1354</sup> Luis Legaz Lacambra pone el contexto en que se mueve la iusfilosofía agustiniana y aquiniana, es decir, la dogmática jurídica o estatuto o ciencia del derecho es un reflejo del Orden y ordenamiento del hombre desde lo político ante lo jurídico y viceversa. “La ciencia sistemática del Derecho es creación de la escolástica medieval, con la que se encuentra tan vinculada como la teología. Pues ambas trabajan con una materia que les es dada por una instancia autoritaria como objeto de fe, pero que hay que desarrollar en un sistema y comprender intelectualmente. Para la ciencia jurídica, esta materia era el Derecho romano, como Derecho vigente del imperio. Y por eso la ciencia jurídica es “dogmática” y la cuestión está en si una dogmática es una ciencia. Pues la dogmática no aspira a una libre investigación de la verdad, sino a ordenar y comprender una materia jurídica (o teológica) autoritariamente dada, y nadie puede trabajar dogmáticamente con un Derecho en cuya autoridad no cree. Por eso la dogmática no es ciencia a la moderna, es “escolástica”, pero la escolástica había sido la “ciencia” de la Edad Media y para ella había habido una unidad de la doctrina jurídica como ciencia, y sólo desde el humanismo se escindió esta unidad entre historia, de un lado, y Derecho Natural, de otro. Por eso, el positivismo, que es la conciencia filosófica del historicismo, ha propendido tanto a negar carácter científico a la dogmática jurídica como a haber una ciencia del Derecho, distinta de ésta, sobre la base de que no hay más Derecho que el positivamente dado, o sea, aquel que la dogmática convierte en objeto de su actividad.” LEGAZ LACAMBRA, Luis: Filosofía del derecho. 4 ed. Barcelona: Bosch, 1975. p. 30

<sup>1355</sup> Sobre la renovación y aplicación de la filosofía del derecho de Tomás de Aquino y San Agustín, es importante tocar a los italianos y españoles. Respecto los teólogos italianos, Thomas de Vio Caietanus (1468-1534) y Franciscus de Sylvetris Ferrara (1468-1528) han sido comentaristas de las obras de Santo Tomás de Aquino, el primer Renacimiento de la filosofía agustiniana-tomista, pero la profundización de la filosofía del derecho de estos se produjo con la teología moral española de los siglos XVI y XVII y con la doctrina del cardenal Bellarmino, puesto que estos aplicaran las ideas agustiniana-tomistas a los grandes problemas políticos de su tiempo, marcado por el influjo del humanismo. Sobre los españoles, merece citación Francisco de Vitoria (1483-1546), que ha sido el fundador de la filosofía del derecho española y conjuntamente con Erasmo de Rotterdam (1466-1536) es el fundador del humanismo cristiano. En contraposición a la concepción de hombre de Occam, Lutero y Calvino, sostuvo él que la razón humana era suficientemente sana y capaz de conocer lo justo, puesto que la gracia no había modificado la naturaleza humana, sino la perfeccionó, de manera que todo aquello que permite la naturaleza al hombre no está prohibido por el *Evangelio*. Con esta visión, la recta razón vuelve a ocupar un primer plano en la valorización del problema ético-jurídico. La recta razón para Vitoria no era sólo el simple entendimiento humano, no era la pura razón como fuera comprendido por Descartes y Hobbes, posteriormente, sino la razón que pregunta por el fin y el sentido de los seres y de las

Aquino forja la dimensión existencial de la relación «filosofía» y «derecho», en torno a su consagrada «philosophia perennis» o «filosofía viva continuada», desde que fe y razón se quedan apartadas como sitios propios de un mismo mundo, pues que la relación del criterio de la Gracia ante el libre albedrío es dispensable: el hombre presume de su universo a través de su propia capacidad de concertar tanto lo moral cuanto lo natural.<sup>1356</sup>

---

cosas, aquél razón que es iluminada por la revelación. El mérito de Vitoria consiste en dar relieve especial al antiguo pensamiento estoico de la unidad moral y jurídica del universo, es decir, la idea de que el mundo integra una sola comunidad jurídica, pero no como una simple idea, como el pensamiento de la *Stoa*, sino como una comunidad concreta, unida por el derecho natural. Tanto que Vitoria nombró el derecho natural, por primera vez en la historia de las ideas, de *jus inter gentes*<sup>1355</sup> y así los siguientes principios de su pensamiento se expresan: «la comunidad estatal tiene como base el derecho natural, conforme al cual todos los hombres poseen una naturaleza social» y «el establecimiento de cada poder estatal concreto depende sólo de los hombres los cuales, gracias a la naturaleza, se encuentran ligados entre sí, así que toda la determinación social y jurídica humana se hunde en el derecho natural.» Luís Molina (1535-1560) y Domingo de Soto (1494-1560) fueron seguidores del pensamiento de Vitoria. Por último, Francisco Suárez (1548-1617). Él se ha apoyado en el principio de la existencia de la *lex aeterna*, que engloba todas las obras de Dios hacia el exterior, sin embargo la razón juega un papel fundamental en la teoría de Derecho natural de él. Se contrapuso al voluntarismo y racionalismo, unió la razón y la voluntad deduciendo que la ley natural que fluye de la ley eterna no se limita a mostrar qué es lo justo, sino contienen mandamientos y prohibiciones. La naturaleza del hombre fue dividida en naturaleza misma, la cual proporciona la medida valorativa de las acciones humanas y la *ratio recta*, que es la capacidad de conocer valores y esta sólo puede expedirse desde que en armonía con el fundamento y dentro de la ley natural. Él volverá a una actitud más tradicional y hará depender la validez y el contenido de la ley natural de la razón y voluntad de Dios, entroncándola otra vez con la ley eterna que prácticamente Fernando Vázquez de Menchaca se la había eliminado. Véase: FERNÁNDEZ-GALIANO, Antonio: Introducción a la filosofía del derecho. Madrid: Revista de Derecho Privado, 1963. 432 p.

<sup>1356</sup> “Entre las cosas que son objeto del conocimiento humano se da un cierto orden. En efecto, lo que primariamente cae bajo nuestra consideración es el ente, cuya percepción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemostrable es el siguiente: “No se puede afirmar y negar a la vez, a misma cosa”; principio que está basado en las nociones de ser y de no ser, y en el cual se fundan todos los demás principios, como dice el Filósofo. Pues bien, como el ser es lo primero que cae bajo toda consideración, así el bien es lo primero que aprehende la razón práctica, ordenada a la operación, así el bien es lo primero que aprehende la razón práctica, ordenada la operación, puesto que todo agente obra por un fin, el cual tiene naturaleza del bien. Por tanto, el primer principio de la razón práctica será el que se funda en la naturaleza del bien: “Bien es lo que todos los seres apetecen”. Este, pues, será el primer precepto de la ley: Se debe obrar y perseguir el bien y evitar el mal. Todos los demás preceptos de la ley natural se fundan en éste, de suerte que todas las cosas que deben hacerse o evitarse, en tanto tendrán carácter de preceptos de la ley natural en cuanto la razón práctica los juzgue naturalmente como bienes humanos. Y puesto que el bien tiene naturaleza de fin, y el mal naturaleza de lo contrario; todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural son aprehendidas naturalmente por la inteligencia como buenas y, por consiguiente, como necesariamente practicables; y sus contrarias como malas y vitandas. Por tanto, el orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales. En efecto, el hombre, en primer lugar, siente una inclinación hacia un bien que es el bien de su naturaleza; esa inclinación es común a todos los seres, pues todos los apetecen su conservación conforme su propia naturaleza. Por razón de esta tendencia pertenecen a la ley natural todos los preceptos que contribuyen a conservar la vida del hombre y a evitar sus obstáculos. En segundo lugar, hay en el hombre una inclinación hacia bienes más particulares, conformes a la naturaleza que él tiene en común con los demás animales; y en virtud de esta inclinación decimos que pertenecen a la ley natural aquellas cosas que “la naturaleza ha enseñado a todos los animales”, tales como la comunicación sexual, la educación de la prole, etc. **Finalmente, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a su naturaleza racional, inclinación que es específicamente suya; y así el hombre tiene tendencia natural a conocer las verdades divinas y a vivir en sociedad. Desde este punto de vista, pertenece a la ley natural todo lo que se refiere a esa inclinación, v. gr., desterrar la ignorancia, evitar las ofensas a aquellos entre**

En otro sentido, “la estructura racional de las presuntas esencias permanentes no existe. Así que si hay alguna inteligibilidad enseñada en la realidad sobre ellas, no son reflejos de las ideas ejemplares de la mente de Dios, sino que legítimos signos lingüísticos que, a su vez, volcán la forma a través de la cual los actos y hechos humanos se intermedian y se hacen reales. O sea, el hombre «dibuja la mano que se le dibuja», pero no con totalidad y universalidad. — “por su libre albedrío el hombre se mueve a sí mismo a obrar.”<sup>1357</sup>

Ahora bien, los «primeros principios prácticos», por supuesto, son expresión del argumento de que son las cosas que crean al hombre y su conocimiento, así que las potencias humanas, incluso las productoras de conocimientos están de acuerdo con la cultura e historia del mundo de aquellos que la producen, así que el hombre no vale por sí, sino que por intermedio de las cosas, cuyo desarrollo es tarea humana, así que el hombre es un sujeto «divinamente» activo.

Por la fe cristiana, las cosas tiene por fundación a Dios. Por la fe natural, las cosas tiene por fundación la materia como substancia de las cosas en sí. Ambas prosperan juntas y en continuo movimiento, a través del movimiento de cada ser, o sea, entelequia del “cuerpo-alma”,<sup>1358</sup> a través de la cual los seres se dicen de muchas formas, como se lo concierta Aristóteles.<sup>1359</sup>

---

**los cuales tiene uno que vivir, y otros semejantes concernientes a dicha inclinación.”** [letra negrita añadida] TOMÁS DE AQUINO, Santo: Suma Teologica. Tratado de la Ley. Tomo VI. Trad. Carlos Soria. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956. [1-2, q. 94, a.2, c] p. 129-130

<sup>1357</sup> TOMÁS DE AQUINO, Santo: De los principios de la naturaleza. 7 ed. Trad. José Antonio Miguez. Buenos Aires: Aguillar, 1977. p. 21

<sup>1358</sup> La entelequia significa la síntesis a través de la cual el Orden, desde el hombre, y el ordenamiento, desde la humanidad, se conciertan rumbo a la conformación de lo humano desde lo político y lo jurídico. La entelequia, a pesar de los modos como se las trata los filósofos, desde la tesis de que lo humano es concertado, individual, colectivo y social, es el encuentro de la perspectiva “cuerpo-alma” y, a través de ella, está la tesis de este trabajo cuya profundidad científica es que todo universo antrópico del hombre está fundando en su condición paradoja. A continuación, sobre el tema, los apuntes de Cirilo Flórez, sobre la entelequia platónica y aristotélica, con la finalidad de explicitar lo que se ha afirmado ahora. “En Platón... la doctrina del alma guarda una estrecha relación con su teoría del conocimiento, especialmente con la teoría de las Ideas. Sin embargo, en la filosofía aristotélica el tema del alma adquiere una nueva dimensión. La *Metafísica* se convierte en el fundamento de la antropología. En efecto, Aristóteles, después de negar que las Ideas constituyen el verdadero ser de las cosas, afirma que las cosas «son», tiene consistencia en sí mismas, por más que el ser se diga de muchas maneras y que las cosas sean sustancias compuestas de materia y forma. Estos conceptos metafísicos, junto con el nuevo concepto de «vida», constituirán el núcleo de la explicación aristotélica del alma y del hombre mismo. El alma es, según Aristóteles: “Entidades son de manera primordial los cuerpos, y entre ellos, los cuerpos naturales; éstos constituyen, en efecto, los principios de todos los demás. Ahora bien, entre los cuerpos, entre los cuerpos naturales, los hay que tienen vida y los hay que no la tienen; y solemos llamar vida a la autoalimentación, el crecimiento y el envejecimiento. De donde resulta que todo cuerpo natural que participa la vida es entidad, pero en el sentido de entidad compuesta. Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo — a saber, que tiene vida — no es posible que el cuerpo sea al alma; y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia. Luego, *el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida*. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma

Por oportuno, sobre Aristóteles, lo novedoso respecto a los filósofos dichos «naturales» de su época, es que él no atribuye el movimiento «natural» por fuerza externa. En verdad, los seres que se mueven por fuerza externa son los inanimados. Los «animados» que, tiene «anima» o «alma» se mueven según su cualidad que está para la persecución de su propio fin.

Por obvio, esta citación no es fortuita. Lo que pasa es que Tomás de Aquino dibuja el universo de lo humano desde los mismos principios aristotélicos y sus cuatro causas, así que no es totalmente equivocada la lectura tradicional del recorrido histórico-filosófico según la cual Tomás de Aquino es síntesis de la iusfilosofía agustiniana, y su «*conscientia* por medio de una *scientia*,<sup>1360</sup> y la

---

es entelequia del cuerpo. Pero la palabra *entelequia* se entiende de dos maneras: una en el sentido en que lo es la ciencia y otra, en el sentido en que lo es el teorizar. Es, pues, evidente que el alma lo es como la ciencia; y es que teniendo alma se puede estar en sueño o en vigilia y la vigilia es análoga al teorizar mientras que el sueño es análogo a poseer la ciencia y no ejercitarla. Ahora bien, tratándose del mismo sujeto la ciencia es anterior desde el punto de vista de la génesis, luego *el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida...* Por tanto, si cabe enunciar algo general acerca de toda clase de alma habría que decir que es *la entelequia primera de un cuerpo natural organizado*. De aquí que no quepa preguntarse si el cuerpo y el alma son una única realidad, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura .... Queda expuesto, por tanto, de manera general qué es el alma, a saber, la entidad definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo» (Acerca del Alma 412 a 9-31 – 412 b, 1-12)” [letra negrita añadida] FLÓREZ MIGUEL, Cirilo: *La filosofía de los presocráticos a Kant*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1979. p. 46; 57.

<sup>1359</sup> “Pero el Ente se dice en varios sentidos (...) Así también el Ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio. Unos, en efecto, se dicen entes porque son substancias; otros, porque son afecciones de la substancia; otros, porque son afecciones de la substancia; otros, porque son afecciones de la substancia; otros, porque son camino hacia la substancia, o corrupciones o privaciones o cualidades de la substancia, o porque porciones o privaciones o cualidades de la substancia, o porque producen o generan la substancia o las cosas dichas en orden a la substancia, o porque son negaciones de algunas de estas cosas o de la substancia.” ARISTÓTELES: *Metafísica de Aristóteles*. 2 ed. Trad. Trilingüe (greco-latino-española) Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998. [*Metaphysicorum liber IV*, 2, 1003b-5] p. 152

<sup>1360</sup> La versión tradicional es que si la persona es la síntesis, desde las palabras de Blumenberg, del Dios bíblico y el Dios escribiente, como se enseña a la continuación, la conciencia del hombre está lo sobrenatural que es la conciencia y lo sobrehumano que es la ciencia. La ciencia es expresión de la conciencia, de modo que la condición racional y natural del hombre se expresa en la conciencia, bien, pero sólo puede cumplir sus designios y destinos, desde la situación social y moral del hombre ante su prójimo. De ahí la versión tradicional de que Tomás de Aquino conlleva, a los intereses pragmáticos y prácticos del hombre, una significación pragmática a esta juego ciencia-conciencia, es decir, el entrecruce ciencia y conciencia solos se manifiesta eterno, es decir, obedece a su destino de donación, si el hombre se lo usa en función de este destino, es decir, desarrollar y perfeccionar su condición copula del mundo. En fin, la conciencia sólo es ciencia a causa de la conciencia de cumplir fines donados por Dios, pero, según Tomás de Aquino, a propósito del hombre terreno, más que el hombre salvífico. “El Dios bíblico es, desde las tablas manuscritas del Sinaí, un Dios escribiente. Al menos uno que hace escribir; pero, en aspecto agustiniano, también uno que podría hacer leer. El procedimiento del reconocimiento de la culpa en la *memoria* en virtud de la fuerza divina, que se le ha ocurrido a San Agustín, destruye, con teológico gozo, toda la discursividad de ese mundo de imágenes. Lo único que él le importa es asegurar que, de esta manera, tiene lugar en un momento, de una sola vez y para todos, un re-conocimiento por medio de un conocimiento, **una *conscientia* por medio de una *scientia***. Se trata de la más hermosa simetría posible entre el juicio final y la creación primera, para la que San Agustín había encontrado, frente a otras imágenes más llamativas, la del empujón primordial (*ictus condendi*), para poner fin así a todas las teorías de emanaciones e hipótesis. El gran espectáculo del Juicio, con todas sus excitantes fantasías apocalípticas, se quedó luego en nada. (...) Representarse a sí mismo ante el juez universal con el libro de la vida en la mano

«entelequia» aristotélica, así que lo que se nombra lo «tomismo» sería la adaptación del «filósofo antiguo» a la «cosmología cristiana», la más grande corriente de los siglos XIII a XVI. Desde ahí, el mismo individuo podía ser considerado desde el ángulo natural del hombre, en el terreno político como ciudadano, así como desde el ángulo supranatural del creyente cristiano.

De todas formas, la fuerza de argumentación de Tomás de Aquino es el hecho de reforzar el bienestar como fundación del derecho, así que la filosofía práctica, jurídica o moral es saber relevo de este hombre paradoja, es decir, que construye la regla y medida de lo político a su gusto, bajo el principio de que la «ciudad» no conlleva sentido sin ello.

Sobre el Orden, el misterio del mundo (lo sobrenatural y lo sobrehumano) sostiene que Dios se conduce en todos los seres de modo universal, así que de acuerdo con la jerarquía agustiniana, mantiene la «ley eterna - *lex aeterna*», transversa tanto en la «ley universal» (creador) como «ley temporal - *lex humana*».<sup>1361</sup>

En cuanto al ordenamiento, el misterio de la vida, ensaya que son mandamientos naturales, los que la razón práctica concibe naturalmente (*naturalice*) como bienes humanos, porque el orden de lo natural está determinado por el orden de las inclinaciones (disposiciones y obligaciones naturales), las cuales se articulan: como conservación, que es compartida por el hombre con todas las sustancias

---

podría ser calificado como una idea de la a-historicidad surgida en el seno de la Edad Moderna, con no menos secuelas y relevancia histórica que la rigurosamente correspondiente de la historicidad. Y — si no nos engañamos — la participación de esa idea en la vida literaria y espiritual de los dos siglos transcurridos desde Rousseau sigue creciendo.” BLUMENBERG, Hans: La legibilidad del mundo. Trad. Pedro Madrigal Devesa. Barcelona: Paidós, 2000. p. 33-35

<sup>1361</sup> “La ley eterna es entendida por Santo Tomás de Aquino, siguiendo de cerca a San Agustín, como la ley del gobierno divino universal, por la cual Dios, de acuerdo con las ideas que se hallan en el intelecto divino, prototipos de todo lo creado, dirige los movimientos y acciones del Universo. Lo mismo que en San Agustín, también en Santo Tomás de Aquino la *lex aeterna* es la ley del orden divino de la creación. “Todo en el Universo está ordenado”, dice Santo Tomás de Aquino, apelando a la *Epístola a los Romanos* (13,1); es decir, todo ha recibido de Dios su lugar y su fin determinado en la gran estructura teleológica del Universo. Esta idea del orden, fundamental para el pensamiento medieval, es situada por Santo Tomás de Aquino en el marco de la metafísica aristotélica: como Dios ha impreso con la ley eterna a todas las criaturas los principios de sus movimientos específicos, todas las cosas tienden, por naturaleza, a la realización de su forma específica. Lo mismo que en Aristóteles, la “naturaleza” de un objeto en su forma ideal, es decir, la conformación perfecta a la que él tiende por naturaleza, a la realización de su forma específica. Lo mismo que en Aristóteles, la “naturaleza” de un objeto es su forma ideal, es decir, la conformación perfecta a la que él tiende por naturaleza, *naturaliter*. Santo Tomás de Aquino no conoce tampoco la separación dominante en la conciencia moderna de realidad y valor, de ser y deber ser, la cual es, sobre todo, una consecuencia de la ciencia natural moderna con su método axiológicamente indiferente, como era en Platón una consecuencia de la teoría de las ideas. Para Santo Tomás de Aquino, al contrario, el ser está determinado, desde un principio, por el valor, de tal suerte que ambos conceptos son intercambiables, *ens et bonum convertantur*.” WELZEL, Hans: Introducción a la filosofía del derecho. Derecho natural y Justicia material. 2 ed. Trad. Felipe González Vicén. Madrid, 1974. p. 55-56



(*conservativo sui*); como mantenimiento de la disciplina sobre los descendentes, que se oriunda de la unión de los sexos, compartidas por el hombre con todos los animales; y, como inclinaciones humanas particulares, las cuales se desprenden de la naturaleza racional según el conocimiento de Dios en vista de la vida en sociedad.<sup>1362</sup>

Ahora bien, si es evidente que la ley universal no conlleva un sistema de normas concretas, así que es la naturaleza humana que se las debe concertar de acuerdo con la prescripción de los fines que aspira, tanto desde lo divino como desde lo profano. Sobre este juego, el hombre está obligado a operar. Desde luego, la naturaleza y cultura humanas fundan y fundamentan el sentido de derecho en vista de fines, desde el engranaje trinitario y cristocéntrico de los mandamientos de Dios<sup>1363</sup>, así que la dicha «fuente formal» de derechos y obligaciones están en el arbitrio o voluntad del hombre, como seno de su propia manifestación poética.<sup>1364</sup>

---

<sup>1362</sup> “1. La bienaventuranza del hombre consiste en la visión de la esencia divina. Mas el primer hombre “cuando vivía en el paraíso, poseyó una vida bienaventurada y abundante en todo”, en expresión del Damasceno. Y, como dice San Agustín, “si los hombres tenían sus afectos como ahora nosotros, ¿cómo eran felices en aquel lugar de inenarrable felicidad cual era el paraíso? De donde parece que el primer hombre en el paraíso vio a Dios en su esencia. 2. Según San Agustín, “al primer hombre no le faltaba nada de lo que su voluntad recta podía alcanzar. Pero su voluntad recta podía alcanzar mejor que la visión de Dios en su esencia. Por consiguiente, el primer hombre veía a Dios en su esencia. 3. La visión de Dios en su esencia consiste en verle sin medio y sin enigma. Ahora bien, el hombre, en estado de inocencia, “vio a Dios sin medio”, como dice el Maestro de las Sentencias: Lo vio también sin enigmas, ya que, según San Agustín, el enigma lleva consigo obscuridad, y ésta vino después del pecado. Por lo tanto, el primer hombre vio a Dios en su esencia. Por otra parte, dice el Apóstol: “Pero no es primero lo espiritual, sino lo animal”. Y siendo espiritual en sumo grado la visión de Dios en su esencia, síguese que el primer hombre, en su estado primitivo de vida animal, no vio a Dios en su esencia.” TOMÁS DE AQUINO, Santo: Suma Teológica. Tratado del Hombre (1 q. 75-102). Tratado del gobierno del mundo (1 q. 103-119). Tomo III. Trad. Francisco Barbado Viejo. Madrid: La Editorial Católica S.A, 1959. (1 q. 94 a.1, arts. 1-3), p. 627-628

<sup>1363</sup> “Todo objeto de conocimiento se resiste a la sistematización, porque lo real desborda los esquemas de nuestro espíritu. Pero el objeto que ofrece mayor resistencia es la Palabra de Dios (...) Entre en juego el mundo de la libertad, mejor dicho de muchas libertades, puesto que se baraja la libertad de Dios, la de los ángeles y la de los hombres; mundo mal explorado por el pensamiento griego y, en todo caso, relegado por los griegos al plano epistemológicamente de la opinión (...) Conocemos ya el problema. Veamos ahora la interpretación propuesta por el P. Chenú a la solución que da Santo Tomás de Aquino: “Santo Tomás de Aquino, rebasando el universo científico de Aristóteles, ha recurrido al tema platónico de la emanación y del retorno. Puesto que la teología es ciencia de Dios, habrá que estudiar todas las cosas en su relación con Dios, bien en cuanto a la producción de las mismas, bien en su finalidad: *exitus et reditus*. Magnífico recurso de inteligibilidad: toda cosa, todo ser, toda acción, todo destino, serán situados, conocidos y juzgados en el seno de esta causalidad suprema, en la cual su razón de ser quedará plenamente manifestada bajo la luz misma de Dios.” [M.D, Chenú: Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin, p. 260-1].” LAFONT, G : Estructura y método en la Suma Teológica de Santo TOMÁS DE AQUINO. Trad. Nicolás López. Madrid: Rialp, 1964. p. 5-7

<sup>1364</sup> El sentido de lo jurídico está en los designios y destinos donados al hombre por Dios, cuya tarea es que el hombre se perfeccione y se desarrolle a través de la creación del universo de lo humano, aquí nombrado poético. Desde entonces, lo jurídico y lo político fundan sus nociones desde lo eterno. De ahí el manejo de Tomás de Aquino tanto de la entelequia aristotélica como de sus consecuencias para fundamentar el orden de sus razonamientos, en especial, desde los planteamientos ciencia-conciencia agustinianos. Chesternon expresa este tema. “[...] yo hallo que mi razón es alimentada por los sentidos; que yo debo una gran proporción de lo

Dicho de modo claro, si el hombre aporta una razón es porque aporta un destino a cumplir, de modo que la justificación del sentido de derecho no puede estar en la Justicia o en el sentido de lo justo o en la naturaleza de la cosa justa, pues que cada uno de ellos sólo asumen sentidos a través del concierto del hombre en torno a lo natural y lo humano, en vista de los dones divinos que lleva como su misión mundo.

En consecuencia, el sentido de lo jurídico de Tomás de Aquino está en lo eterno, donde la expresión del derecho se puede conformar, de muchos modos, desde que esté de acuerdo con el buen arreglo entre la condición cuerpo y alma del hombre a pretexto de los valores, perspectivas y expectativas terrenas que se conforman según su ciencia y conciencia en el juzgamiento y discernimiento práctico y pragmático hacia un sentido de lo humano que, misterio de mundo y vida, constantemente manejados por las manos del hombre, es lo eterno o eternidad donada al hombre por Dios como tarea de eterna perfección.

Por lo dicho, la universalidad de la razón y la eternidad de la fe acuden a fines distintos, así que, si se apartan es por el criterio teleológico.<sup>1365</sup> La "*lex divina y lex naturale*" no son idénticas como en el estoicismo y su teología inmanente al mundo, sino que se encuentran más bien separadas, como el más allá y lo terreno, pero el más allá se encuentra en mediación con lo terreno, también en la esfera jurídica,

---

que pienso a lo que veo, y huelo, y gusto, y toco; y que por cuanto concierne a mi razón me siento obligado a tomar esta realidad como real. Para ser breve, con toda humildad, yo no creo que Dios quisiera que el hombre ejercitarse solamente esa especie peculiar de entendimiento abstracto y elevado que ustedes tienen la fortuna de poseer, sino que creo que existe un campo medio de hechos que son presentados por los sentidos como materia sobre la cual actúa la razón, y que en ese campo la razón tiene derecho a gobernar como representante de Dios en el hombre. Es verdad que todo eso es más bajo que los ángeles, pero es más elevado que los animales, que todos los objetos actuales que el hombre encuentra en torno suyo. Mas lo que hombre ha hecho lo puede hacer, y si un pagano viejo y anticuado, por nombre Aristóteles, puede ayudarme a hacerlo, yo se lo agradeceré con toda humildad." Tomás de Aquino, [*Apelación a Aristóteles*] Así comienza lo que se llama comúnmente la apelación de aquinas a Aristóteles. Podría denominarse la apelación de la razón y a la autoridad de los sentidos. Y aparecerá manifiesto que hay una especie de paralelo popular en el hecho de que San Francisco (de Asís, s. XIII) no sólo escuchó a los ángeles, sino también a los pájaros. CHESTERTON, G. K: Santo Tomás de Aquino. Trad. H. Muñoz. Buenos Aires: Austral, 1938. p. 22-23

<sup>1365</sup> "Es necesario creer en la autoridad de aquellos a quienes la revelación se hizo. Mas por no por esto sufre menoscabo la autoridad, porque, si bien el argumento apoyado en una autoridad que tiene por base la razón humana es debilísimo, es efficacísimo el que se apoya en una autoridad fundada en la revelación divina. Y, sin embargo, la doctrina sagrada utiliza también la razón humana, no ciertamente para demostrar el dogma, lo cual suprimiría el mérito de la fe, sino para esclarecer otras cosas que esta ciencia enseña; pues como la gracia no anula la naturaleza sino que la perfecciona, conviene que la razón natural esté al servicio de la fe, lo mismo que la natural inclinación de la voluntad sirve a la caridad; y por esto dice el Apóstol: "Reduciendo a cautividad todo pensamiento en obsequio de Cristo"; y de aquí viene que la doctrina sagrada utilice también la autoridad de los filósofos en lo que por natural esfuerzo alcanzaron de la verdad; y así San Pablo cita esta frase de Arato: "Como dijeron algunos de vuestros poetas, somos raza divina." TOMÁS DE AQUINO, Santo: Suma Teológica. 2 ed. Tomo I. Trad. Raimundo Suárez y Francisco Muñoz. Madrid: Biblioteca de Autores Católicos, 1957. [q. 1, art. 8], p. 73-74

por una serie de transiciones armónicamente escalonadas. Son las transiciones de la participación y de la modificación celestiales: Et tadis participatio legis aeternae in rationali natura lex naturalis dicitur (Summa theologie, II, 1, qu. 91). La forma normativa de esta participación es la *Justicia*, la cual representa la virtud terrenal suprema (como el amor representa la virtud celestial suprema) y constituye, por tanto, criterio y medida del Derecho positivo. De esta suerte, la Justicia de Dios — un principio no ajeno a la teología del estoicismo, pero que no le era, sin embargo, esencial — se impone en consonancia con el Antiguo Testamento. La Justicia es ya en sí principio de gradación; en tanto que da a cada uno lo suyo — bien sea en forma conmutativa, como pena o premio, bien en forma distributiva, de acuerdo con el mérito — la Justicia expresa, partiendo del poder supremo, una gradación, es decir, justamente aquella jerarquía arquitectónica... mediación entre la tierra y el cielo y entre el cielo y la tierra.”<sup>1366</sup>

A causa de este escenario, los mandamientos generales de la ley natural son los mandamientos del «amor a Dios y al prójimo» que constan del «*Decálogo*», luego, los mandamientos y prohibiciones éticas se deducen y se contienen desde ahí. Al hombre cabe cumplir su destino y designio como tarea práctica de ordenar su mundo poético y no recibirlo listo o, hacia mismo reprocharlo en búsqueda de un destino salvífico. Perfecto o imperfecto, al hombre cabe desarrollar su condición copula del mundo, pues que los límites de su conciencia y posibilidades de su ciencia están para éste fin: la creación y desarrollo de la dimensión propia de lo humano, aunque a propósito de los fines de Dios.<sup>1367</sup>

---

<sup>1366</sup> BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 30

<sup>1367</sup> “Respuesta. Por el orden natural, lo perfecto es anterior a lo imperfecto, como, por ejemplo, el acto es anterior a la potencia, puesto que lo que está en potencia no pasa al acto sino por un ser en acto. Y, dado que las cosas en un principio fueron producidas por Dios, no sólo para que existieran, sino también para que fuesen principios de otras, por eso fueron producidas en estado perfecto, conforma al cual pudieran ser principio de otras. Por el hombre puede ser principio de los demás, no sólo por generación corporal, sino también por la instrucción y el gobierno. De ahí que el primer hombre, así como fue producido en estado perfecto en su cuerpo para poder en seguida engendrar, también fue hecho perfecto en cuanto a su alma para que pudiera instruir y gobernar a los otros. Pero nadie puede instruir sin poseer ciencia. Por lo mismo, el primer hombre fue creado por Dios en tal estado que tuviera la ciencia de todo aquello en que el hombre puede ser instruido. Esto es, todo lo que existe virtualmente en los principios evidentes por sí mismos, es decir, todo lo que el hombre puede conocer naturalmente. — Y para el gobierno propio y de los demás, no solo es necesario el conocimiento de las cosas que pueden saberse naturalmente, sino de las que superan el conocimiento natural, ya que la vida humana se ordena a un fin sobrenatural, del mismo modo que a nosotros, para gobernar nuestra vida, nos es necesario conocer las cosas de la fe. Por ello el primero hombre recibió tanto conocimiento de estas cosas sobrenaturales, cuanto le era necesario para el gobierno de la vida humana en aquel estado. Las demás cosas que ni por industria natural pueden conocerse ni son necesarias para el gobierno de la vida humana, no las conoció el primer hombre: tales son los pensamientos de los hombres, los futuros contingentes y algunas cosas singulares; por ejemplo, qué número de piedrecitas se dan en los ríos y otras semejantes. Soluciones. 1. El

A propósito de anticipar consideraciones sobre el rescate del Derecho Natural como petición de reforma contemporánea de la Filosofía del Derecho, en apartado propio, sobre todo los matices tomistas<sup>1368</sup>, no es gratuito que la doctrina tomista sea tan cotizada para este propósito.

Las razones son que, en primer lugar, el sentido de derecho de Tomás de Aquino se incluye en la filosofía práctica, así que la prudencia y lo razonable son los métodos según los cuales la relación entre filosofía y derecho, en contemporánea, puede ser concertada como «estatuto» y «quehacer» desde que se tenga por principio que la crisis del derecho es una crisis de orden epistemológico, por supuesto.<sup>1369</sup>

En contra a este argumento tradicional, la crisis del derecho, si se la tiene es de orden ontológico y se atrapa a la «razón pura o doble». La aportación tomista sigue el sentido de “bienestar” de la idea aristotélica que, igualmente, está lejos de someterse a la práctica tal cual se comprende hoy, sino que la idea de la *praxis*.<sup>1370</sup> Es decir, el hombre actúa según su naturaleza y para un fin que esta naturaleza ya

---

primer hombre poseyó la ciencia de todas las cosas mediante especies infundidas por Dios. No obstante, esta ciencia no fue distinta de la nuestra, como tampoco los ojos que Cristo dio a un ciego de nacimiento son distintos de los ojos naturales. 2. Adán, como primer hombre, debía poseer alguna perfección que no poseen los demás, como queda dicho.”TOMÁS DE AQUINO, Santo: Suma Teológica. Tratado del Hombre (1 q. 75-102). Tratado del gobierno del mundo (1 q. 103-119). Tomo III. Trad. Francisco Barbado Viejo. Madrid: La Editorial Católica S.A, 1959. (1 q. 94 a.1, art. 3, «Respuesta- Soluciones, 1»), p. 634-635

<sup>1368</sup> “(...) lo que hace las diversas formas de *recepción* del pensamiento iusfilosófico del Aquinate, cabe destacar: 1) la gran cantidad y diversidad de interpretaciones y reinterpretaciones del pensamiento tomista que han tenido lugar en los últimos cincuenta años, lo que pone en evidencia una gran vitalidad y riqueza en las escuelas tomistas contemporáneas, y 2) la valiosa contribución que han realizado los estudios recientes de la iusfilosofía tomista a la superación de los reduccionismos y limitaciones de la filosofía del derecho actual, entre ellos, los que corresponden al positivismo de matriz empirista, al lingüismo analítico y al constructivismo autonomista e inmanentista.” MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 53

<sup>1369</sup> “Como ya dijimos, la ley no es más que el dictamen de la razón práctica en el soberano que gobierna una sociedad perfecta. Pero es manifiesto — supuesto que el mundo está regido por la divina Providencia, como ya quedó demostrado en la Primera parte — que todo el conjunto del universo está sometido al gobierno de la razón divina. Por consiguiente, esa razón del gobierno de todas las cosas, existente en Dios como el supremo monarca del universo, tiene carácter de ley. Y como la razón divina no concibe nada en el tiempo, sino que su concepción es eterna, por fuerza la ley de que tratamos de llamarse eterna.” TOMÁS DE AQUINO, Santo: Suma Teológica. Tratado de la Ley. Tomo VI. Trad. Carlos Soria. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956. [1-2, q. 91, a.1, c] p. 52

<sup>1370</sup> “(...) Es preciso aludir a la naturaleza de este raciocinio jurídico o práctico siempre que no confundamos práctico con pragmático. Porque la *praxis* — de donde deriva el adjetivo práctico — es un concepto que designa la forma de comportarse de un ser de acuerdo con su naturaleza, por lo que es una noción ante todo biológica. En aquella mentalidad, la *praxis* sería el arte de saber desarrollar nuestra humanidad (...).” CARPINTERO, Francisco: La ley natural: historia de un concepto controvertido. Madrid: Ediciones Encuentro, 2008. p. 46-47

se le recoge.<sup>1371</sup> La «*praxis*» es camino para contestar lo qué es «verdad» a través de la definición de qué es «vicio», «virtud»; y, en fin, «valores» sobre la «cosa» buena, según los cuales se pretendía resolver problemas de índole práctica o formular mandatos imperativos. En suma, la *praxis* es el método a través del cual el derecho se revela, tal cual, pues que «la ley es algo propio de la razón.»<sup>1372</sup>

En segundo lugar, ley y derecho se los tiene instancias separadas<sup>1373</sup>; o, a lo mejor, ley es la instancia de la «fundamentación» o «quehacer» de lo jurídico, así que derecho es la instancia de la «fundación» o «estatuto» jurídico. En contra, no existe esta separación, pues que ambas se mueven condición particular una de la otra, como se sostiene a continuación. Tomás de Aquino maneja las ideas de Platón, desde el contexto de bienestar de Aristóteles, luego, si derecho para el Tomás de Aquino es instancia de «arreglo, luego, bien», la cosa buena sería la ley, así que «derecho y ley» se condicionan, respectivamente, fe cristiana y fe natural,

---

<sup>1371</sup> “(...) Y, si la función propia del hombre es la actividad del alma en conformidad con la razón, o al menos no desprovista de ella, y si afirmamos que ella es por naturaleza la función propia del hombre y del hombre de valía, igual que se habla de un citarista y de un citarista de valía, y que así es sin duda en todos los casos, cuando a la obra se le añade la superioridad que se deriva de la perfección, en el caso del citarista tocar la cítara y del citarista de valía tocarla bien. Si es así, suponemos que la función propia del hombre es un cierto tipo de vida, que consiste en una actividad y acciones del alma acompañadas de la razón, y lo mismo en el caso del hombre de valía pero de un modo perfecto, y que cada uno se realiza bien de acuerdo con la perfección que le es propia.” ARISTÓTELES: *Ética nicomaquea*. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Ediciones Clásicas, 2007. [Libro I, Cap. 7, 1098a, 5-15], p.193-194

<sup>1372</sup> “La ley es una especie de regla y medida de los actos, por cuya virtud es uno inducido a obrar o apartado de la operación. Ley en efecto, procede de “ligar”, puesto que obliga a obrar. Ahora bien, la regla y medida de los actos humanos es la razón, la cual como se deduce de lo ya dicho, constituye el primer principio de esos mismos actos, pues que a ella compete ordenar las cosas a su fin, que es principio primero de operación, según el Filósofo. Pero en todo género de cosas, lo que es primer principio es también reglas y medida, como la unidad entre los números y el movimiento primero entre los movimientos. De lo que se deduce que **la ley es algo propio de la razón.**” [letra negrita añadida] TOMÁS DE AQUINO, Santo: *Suma Teológica. Tratado de la Ley*. Tomo VI. Trad. Carlos Soria. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956. [1-2, q. 90, a.1, c] p. 35

<sup>1373</sup> “(...) la crítica contemporánea a la filosofía del derecho tomista está representando por una serie de pensadores de la escuela analítica anglosajona, que centran su crítica en la muy conocida cuestión “ser-deber ser”, también conocida como “ley de Hume”, según la cual todos los sistemas éticos o jurídicos que pretendan fundar el contenido de las normas morales o jurídicas en la naturaleza de las cosas humanas incurrirían inevitablemente en la falacia de pretender derivar proposiciones deónticas o estimativas de proposiciones enunciativas de situaciones o estados de cosas. En este sentido, ha escrito el filósofo analítico D. J. O’Connor que “un crítico actual objetara aquí que Santo Tomás de Aquino confunde dos sentidos diferentes de la palabra “ley”, sentidos que han sido clarificados por el desarrollo de la ciencia natural desde los tiempos del Aquinate. La palabra “ley” en el sentido de regla moral (...) tiene un sentido *prescriptivo*, resultando una dirección ordenada a promover un cierto tipo de conducta. En el sentido de una regularidad de la naturaleza, tal como la ley de la gravitación (...), la palabra *descriptiva*. La ley de Kepler nos dice cómo se mueven los planetas; ella no los dirige ni los controla.” Y más adelante concluye que “como científico, yo entiendo *cómo* la naturaleza (incluida la naturaleza humana) funciona; como agente moral, yo entiendo cómo un ser racional *debe* comportarse. La doctrina de las inclinaciones naturales no borra esta distinción, sino que la transforma en otra: la cuestión de cómo podemos argüir desde los *hechos* de la naturaleza humana, hasta los *valores* incorporados en la conducta humana.” MASSINI CORREAS, Carlos I.: *El derecho natural y sus dimensiones actuales*. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 38-39

es decir, «imago Dei» versus «copula mundi», entonces, practicar la ley es practicar el derecho y viceversa.<sup>1374</sup>

En tercer lugar, sobre la «falacia naturalista» o la «falacia del ser/deber ser» o «estado de la cuestión»<sup>1375</sup>, — aquí tratada «*physis/nomos*» — se suele sostener que el tomismo no padecería de este mal, pues el derecho es la «cosa justa» y el grado de «justeza» es dado por criterios de razonabilidad práctica ante la prudencia del hombre. En contra, si no fuera el dibujo de hombre tomista según la imagen de Dios y la misión intermediario del mundo a través de su creación moral, el concierto tomista iusfilosófico, simplemente, no se lo podría plantear, luego, es una contradicción esta afirmación, pues que se hace encarcelada desde el universo práctico y pragmático del problema jurídico.

La fundación y fundamentación del mundo tomista es la *praxis* por destino y designio propio del hombre, conforme lo natural y lo moral, conforme la enseñanzas aristotélicas, así que el hombre concierta su universo terrenal desde la confrontación de lo natural y lo moral, ambos conciertos de acuerdo con el discernimiento y juzgamiento ante problemas y dilemas de la existencia, al modo “cuerpo-alma”. “Queda por considerar la vida que consiste en la actividad de la parte dotada de razón. En ella pueden distinguirse dos partes; una que obedece a la razón y otra que la posee y se dedica a pensar. Pero, puesto que este tipo de vida tiene ese doble sentido, debemos tomar esa vida en el sentido de actividad, pues ése parece que es el sentido del término (...)”<sup>1376</sup>

En efecto, el sentido de derecho no es la «cosa justa», sino que el buen arreglo de la cadena de la Justicia — «Justicia estrictísima, lo justo y la naturaleza de la

---

<sup>1374</sup> “Además, puesto que el concepto de viene tiene los mismos sentidos que el de ser (en efecto se expresa en relación con la substancia, por ejemplo, referido a la divinidad y la inteligencia, en relación con la cantidad, aplicado a la justa medida, respecto de la relación, aplicado a la utilidad, en relación con el tiempo, referido a la ocasión y en relación con el lugar, aplicado al emplazamiento adecuado, y así, sucesivamente), resulta evidente que no podría aplicarse en todas las categorías, sino en una sola. Además, puesto que existe también una ciencia única de todo lo que se contiene bajo una forma única, tendría que existir del mismo modo una única ciencia de todos los bienes, pero la realidad es que existen muchas ciencias, incluso de los bienes que se asignan a una categoría única, por ejemplo, la ciencia de la oportunidad, en la guerra, es la estrategia, en la enfermedad, la medicina, y la ciencia de la justa medida, en la alimentación, es la medicina y, en los ejercicios corporales, la gimnasia.” ARISTÓTELES: *Ética nicomaquea*. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Ediciones Clásicas, 2007. [Libro I, Cap. 6, 1096ª, 25-30], p.186-187

<sup>1375</sup> Véase: GUISAN, Esperanza: *Los presupuestos de la falacia naturalista: una revisión crítica*. Santiago de Compostela: Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1981. 144 p. Y, SIMPSON, Peter: *Goodness and nature: a defense of ethical naturalism*. Dordrecht: Boston: M. Nijhoff Publishers, 1987. 280 p.

<sup>1376</sup> ARISTÓTELES: *Ética nicomaquea*. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Ediciones Clásicas, 2007. [Libro I, Cap. 7, 1098a, 5-15], p.193-194

cosa justa»<sup>1377</sup> todos arquitectados en el Orden del espíritu secular<sup>1378</sup> — que se conlleva al espíritu secular del bienestar, es decir, de la utilidad y satisfacción en torno a esta cosa justa. Tomás de Aquino es claro en este sentido, para así decirlo, la fundación de la validez de lo jurídico está en el espíritu secular como cosa propia de «lo político».<sup>1379</sup>

---

<sup>1377</sup> “A lo octavo hay que decir que según Boecio (De Hebdomadibus, Peiper p. 174-157) algo se dice bueno por su propio ser, pero se dice justo en razón de alguna acción suya. Pero el ser se difunde en todas las cosas que proceden de Dios, más no todas participan del obrar al que la Justicia se ordena. Pues, aunque en Dios sea lo mismo hacer que ser y por esto su Justicia sea su bondad, en las criaturas sin embargo una cosa es obrar y otra ser. De donde puede el ser comunicarse a algo a lo que no se comunica el obrar, y para aquello a lo que ambos se comunican no es lo mismo ser que obrar. De donde también los hombres que son buenos y justos, son ciertamente buenos en cuanto son, pero no justos en cuanto son, sino en cuanto tienen cierto habito ordenado para actuar. Y lo mismo puede decirse de la sabiduría y de cosas semejantes. O habría que decir que el justo, el sabio y otros de esta clase son buenos de un modo especial, ya que poseen ciertas perfecciones especiales (...) Mas el bien designa algo como perfecto absolutamente. Por lo tanto del propio Dios perfecto proceden cosas perfectas, pero no con el mismo modo de perfección por el que Dios es perfecto, porque lo que se hace no es según el modo del agente sino según el modo de lo hecho; ni todas las cosas que reciben perfección de Dios las reciben del mismo modo. Y por ello, así como a Dios y a todas las criaturas les es común estar perfectamente en el ser de modo absoluto, aunque no estar en el ser de este o aquel modo, así ser bueno conviene a Dios y a todas las criaturas; pero tener esta bondad que es sabiduría o que es Justicia no es necesario que sea común a todos, sino que algunas cosas convienen sólo a Dios, como la eternidad y la omnipotencia, y otras a algunas criaturas y a Dios, como la sabiduría, la Justicia y otras cosas semejantes.” TOMÁS DE AQUINO, Santo: Cuestiones disputadas sobre la verdad (1256-1259). Trad. Jesús García López. Pamplona: EUNSA, 1967. [q. XXI, a. 2, ad 8 m], p. 179

<sup>1378</sup> “Lo mejor de cualquier gobierno es que todas las cosas gobernadas sean atendidas en atención a su modo de ser, pues en esto consiste la Justicia del régimen. Según esto, así como sería contra la razón del régimen humano que el gobernador de la ciudad impidiese a los hombres el ejercicio de sus propios oficios — a no ser circunstancialmente, por alguna necesidad —, del mismo modo, sería contra la razón del régimen divino el no dejar que las cosas creadas obren en conformidad con su propia naturaleza. Pero, al obrar las criaturas de esta manera, siguese la corrupción y el mal en las cosas, puesto que unas corrompen a las otras por contrariedad y oposición que existe entre ellas. **Por lo tanto, no corresponde a la providencia divina el suprimir totalmente de las cosas gobernadas el mal.**” [letra negrita añadida] TOMÁS DE AQUINO, Santo: Suma Teologica. Tratado de la Ley. Tomo VI. Trad. Carlos Soria. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956. [III, 1] p. 71

<sup>1379</sup> “Hemos dicho que la ley, como norma y medida de los actos humanos, pertenece a aquello que es principio de esos mismos actos. Pero, así como la razón es principio de los actos humanos, pertenece a aquello que es principio de todo lo demás que a la razón se refiere, y a lo cual mirará la ley más directa y principalmente. Ahora bien, el primer principio en el orden operativo al que se refiere al razón práctica, y como el fin último de la vida humana es la felicidad o bienaventuranza, como ya dijimos, es necesario que la ley mire principalmente a ese orden de cosas relacionadas con la bienaventuranza. Además, si la parte se ordena al todo como lo imperfecto y lo perfecto, y siendo el hombre individual parte de la comunidad perfecta, es necesario que la ley propiamente mire a aquel orden de cosas que conduce a la felicidad común. Y de ahí que el Filósofo haga mención tanto de la felicidad como de la vida común política en la definición dada de cosas legales: “Llamamos — dice — cosas legales justas a aquellas que causan y conservan la felicidad y cuanto la felicidad se refiere dentro de la vida común de la ciudad”, pues la ciudad es, como dice el mismo, Aristóteles, la comunidad perfecta. Por otra parte, en cualquier género de cosas, lo que es por antonomasia, es principalmente de todo lo demás, y todo lo demás se denomina por orden a ello, como el fuego, que es el sumo calor, es causa del calor en los cuerpos mixtos, los cuales en tanto se denominan cálidos en cuanto participan del fuego. De donde se sigue que, constituyéndose la ley ante todo por orden al bien común, cualquier otro precepto sobre un objeto particular no tiene razón de ley sino en cuanto se ordena al bien común.” [letra negrita añadida] TOMÁS DE AQUINO, Santo: Suma Teologica. Tratado de la Ley. Tomo VI. Trad. Carlos Soria. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956. [1-2, q. 90, a. 2] p. 38-39

En rigor, Orden y ordenamiento se conciertan desde el hombre como expectativa de trascendencia, pero no sólo a partir de sí mismo, sino como elemento agregador de lo sobrenatural (lo universal), de lo sobrehumano (lo eterno) y de lo natural y lo moral (lo temporal).<sup>1380</sup> Sobre el tema,<sup>1381</sup> Alf Ross toca con maestría sobre esta característica: “aunque Tomás de Aquino dio al Derecho Natural un contenido más firme, al incorporar los dogmas fundamentales de la moral cristiana (por ejemplo, la indisolubilidad del matrimonio), está lejos de un racionalismo abstracto que busca deducir mediante la razón una solución para cada cuestión específica concreta. Hay así mucho lugar en su construcción para una forma sociológico-realista de la política jurídica (...). Si dejamos de lado lo metafísico y lo dogmático, por lo tanto, hay posibilidades favorables para un entendimiento entre esta tendencia y un estudio realista del derecho.”<sup>1382</sup>

Ante lo expuesto, el justificante de la validez del derecho desde lo político en torno a lo bienestar, se da en virtud de que el principio de lo eterno en Tomás de Aquino, como ya aclarado, se pone más allá de la coherencia entre lo universal y lo temporal, así que en sentido de lo moral y lo natural en torno a lo jurídico, es un concierto mutable y contingente que, siempre está constantemente asistido por la razón doble.

---

<sup>1380</sup> “En el trasfondo del pensamiento medieval existen tres grandes religiones monoteístas, que van a dar lugar a tres tradiciones filosóficas... la de Sto. Tomás de Aquino, representante genuino de la tradición cristiana. Pero tan importantes como la cristiana fueron la tradición judía representada por Maimónides y la tradición árabe representada por Averroes. (...) Para Tomás de Aquino, sólo analógicamente podemos conocer la naturaleza divina. Efectivamente, tal conocimiento no es un conocimiento adecuado pero tampoco puramente negativo. Aunque el conocimiento analógico es imperfecto, Tomás de Aquino lo afirma como legítimo en cuanto que, dentro de esa ordenación universal, participación y ejemplarismo, nos permite conocer algo propio de Dios, mediante tres vías o tres etapas de una misma vía: — Negación e Dios de las perfecciones mixtas de las creaturas (esas perfecciones que en su esencia implican imperfección y que Dios las produce pero no las posee). — Afirmación en Dios de las perfecciones puras de las creaturas (las que no implican imperfección en su esencia, aunque existen en las creaturas de modo limitado). — Afirmación de la existencia eminente (de modo excelente) en Dios de esas perfecciones puras de las creaturas.” FLÓREZ MIGUEL, Cirilo: La filosofía de los presocráticos a Kant. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1979. p. 63-94

<sup>1381</sup> “El pensamiento griego es antropocéntrico en cuanto al contenido, o sea, ópticamente, respecto a la jerarquía de los seres (antropocentrismo material); pero es cosmocéntrico objetivista en cuanto a la forma, o sea, ontológicamente, respecto a la concepción del ser (cosmocentrismo formal). El pensamiento tomasiano, en cambio, es teocéntrico en cuanto al contenido, o sea ópticamente, respecto a la jerarquía de los seres (teocentrismo material); pero es antropocéntrico en cuanto a la forma, o sea ontológicamente, respecto a la concepción del ser y, por tanto, se rige por el modo de ser propio del hombre, por la subjetividad (antropocentrismo formal). En resumen: la forma del pensamiento griega es cosmocéntrica, la tomasiana es antropocéntrica.” METZ, Johann Baptist: Antropocentrismo cristiano, sobre la forma del pensamiento de TOMÁS DE AQUINO. Trad. I. Aizpurúa. Salamanca: Sígueme, 1972. p. 65-66

<sup>1382</sup> ROSS, Alf: Sobre el derecho y la Justicia. Trad. Genaro R. Carrió. 2 ed. Buenos Aires: EUDEBA, 1970, 238 p.



La falsa comprensión de este hecho es lo que conlleva apuntar que la iusfilosofía tomista se dibuja bajo doble perspectiva, lo que, de hecho, da razones al rescate contemporáneo de un dicho Derecho Natural mutable y fuente de Justicia. Dicho de otro modo, la realidad es orgánica, es decir, el estatuto o «fundación» del sentido de lo jurídico, así como su «fundamentación», no es cuestión de destreza científica de Tomás de Aquino tampoco metodológica, sino que el reconocimiento de la incondicionalidad de la paradoja del hombre, es decir, aunque el hombre plantee la dimensión antrópica desde el *nada* conformado a sus anhelos y deseos, la estructura a través del cual, así como las herramientas que se los edificará, es regalo de lo sobrenatural, de lo universal: “Por la ley natural participamos de la ley eterna en la medida que lo permite la capacidad de la naturaleza humana. Pero el hombre necesita ser encauzado hacia el último fin sobrenatural mediante una norma superior; por eso se nos ha dado una ley puesta por Dios, mediante la cual participamos de una manera más perfecta de la ley eterna.”<sup>1383</sup>

Desde luego, la validez del sentido de derecho está en lo universal, pero la eficacia de este sentido es concordia del hombre a través de lo temporal, cuya calificación de ambos, puede atravesar tanto lo natural como lo moral, así como, lo sobrehumano y lo sobrenatural. La sutileza es que la razón doble y el saber relevo es el juego del hombre paradoja, así que, lo divino y lo profano no poseen posiciones o sitios aislados, sino que la condición de pugna y juego de acuerdo con el libre albedrío del hombre que, para Tomás de Aquino es el estadio de conocimiento de autodeterminación teleológica<sup>1384</sup>: la ley fundamental del universo no es la ley de causalidad (causa y efecto), sino la aspiración a un fin o finalidad (movimiento hacia un fin), cuáles sean conservación, progreso y perfeccionamiento, ya que todos los seres y cosas, creados y derivados de Dios, están dirigidos hacia un fin de acuerdo con su naturaleza. Todos los seres irracionales realizan su fin de

---

<sup>1383</sup> TOMÁS DE AQUINO, Santo: Suma Teologica. Tratado de la Ley. Tomo VI. Trad. Carlos Soria. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956. [1-2, q. 91, a. 4, ad. 1m] p. 60

<sup>1384</sup> La posición «autodeterminista» o libre voluntad, cuya creencia es que el hombre es libre para determinarse en ideas y comportamiento, así que ninguna causa se le precede. Entonces, la autodeterminación, por lo tanto, no es una versión que «causa el ser», sino que un precedente que evita tocar: si el hombre es sujeto de sus acciones, distintamente, los objetos inanimados no se lo pueden ser, como corrobora Tomás de Aquino. Por consecuencia, ocurre un acercamiento y enaltecimiento del universo humano respecto todo lo demás. La autodeterminación es consecuencia inmediata de la determinación racional del hombre, de acuerdo, o no, con una naturaleza que él participa e interactúa. El argumento trascendente se dibuja en el ser del hombre («divino, biológico o psíquico»), que es el quehacer del hombre: el hombre crea y fecunda su existencia, lo que le da los límites de su esencia. Y, como argumento inmanente, el ser del hombre no puede ser necesariamente idéntico al quehacer del hombre. El conocimiento es una construcción que puede llevar a la consolidación de saberes o no.

naturaleza instintiva, en cuanto los hombres tienen el deber de conocer su finalidad y de procurar alcanzarla.<sup>1385</sup>

En términos semejantes, la condición de «hombre paradoja» como principio de la secularización desencadena tanto su logro cuanto su malogro, sobre todo en la esfera práctica: “ensanchar lo profano se resigna ampliar lo sagrado. No hay rupturas, sino que la afirmación de la autodeterminación por encima de la heteronimia de hipótesis «teológicos-ontológicas» que, eligiendo sus nuevos demiurgos, recogen el contingente del hombre como necesario y determinado a partir de su experiencia, pero según la naturaleza doble del hombre: «imago Dei» y «copula mundi».

Dicho de otro modo, sujeto y fundamento se sueldan con tal expresividad, así que lo que era una petición de la herencia medieval «metafísica y humanista», se convierte como condición de la vida «secular o sagrada a la moderna»: la fe llega y parte desde las manos humanas. El soplo que da vida ahora es finura histórica, moral e inmediata, del hombre. El hombre no hace historia, sino que la historia se lo hace: “los fenómenos de la naturaleza, sometidos a leyes constantes, están encerrados en un círculo de revoluciones siempre iguales. Todo renace, todo perece. En las sucesivas generaciones, por las que los vegetales o los animales se reproducen, el tiempo no hace sino restablecer a cada instante la imagen de lo que ha hecho desaparecer. La sucesión de la historia, al contrario, ofrece de siglo en siglo un espectáculo siempre variado. La razón, las pasiones, la libertad producen sin cesar nuevos acontecimientos. Todas las edades están encadenadas las unas a las otras por una serie de causas y de efectos, que enlazan el estado presente del mundo a todos los que lo han precedido. Los signos arbitrarios del lenguaje y de la escritura, al dar a los hombres el medio de asegurar la posesión de sus ideas y de comunicarlas a los otros, han formado con todos los conocimientos particulares un

---

<sup>1385</sup> “Hay que distinguir entre el que tiene a su cuidado algo particular y el provisor universal. El provisor de lo particular evita, en cuanto puede, los defectos en las cosas puestas a su cuidado, y, en cambio, el universal permite que en algunos particulares haya ciertas deficiencias, para que no se impida el bien de la colectividad. Y si bien los defectos y corrupciones de los seres naturales son opuestos a la naturaleza particular, entran, sin embargo, en el plan de la naturaleza universal, en cuanto la privación en uno cede en bien de otro, e incluso de todo el universo, ya que la generación o producción de un ser supone la destrucción o corrupción de otro, cosas ambas necesarias para la conservación de las especies. Pues como quiera que Dios es provisor universal de todas las cosas, incumbe a su providencia permitir que haya ciertos defectos en algunos seres particulares para que no sufra detrimento el bien perfecto del universo, ya que, si se impidiesen todos los males, se echarían de menos muchos bienes en el mundo; no viviría el león si no pareciesen otros animales, ni existiría la paciencia de los mártires si no moviesen persecuciones los tiranos. Por eso dice San Agustín: “El Dios omnipotente no habría permitido que hubiese mal en sus obras si no fuese tan omnipotente y bueno que consiga hacer del propio mal.” TOMÁS DE AQUINO, Santo: *Suma Teológica*. 2 ed. Tomo I. Trad. Raimundo Suárez y Francisco Muñiz. Madrid: Biblioteca de Autores Católicos, 1957. [22, 2, ad 2m], p. 566-567

tesoro común que una generación transmite a otra, constituyendo así la herencia, siempre aumentada, de descubrimientos de cada siglo. El género humano considerado desde su origen, parece a los ojos de un filósofo un todo inmenso que él mismo tiene, como cada individuo, su infancia y sus progresos... La masa total del género humano, con alternativas de calma y agitación, de bienes y males, marcha siempre — aunque a paso lento — hacia una perfección mayor. Los límites que nos son prescritos no nos permiten presentar a vuestros ojos un cuadro tan vasto. Intentaremos solamente indicar el hilo de los progresos del espíritu humano. Formarán todo el plan de este discurso algunas reflexiones sobre el nacimiento, los incrementos, las revoluciones de las ciencias y las artes confrontadas con la serie de los hechos históricos.”<sup>1386</sup>

A lo sumo, lo teórico y lo práctico son perspectivas desde la misma fuente, cuya resolución es la *praxis*, aunque se permitan mirarlos desde por contrastes entre lo natural y lo moral.<sup>1387</sup> Lo que ocurre es que la iusfilosofía tomista no se confecciona a través de deducción racionalista tampoco por la arbitrariedad del realismo jurídico, pues que la razón no está volcada a la contestación de hechos y arreglos de datos teóricos en búsqueda de la formulación intelectual del concepto y, tampoco, está para discursar sobre el «deber ser», sino que para, más que accederse, se lo debe construir y, luego, directamente.<sup>1388</sup>

La razón se encauza de acción humana que se la torna razonable para cumplir su naturaleza desde los «primeros principios prácticos», los cuales son fuentes de la acción humana: la naturaleza racional del hombre, su naturaleza sensitiva y su

---

<sup>1386</sup> TURGOT, Anne Robert Jacques: Discursos sobre el progreso humano. Trad. G. Mayos Solsona. Madrid: Tecnos, 1991. p. 35-37

<sup>1387</sup> “Según lo expuesto, el Derecho, o lo justo, es algo adecuado a otro, conforme a cierto modo de igualdad. Pero una cosa puede ser adecuada a un hombre de dos maneras. Primera, según la naturaleza misma de la cosa, como cuando alguien da tanto para recibir otro tanto; y esto es **Derecho natural**. Segunda, por convención o común acuerdo, es decir, cuando alguien se manifiesta satisfecho con recibir tanto; y esto puede ser hecho de dos maneras: por un convenio privado, como cuando se firma algún pacto entre personas particulares; o por convención pública v.gr., cuanto todo el pueblo consiente en que algo se considera adecuad y se ajusta a otro, o cuando lo ordena así el príncipe que tiene a su cargo el cuidado del pueblo y representa su persona. Y esto es **Derecho positivo**.” TOMÁS DE AQUINO, Santo: Suma Teologica. Tomo VIII. Trad. Francisco Barbado Viejo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960. [2-2, q. 57, a. 2, c], p. 234-235

<sup>1388</sup> “Las cosas exteriores pueden considerarse de dos maneras; una, en cuanto a su naturaleza, que no está sometida a la potestad humana, sino sólo a la divina, a la que obedecen todos los seres, la otra, en cuanto al uso de dichas cosas y en este sentido tiene el hombre dominio natural sobre las cosas exteriores, ya que, como hechas para él puede usar de ellas mediante su razón y voluntad para su provecho, porque siempre los seres más imperfectos existen para los más perfectos. Y por esta razón prueba Aristóteles que la posesión de las cosas exteriores es natural al hombre (...).” TOMÁS DE AQUINO, Santo: Suma Teologica. Tomo VIII. Trad. Francisco Barbado Viejo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960. [2-2, q. 66, a. 1, c], p. 234-235

experiencia, todo de acuerdo (engranaje) y no bajo (sumisión) el trasfondo de lo universal divino, así decirlo, la ley vendrá a ser fruto de la recta razón.

Para así decirlo, la razón doble desde la condición de hombre paradoja es lo que produce lo eterno, el espíritu sagrado. Lo eterno no es una parcela resultante de lo universal y lo particular, como en la iusfilosofía agustiniana, sino que el movimiento ordenado de todo el engranaje de obligación y disposición del hombre ante lo natural y lo moral, confeccionado por su propia inteligencia. La comunicación filosofía y derecho está en el engranaje que se nombra lo eterno, así que respecto al sentido de lo jurídico, se trata de la cadena de la Justicia como coartada de Civilización humana.<sup>1389</sup>

En otras palabras, el contraargumento es que el precepto de Civilización iusfilosófica no está en la eternidad dada sin más, sino que en el engranaje que al hombre cabe moverla y, luego, moverse por sí mismo. La construcción de lo eterno es la norma de moralidad y de conducta, es decir, principio tanto subjetivo como objetivo, Subjetivo porque está al encargo directo de la acción del individuo ante sus pares. Objetivo, porque es factor de trascendencia de la propia condición del hombre, desde su humanidad hacia la Civilización, para así decirlo, el orden de lo político. El principio de moralidad objetivo será la razón a través de la naturaleza humana (“*imago Dei*”), así que el objetivo se pone en la libertad humana (“*copula mundi*”).

Como se demuestra, es la presentación del hombre paradoja como realidad (regla natural y moral — “tamaño”, posibilidad) incondicional y, luego, la razón doble como “saber relevo» (medida: el engranaje del conocimiento — “altura”, límites) como concreción de lo eterno: persona (sujeto) y Estado (ciudad).<sup>1390</sup> Dicho de otro

---

<sup>1389</sup> “Lo propio de la Justicia entre las demás virtudes es ordenar (o regir) al hombre en las cosas relativas a otro. Implica, en efecto, cierta igualdad, como su propio nombre lo evidencia; en el lenguaje vulgar se dice que las cosas que se igualan se “ajustan”. Y la igualdad se establece en relación a otro. En cambio, las demás virtudes perfeccionan al hombre solamente en aquellas cosas que le conciernen en sí mismo (...) De ahí que, de un modo especial y a diferencia de las demás virtudes, se determina por sí mismo el objeto de la Justicia y es llamado lo justo. Tal es el derecho (*ius*). Luego es evidente que el derecho es el objeto de la Justicia.” TOMÁS DE AQUINO, Santo: Suma Teológica. Tomo VIII. Trad. Francisco Barbado Viejo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960. [2-2, q. 57, a. 1, c], p. 232

<sup>1390</sup> “Si la sociedad y el gobierno son naturales, están prefigurados en la naturaleza humana, se sigue que tienen justificado en Dios su autoridad, puesto que la naturaleza humana ha sido creada por Dios... No tenemos, pues, derecho a afirmar que el Estado sea simplemente el resultado del pecado. De aquí deriva que el Estado es una institución por derecho propio, con un fin propio y una esfera propia. El Estado es una sociedad perfecta que busca su propio fin: el bien común de los ciudadanos. Lo cual, a su vez, exige: la paz entre los ciudadanos, la dirección unificada de sus actividades y en tercer lugar atender a las necesidades de la vida. El fin de la Iglesia es un fin sobrenatural, es más elevado que el del Estado, de modo que la Iglesia es una sociedad superior al Estado, el cual debe subordinarse a la Iglesia en asuntos referentes a la vida sobrenatural; pero eso no altera el hecho de que el Estado es una sociedad perfecta, autónoma dentro de su esfera propia. En términos doctrinales

modo, lo eterno es el engranaje de lo que se nombra ley natural, según Tomás de Aquino.<sup>1391</sup>

De cierto modo, esta conformación iusfilosófica se acuerda a la kantiana, “debes obrar de tal manera que tu regla de conducta individual se pueda convertir en una regla de conducta universal” y sobre todo y, sobre todo, en la *Fundamentación a la Metafísica de las costumbres*, cuando erige, aun en contra de su formalización ético-jurídico, un principio objetivo, externo a la formalidad de la ley; el principio de humanidad y el de persona humana. Hay unión, pues, entre Tomás de Aquino y Kant.”<sup>1392</sup>

Por lo tanto, respecto el mundo moral, la causa final es la genéticamente originaria de todas las demás, pues que el hombre se «mueve» para alcanzar un fin, donde este proceso es una simplificación del «sumo bien» y es un «*mundus viator*», es decir, cada ser está para la búsqueda de su perfección que es estar volcado necesariamente hacia Dios.

En esencia, si el hombre tiene la razón como herencia divina de Dios (imago Dei) para cumplir los designios de intermediar lo restante del mundo entre sí y Dios y, además, desarrollarlo como «copula mundi» que es, por supuesto que, la razón es el gran guión, así que la formulación del «deber ser», como un imperativo sobre el cumplimiento de una obligación o deber, no hace sentido en su doctrina. Luego, la filosofía práctica, moral y derecho, bebe de la «*praxis*» que no es simple

---

Santo Tomás de Aquino debe ser reconocido, pues, como un defensor de la teoría del *poder indirecto* de la Iglesia sobre el Estado. Siendo un importante precedente de Dante, quien en su “De Monarchia” reconoce las dos esferas distintas de la Iglesia y del Estado.” COPLESTON, Frederick Charles: *Historia de la filosofía*. Vol. II. Trad. Juan Carlos García Borrón. Barcelona: Ariel, 1971. p. 401-402

<sup>1391</sup> “Siendo la ley, como ya hemos dicho, regla y medida, puede encontrarse en un sujeto de dos maneras: como en sujeto activo, que regule y mide, o como en sujeto pasivo, regulado y medido; porque una cosa participa de una regla y medida en cuanto es regulada y medida por ella. Por eso, como todas las cosas, que están sometidas a la divina Providencia, sean reguladas y medidas por la ley eterna, como consta por lo dicho, es manifiesto que todas las cosas participan de la ley eterna de alguna manera, a saber: en cuanto que por la impresión de esa ley tienen tendencia a sus propios actos y fines. **La criatura racional, entre todas las demás, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providente sobre sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna; ésta le inclina naturalmente a la acción debida y al fin. Y semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural. Por eso el Samista, después de haber cantado: “Sacrificad un sacrificio de Justicia”, añadió, para los que se preguntan cuáles son las obras de Justicia: “Muchos dicen: ¿Quién nos mostrará el bien?; y, respondiendo a esta pregunta, dice: “La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes; como si la luz de la razón natural, por la cual discernimos lo bueno y lo malo — tal es el fin de la ley natural —, no fuese otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros. Es, pues, evidente que la ley natural no es más que la participación de la ley eterna en la criatura racional.”** [letra negrita añadida] TOMÁS DE AQUINO, Santo: *Suma Teológica. Tratado de la Ley*. Tomo VI. Trad. Carlos Soria. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956. [1-2, q. 91, a. 2, c], p. 54-55

<sup>1392</sup> VALENCIA, Aurelia Vargas: *Derechos humanos, filosofía y naturaleza*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. p. 19

modificación del mundo exterior, tal cual asigna el positivismo, sino consiste en efectuar acciones que, aunque buenas o malas, conllevan arreglarse como consecuencias del juego hacia lo eterno.

Por intermedio de esta «*praxis*» es que se facilita la formulación de principios prácticos de carácter universal. La fundación de la ética y del derecho es la *praxis*.<sup>1393</sup> Y la razón para esto es muy sencilla: la fundación del «deber ser» no es «prescriptiva», una instancia del conocimiento humano, sino que «descriptiva», oriunda de la metafísica que principia por Dios.

Sin embargo es una interpretación que se apoya bajo la historiografía moderna sobre el recorrido filosófico, lo que se tiene un resultado «clásico» o «tradicional». Así que bajo el concepto de la interpretación de la «filosofía del hombre paradoja», no es que no exista el «deber ser» o no se lo admita en la doctrina tomista. La perspectiva es distinta: “en contraste con los diversos reduccionismos intelectualistas o voluntaristas, la afirmación de las diversas facultades del espíritu humano permite acceder a una noción más íntegra de *praxis*. En la filosofía del Aquinate, la acción humana tiene consistencia propia, y su valor no queda limitado a algo previo a ella (la intención) o posterior (los resultados), como sucede, respectivamente, en las éticas deontológicas y las de corte utilitaristas.”<sup>1394</sup>

Como ya se mencionó, no cabe el «deber ser» carácter prescriptivo, contrapuesto al entendimiento de entes y Ser, por lo tanto. En efecto, el problema es la interpretación del discurso de secularización moderna respecto el “tomismo”: el deber ser sólo se sostiene como «descriptivo», aunque quepa objetar, bajo el justificante que el «deber ser» es siempre imperativo, justamente porque es la oposición del «ser», lo que es un contra-argumento típicamente de matiz moderno.

La explicación por la defensa de un «deber ser» descriptivo es que el deber ser no es una categoría independiente, sino que su fundamento radica exclusivamente en la oposición que existe entre el ser imperfecto y el ser perfecto al que todo aspira. De lo que se extrae que para el ser perfecto no puede existir el deber ser,

---

<sup>1393</sup> “Para Tomás de Aquino, el último fundamento de moralidad, el último fundamento del Derecho, será también, la concepción de que hay una *voluntad divina* que regula, que dirige, que fundamenta los derechos de los individuos. Y es esta *razón universal...*, también, la fundamentación de la *ley* y de ley llamada *natural*. Entonces la ley natural no es otra cosa sino la expresión, en los estoicos, de esa *razón universal*. Para Tomás de Aquino, la ley natural no será otra cosa sino la manifestación, en la *criatura racional* del hombre, de la ley divina. Si la ley natural no es otra cosa sino la voluntad divina expresada, manifestada, en la criatura racional del hombre, por eso es el hombre *imago Dei*.” VALENCIA, Aurelia Vargas: Derechos humanos, filosofía y naturaleza. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. p. 19-20

<sup>1394</sup> GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín: Razón práctica y derecho natural. (El iusnaturalismo de TOMÁS DE AQUINO). Valparaíso: Edeval, 1993. p. 262

por obvio, pero la filosofía moral toma como punto de partida el fin que Dios señaló a la naturaleza (lo natural) y cultura (lo moral) humana, lo que es la propia condición paradoja del hombre, es decir, hace falta que concierte Orden y ordenamiento desde un Tres o tercero elemento para justificar su propia situación y condición existencial, así que siempre se peticiona a través de la razón en vista de la fe, y viceversa o, por lo menos, de una finalidad que se las concierte la comunicación que, en el caso de Tomás de Aquino, es el fin de lo eterno o el “mundus viator”, obra del hombre.<sup>1395</sup>

En consecuencia, el sentido de bueno o malo no puede derivar de la norma de una voluntad poderosa que imponga heterónomamente a cada hombre, sino que cada persona humana encuentra en sí misma el impulso para desenvolverse y perfeccionarse, pues que el hombre fue creado por Dios a su imagen, por supuesto, su finalidad suprema es procurar, desde lo posible, parecerse a Dios. Luego, el obrar ético es la aspiración del hombre hacia Dios, supremo bien (*summum bonum*) que, engranaje de lo útil, del bienestar cuyo orden, conlleva a lo eterno.<sup>1396</sup>

---

<sup>1395</sup> Como ilustración de la condición paradoja del hombre, “fue necesario para la salvación del género humano que, aparte de las disciplinas filosóficas, campo de investigación de la razón humana, hubiese alguna doctrina fundada en la revelación divina. En primer lugar, porque el hombre está ordenado a Dios como a un fin que excede la capacidad de comprensión de nuestro entendimiento, como se dice en Isaías: “Fuera de ti, oh Dios!, no vio el ojo lo que preparaste para los que te aman.” Ahora bien, los hombres que han de ordenar sus actos e intenciones a un fin deben conocerlo. Por tanto, para salvarse necesitó el hombre que se le diesen a conocer por la revelación divina alguna verdades que exceden la capacidad de la razón humana. Más aún fue también necesario que el hombre fuese instruido por revelación divina sobre las mismas verdades que la razón humana puede descubrir acerca de Dios, porque las verdades acerca de Dios investigadas por la razón humana llegarían a los hombres por intermedio de pocos, tras de mucho tiempo y mezcladas con muchos errores y, sin embargo, de su conocimiento depende que el hombre se salve, y su salvación está en Dios. Luego, para que con más prontitud y seguridad llegase la salvación de los hombres, fue necesario que acerca de lo divino se les instruyese por revelación divina. Por consiguiente, fue necesario que, aparte de las disciplinas filosóficas, en cuya investigación se ejercita el entendimiento, hubiese una doctrina sagrada conocida por revelación.” TOMÁS DE AQUINO, Santo: Suma Teologica. 2 ed. Tomo I. Trad. Raimundo Suárez y Francisco Muñiz. Madrid: Biblioteca de Autores Católicos, 1957. [q. 1, art. 1, c], p. 59-60

<sup>1396</sup> “Acerca de los bienes exteriores, dos cosas competen al hombre: primero la potestad de la gestión y disposición de los mismos, y en cuanto a esto es lícito que el hombre posea cosas como propias. Y es también necesario a la vida humana por tres motivos. Primero, porque cada uno es más solícito en la gestión de aquello que con exclusividad le pertenece que en aquello que es común a todos o a muchos, pues cada cual, huyendo del trabajo, deja a otros el cuidado de lo que conviene al bien común, como sucede cuando hay muchedumbre de servidores; segundo, porque se administran más ordenadamente las cosas humanas cuando cada uno incumbe el cuidado de sus propios intereses, mientras que reinaría confusión si cada cual se cuidara de todo indistintamente. Tercero, porque el estado de paz entre los hombres se conserva mejor si cada uno está contento con lo suyo, por lo cual vemos que entre aquellos que en común y pro indiviso poseen alguna cosa surgen más frecuentemente contiendas. En segundo lugar, también compete al hombre, respecto a los bienes exteriores, el uso o disfrute de los mismos; y en cuanto a esto no debe el hombre tener las cosas exteriores en ellas a los otros cuando las necesiten (...).” TOMÁS DE AQUINO, Santo: Suma Teologica. Tomo VIII. Trad. Francisco Barbado Viejo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960. [2-2, q. 66, a. 2, c], p. 495

Por otro lado, la positividad del derecho es algo accidental en la iusfilosofía de Tomás de Aquino, pues que la comprensión del «positivo» es sinónimo de «simple y puramente humano» que es naturaleza humana.<sup>1397</sup> El derecho divino (ley universal) tal cual no tiene positividad, así que sigue siendo «derecho». La positividad no es carácter esencial al derecho.<sup>1398</sup>

Por otra parte, si sólo Dios posee la plenitud del ser, en tanto las cosas creadas tienen tan sólo una participación mayor o menor en él. Cada creatura es buena en la medida en que actúa en concordancia con su naturaleza creada por Dios, y mala en cuanto contradice al ser que Dios colocó en su naturaleza. Lo bueno y el ser se identifican (*bonum et ens convertuntur*) desde la cadena de la Justicia hacia lo eterno.<sup>1399</sup>

---

<sup>1397</sup> “Lo que es de derecho humano no puede derogar el derecho natural o el derecho divino. Ahora bien, según el orden natural instituido por la divina Providencia, las cosas inferiores están ordenadas a la satisfacción de las necesidades de los hombres. Por consiguiente, su división y apropiación, que procede del derecho humano no ha de impedir que esas mismas cosas se atiendan a la necesidad del hombre. Por esta razón los bienes superfluos que algunas personas poseen son debidos, por derecho natural, al sostenimiento de los pobres (...) Mas, puesto que son muchos los indigentes y no se puede socorrer a todos con la misma cosa, se deja al arbitrio de cada uno la distribución de las cosas propias para socorrer a los que padecen necesidad. Sin embargo, si la necesidad es tan evidentemente urgente que resulte manifiesta la precisión de socorrer la inminente necesidad con aquello que se tenga, como cuando amenaza peligro a la persona y no puede ser socorrida de otro modo, entonces puede cualquiera lícitamente satisfacer su necesidad con las cosas ajenas, substrayéndolas, ya manifiesta, ya ocultamente. Y esto no tiene propiamente razón de hurto ni rapiña.” TOMÁS DE AQUINO, Santo: Suma Teológica. Tomo VIII. Trad. Francisco Barbado Viejo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960. [2-2, q. 66, a. 7, c], p. 487

<sup>1398</sup> Del Vecchio, bajo la misma justificativa, acredita que la positividad del derecho no es nota esencial, siendo sólo su vigencia efectiva, así que el derecho sólo es positivo si vigente, luego, el carácter positivo es un episodio que puede sobrevenir, y verdaderamente sobrevendrá, respecto las ideas jurídicas que hasta ahora no se han practicado, y al mismo tiempo, desaparecerá para muchas que actualmente se hallan en vigor. Véase: DEL VECCHIO, Giorgio: El concepto de naturaleza y el principio de derecho. Trad. Mariano Castaño. Madrid: Hijos de Reus, 1916. 123 p.

<sup>1399</sup> “Las leyes humanas son justas o injustas. Si son justas, tienen poder para obligar él en foro de la conciencia, recibido de la ley eterna, de la cual se derivan, conforme a aquellas palabras: “Por mí reinan los reyes, y los jueces administran Justicia”. Las leyes son justas: por razón del fin, cuando se ordenan al bien común, por razón de su autor, cuando la ley establecida no excede la potestad del legislador, y por razón de la forma, cuando se imponen las cargas a los súbditos con igualdad de proporcionalidad y en orden al bien común. Y como todo hombre es parte de la comunidad, todo lo que es y tiene pertenece a la comunidad porque la parte en todo lo que es pertenece al todo; por donde la naturaleza sacrifica la parte para conservar el todo. Por consiguiente, esas leyes que reparten las cargas con proporción son justas, obligan en el foro de la conciencia y son leyes verdaderamente legales. Las leyes injustas pueden serlo por dos razones. Primera, porque, contrariamente a las anteriores, se oponen al bien humano; o por razón de su fin, v.gr., cuando un soberano impone leyes onerosas a sus súbditos mirando a la gloria y los intereses propios más que la utilidad común; o por razón de la forma, por ejemplo, cuando se reparten las cargas a la multitud de una manera muy desigual, aun cuando se ordenen al bien común. Tales leyes son más bien violencias, porque como dice San Agustín, “la ley, si no es justa, no parece que sea ley”. Por eso tales leyes no obligan en el foro de la conciencia si no es para evitar el escándalo y el desorden; por cuya causa el hombre debe ceder de su propio derecho, según aquellas palabras de Mateo: “Si alguno te fuerza a dar mil pasos, ve con él otros dos mil; y al que te despoje de la túnica, déjale también el manto”. Segunda, por ser opuestas el bien divino; por ejemplo, las leyes de los tiranos que obligan a la idolatría o a cualquier cosa contraria a la ley divina. Nunca es lícito observar estas leyes, porque “es necesario obedecer



Por consecuencia, lo natural, lo voluntario, lo interior o lo finalista tiene fundamentación «humana» (deber ser prescriptivo), pero fundación en Dios (deber ser descriptivo). Del contrario, Dios sería el legislador coactivo externo que impone externamente como las cosas tienden según su «naturalidad». La coherencia de los argumentos de Tomás de Aquino subraya que si Dios impusiera sin más el cumplimiento de la ley natural, por obvio, esta ley sería impuesta, lo que redundaría en una necesidad bajo coacción.

La especialidad del raciocinio, entonces, es que el hombre es «imago Dei», luego, él carga las posibilidades de su designio y destino ya a través de la confección de su «universo moral», aunque que Dios sea lo elemento, también moral de fundación. El destino de Dios, según el designio del hombre es, exactamente, dar apertura para que él, por sí mismo, cumpla su «deber ser» que, como descriptivo en conocimiento, es la aportación moral que, a su parte, funda la idea de «Derecho Natural».

Eso muestra que la «ley» — el «derecho positivo» en sentido tomista — es interpretado como las reglas y normas que tiene la capacidad de obligar no porque están bajo el manto estatal de la coercibilidad, sino porque se hacen desde un fin racional, es decir, humano. Desde ahí la conducta que no logra fines realmente humanos, no puede generar la fuerza «vinculante», pues que nociva por sí misma a medida que se torna injusta o mala moralmente. Las leyes humanas deben reflejarse en el ordenamiento jurídico, por lo tanto, a través de las vía de «conclusión» y «determinación».<sup>1400</sup>

Por conclusión, las normas positivas se derivan de la natural por una pura operación lógico-deductiva. Aquí se da el «estatuto» científico del ordenamiento jurídico. Por la «determinación», las normas positivas no sólo se deducen de preceptos naturales sino que además concretan o determinan su sentido llevando en cuenta las circunstancias de su entorno e idiosincrasias de su pueblo. Aquí se tiene el contenido y función del ordenamiento, cuya dinámica apoya tanto estatuto (regla-validez-estatuto iusfilosófico) como el «quehacer» jurídico (medida-eficacia-quehacer iusfilosófico).<sup>1401</sup>

---

a Dios antes que a los hombres.” TOMÁS DE AQUINO, Santo: Suma Teologica. Tratado de la Ley. Tomo VI. Trad. Carlos Soria. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956. [1-2, q. 96, a. 4, c], p. 184-185

<sup>1400</sup> TOMÁS DE AQUINO, Santo: Suma Teologica. 2 ed. Tomo I. Trad. Raimundo Suárez y Francisco Muñiz. Madrid: Biblioteca de Autores Católicos, 1957. [I-II q. 95 aa. 2 y 4], p. 629-631

<sup>1401</sup> “(...) Por ser los actos humanos, sobre quienes rehacen las leyes, singulares y contingentes, a la vez que variables de infinitos modos, no es posible instituir una ley absolutamente universal. Los legisladores atienden

Para ilustrar, Carlos Massini Correa subraya que “es posible concluir que la normatividad o deonticidad de la ley natural no se deriva inmediatamente de la naturaleza, que es el signo que permite conocerla, sino propia y principalmente de la normatividad o deonticidad de la ley eterna, que se conoce — siempre imperfectamente — a través o por la mediación de esta naturaleza (...) La normatividad de la naturaleza no es, por lo tanto, inmediata e intrínseca, sino mediata y metafísicamente trascendente: no es el conocimiento de la naturaleza el que determina la deonticidad de las leyes normativas naturales, sino que ésta proviene de la realidad trascendente a la que esa naturaleza remite; no hay, en definitiva, una inferencia que a partir del mero conocimiento de la nuda naturaleza concluya indebidamente en proposiciones normativas para el hombre, sino que esa naturaleza opera aquí como el signo visible de una norma invisible, como la mediación por la cual la ley eterna se participa como ley natural en la razón humana.”<sup>1402</sup>

En una palabra, el análisis iusfilosófico que se desarrolla aquí es de tenor ontológico no «epistemológico». A causa de esto el dicho Derecho Natural de Tomás de Aquino es relativo (lo moral y/o lo universal es ley natural dicha humana; además, lo eterno, es ley natural absoluta, es decir, tanto humana como divina).<sup>1403</sup>

---

para establecer sus leyes a los datos ordinarios, por lo cual puede suceder que alguna vez se equivoquen y atenten contra la Justicia y el bien común, cuyo fomento intenta precisamente la ley. Así, por ejemplo, la ley manda devolver lo ajeno, lo cual de ordinario es justo. Puede, sin embargo, ser perjudicial en algún caso concreto, a saber, devolver el puñal que abandonó un demente cuando le da un ataque de ira o también devolver a un traidor el capital que exige para seguir impugnado contra la patria. En tales circunstancias es pernicioso cumplir lo establecido por la ley, y es conveniente seguir, por encima de la letra de la ley, lo que dicta la razón justa y el bien común. Tal es la función de la “epiqueya”, que entre nosotros se llama “equidad”. Es, pues, manifiesto que la epiqueya es virtud (...)” TOMÁS DE AQUINO, Santo: *Suma Teologica*. Tomo IX. Trad. Francisco Barbado Viejo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955. [2-2 q. 120, a. 1], p. 608-609

<sup>1402</sup> MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 59

<sup>1403</sup> “El primer problema que se debe afrontar al estudiar la incidencia de la historia en el pensamiento jurídico de Santo Tomás de Aquino es el de su pretendida diferenciación de la Ley natural respecto del Derecho natural. La tesis ha sido sostenida con especial énfasis por Michel Villey quien cree necesario distinguir, en el seno del pensamiento tomista, entre la Ley natural que viene tratada en la I-II en el marco de la teoría de la ley y el Derecho natural, cuya problemática se inserta en el tratado *De iustitia et de iure* en la II-II q. 57 y ss. De la *Suma*. A juicio de Villey, la disposición de estas cuestiones en distintos lugares no obedece a meras razones formales, sino de contenido: la Ley natural equivale a la ley moral natural y no posee significación astrictivamente jurídica, mientras el Derecho natural que si posee significación jurídica es una especificación de la ley humana referida a aquellos aspectos en los que ésta deriva más directamente de la Ley natural, en tanto que el Derecho positivo procedería de las determinaciones arbitrarias de la legislación de los hombres. De aceptarse esta tesis el problema de la historicidad del iusnaturalismo tomista quedaría resuelto. Bastaría para ello predicar la inmutabilidad como carácter constitutivo de Ley natural, y circunscribir la posibilidad de mutación al ámbito del derecho natural. Sin embargo, existen razones que aconsejan no aceptar esta distinción. En la I-II

Por lo tanto, el contraargumento es que el razonamiento secular moderno confunde planos metafísicos y epistemológicos o, aún, ontológicos, pues que se cree que la filosofía moral o el derecho es propio de un universo, según el cual cabe a las manos del hombre dibujar, sin embargo, se olvida de la imagen que se lo refleje por detrás, la cual, en realidad, no es Dios, mas los designios y destinos de la revelación sobre el discurso de Dios como medida para las reglas de su conducta y acción, cuya más prestigiosa exégesis y modelo, curiosamente, es el discurso de secularización moderno en torno al saber relevo.<sup>1404</sup>

Como se ha señalado, para Tomás de Aquino, son las cosas que «fundan» el hombre y su conocimiento, pero no son las cosas que fundamentan el hombre y su conocimiento.<sup>1405</sup> Luego, el ser humano es un resultado de sus necesidades, de

---

existen, en efecto, numerosas referencias a problemas que no pueden reputarse morales, sino jurídicos, y, correlativamente, en la II-II q. 57 y ss. Se tratan también cuestiones que afectan directamente a la ley moral; se produce así una equiparación de hecho entre las nociones tomistas de Ley natural y de Derecho natural. Pero es que, además, en sus *Comentaria in quator libros sententiarum Petri Lombardi*, el Aquinate se refiere a una "*lex naturalis vel ius naturales*." PEREZ LUÑO, Antonio Enrique: TOMÁS DE AQUINO en su tiempo y en el nuestro. En: *Revista Jurídica de Cataluña*, LXXIII, n. 3, Julio-Septiembre, Barcelona, 1974. p. 717-718

<sup>1404</sup> El discurso de la secularización moderno concierne el saber relevo, incluso sobre el tomismo, así que sobre el tema de este apartado vale la citación a continuación: "recordamos algunos hechos conocidos. El hombre antiguo parte de lo que para él es una evidencia: la existencia de un orden cósmico universal dado de una vez por todas. La plenitud de la existencia humana depende de su correcta inserción en ese orden, que la filosofía se esfuerza por interpretar. Y a la inversa, en desconocer el puesto del hombre en el cosmos o no acatarlo consiste la mayor desmesura (*Hybris*) y la causa de las mayores desgracias. Las grandes filosofías de la Antigüedad son, vistas desde esta óptica, cosmovisiones cargadas de instrucción moral... Esta creencia en un orden universal previo a la acción humana y donado de fuerza normativa perdura en la Edad Media. Es lo que Tomás de Aquino, por ceñirnos a un solo caso muy eminente, denomina *lex aeterna*. Las normas que regulan la acción humana en el ámbito individual como en el colectivo reciben su autoridad del hecho de participar en aquella ley eterna, impuesta por la razón divina al cosmos desde siempre y que, precisamente por ser de origen racional, es accesible al conocimiento del hombre... Pues bien, el complejo periodo histórico conocido como Modernidad nace con la quiebra de las concepciones metafísicas y religiosas que daban por supuesta la idea de un orden cósmico en el que debía insertarse orgánicamente la existencia humana. En particular, la comprensión teleológica de la naturaleza, compartida por las grandes filosofías del pasado, es sustituida por el planteamiento mecanicista. La naturaleza, concebida ahora como materia inerte y ciega, privada de finalidad y por tanto de sentido, ya no es para el hombre un ámbito en el que integrarse simbióticamente, sino objeto de dominio y manipulación. No otro será el propósito sistemático de la nueva ciencia empírica preconizada por Galileo o Bacon." BONETE PERALES, Enrique et al: Las ideologías al final del siglo: perspectivas desde el pensamiento cristiano. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000. p. 34

<sup>1405</sup> "Es característica de la razón proceder de lo más universal a lo particular, como consta en el libro de los "Físicos". Pero, en este proceso, la razón especulativa se distingue de la razón práctica: la primera versa principalmente sobre cosas necesarias, invariables en su modo de ser, y por eso sus conclusiones lo mismo que los principios universales, contienen la verdad sin defecto; mientras que la razón práctica se ocupa de cosas contingentes, que son el ámbito de las acciones humanas, y por eso, aunque se dé necesidad en los principios más generales, cuanto más descendamos a lo particular, tantos más defectos encontramos. Así, pues, en el campo especulativo, la verdad es en todos los hombres la misma, tanto la que se encuentra en los principios como la que se da en las conclusiones, aunque no todos conocen la verdad en las conclusiones, sino solamente en los principios que llamamos "nociones comunes". Pero, en el terreno práctico, la verdad o rectitud práctica no es la misma en todos los hombres considerada en concreto, sino sólo en general, y aun en aquellos en que se da la misma rectitud respecto de lo concreto, esta rectitud o verdad no es igualmente conocida por todos. Por tanto, es evidente que, en orden a los principios generales de la razón, sea especulativa o práctica, la verdad o

modo que las potencias humanas, también son cognoscitivas, son una consecuencia de lo que le viene exigido en el mundo y en la historia.<sup>1406</sup> Éste es un tema sobre el que encontramos poca reflexión expresamente propuesta por el de Tomás de Aquino. Habla de sus potencias, de sus facultades y, sobre todo, de los objetos que hay que conocer; son esos objetos, los que una vez asumidos por el hombre mediante el conocimiento, y las tendencias de la voluntad, dan lugar preferentemente a lo que la razón es, y a lo que el hombre es, por lo que el concepto de hombre «no es verdadero por sí mismo, sino sólo por referencia a las cosas».<sup>1407</sup>

Por consecuencia, la ley natural no se proyecta en el universo jurídico y moral sólo por lo razonamiento silogístico positivista. El derecho es algo que se hace y, como tal, es verdad práctica. No es simplemente deducción de puras premisas teóricas, como afirma Arthur Kaufmann, «la investigación jurídica requiere la asimilación entre la norma y la situación de la vida.»<sup>1408</sup>

---

rectitud es idéntica en todos los hombres e igualmente conocida por todos ellos. Respecto de las conclusiones particulares de la razón especulativa, la verdad es idéntica en todos, pero no todos la conocen igualmente. Así, por ejemplo, es verdad para todos los hombres que el triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos, pero no todos conoce esta verdad. Respecto de las conclusiones particulares de la razón práctica, la verdad o rectitud ni es idéntica en todos los hombres ni, en aquellos en que lo es, es igualmente conocida. Así, es recto y verdadero para todos obrar en conformidad con la razón; y de este principio se sigue, como consecuencia propia, que los bienes depositados en poder de otros deben ser devueltos a su dueño. Esta consecuencia es verdadera en la mayor parte de los actos, pero puede suceder que en un caso particular sea perjudicial y, por consiguiente, irracional, v. gr., si son reclamados esos bienes para hostilizar a la patria. Y este principio será cada vez más defectible a medida que se desciende a lo concreto; por ejemplo, si se dice que los bienes depositados en poder de otro deben ser devueltos a su dueño con determinada garantía o en determinada forma; porque cuanto mayor número de condiciones se señala, mayor es el número de casos en que el principio puede fallar o no ser recto o verdadero, bien tratándose de la entrega o bien de la retención.” TOMÁS DE AQUINO, Santo: Suma Teológica. Tratado de la Ley. Tomo VI. Trad. Carlos Soria. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956. [1-2, q. 94, a. 4, c], p. 134-135

<sup>1406</sup> “Hemos visto aquella persona trasciende, con las estructuras de autogobierno y autoposición, los dinamismos que suceden en el hombre. No se puede comprender la totalidad dinámica que es la persona y su acción si no se coloca uno desde el punto de vista de la trascendencia de la persona. Pero para entender plenamente a la persona y sus actos no es posible quedarse en la afirmación de la trascendencia. Es necesario también explicar los dinamismos que suceden en la persona y cómo se integran en su totalidad dinámica. Este aspecto completa la trascendencia. Sin integración la trascendencia queda privada de apoyo en la existencia concreta. El autogobierno supone un aspecto activo: la persona es el que gobierna; y un aspecto pasivo: la persona queda sometida al gobierno. La palabra integración no puede suponer, pues, una simple suma de diversos componentes, sino la unidad dentro de la complejidad de estructuras.” SUÁREZ COLLIA, José María: Naturaleza humana y fundamentación del conocimiento ético en el pensamiento contemporáneo: (una introducción al estudio del iusnaturalismo católico). Madrid: Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1989. p. 17

<sup>1407</sup> CARPINTERO, Francisco: La ley natural: historia de un concepto controvertido. Madrid: Ediciones Encuentro, 2008. p. 63

<sup>1408</sup> KAUFMANN, Arthur: Analogía y «naturaleza de la cosa». Hacia una teoría de la comprensión jurídica. Trad. Enrique Barros. Santiago de Chile: Editorial Jurídica, 1976. p. 81 y ss. Incluso, está es la razón según la cual este iusfilósofo, recupera, como se verá en el apartado propio, la enseñanza dicha tomista, es decir, él ha

Por coherencia, si derecho es la cosa fundamentada por el hombre, pero fundada en dios, por obvio, el principio de lo eterno como confluencia entre filosofía y derecho o la validez de lo jurídico, afirma el derecho como una «necesidad», es decir, el hombre no obedece a su naturaleza («imago Dei») e, inadvertidamente, tampoco su función de hombre («copula mundi»), sino que interactúa en el engranaje y, por oblicuo, se mueve y se actualiza lo natural y lo moral desde lo político organizado a través de la cadena de la Justicia.

En otros términos, desde el Orden y ordenamiento en torno de la persona en lo existente: la cadena de la Justicia es el Orden del mundo y ordenamiento de la vida del hombre sobre su entorno, así que el universo jurídico no tiene la altura y tamaño según un criterio de Justicia, sino que a través de la concertación de esta ordenación que, nada más, se refiere a la condición paradójica del hombre en vista de su tarea de ser copula del mundo terrenal.<sup>1409</sup>

Para concluir, la ciencia y jurisprudencia tomista es demasiado realista en el sentido de que hace falta la intervención del hombre respecto a legislar los contenidos de las normas jurídicas y ponérselas de acuerdo con el arreglo que conlleve a la satisfacción de esta necesidad. Es el hombre que da, a través del cálculo de las peticiones y consecuencias la fundamentación suficiente de la regla práctica, así como su extensión temporal (mutable o inmutable) y espacial, todo de acuerdo con la cadena de la Justicia hacia lo eterno, para así decirlo, al hombre cabe el designio de ordenarse según su libre arbitrio hacia humanidad y, luego, a

---

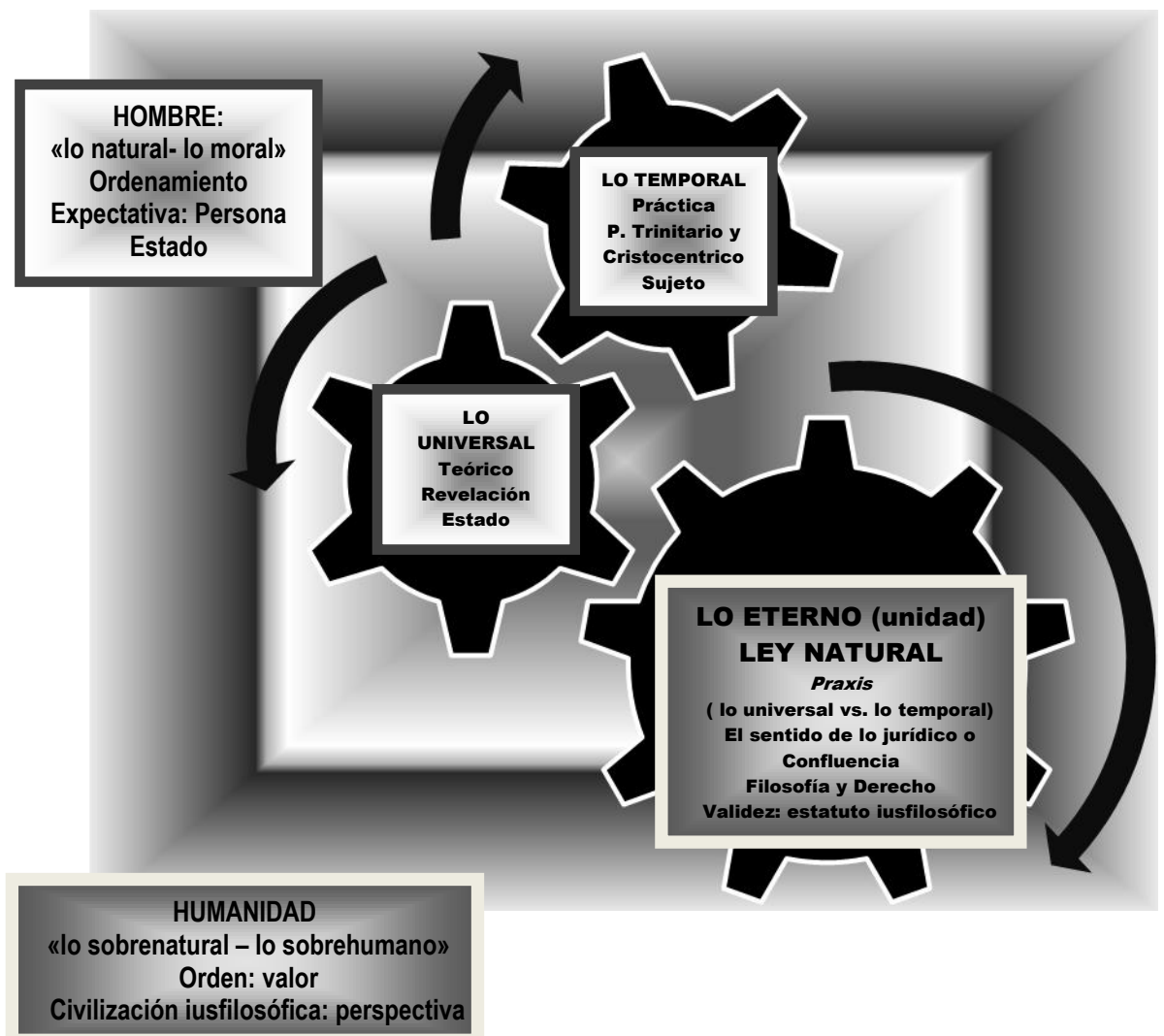
elaborado su pensamiento según un cierto derecho de resistencias, es decir, «el pensamiento jurídico-penal de Kaufmann, así como su Filosofía del Derecho, están marcados por la experiencia (...) de la ilegitimidad de los Estados totalitarios. Por eso, para él era una cuestión central de la Filosofía del Derecho determinar cómo debían ser pensados el derecho, la validez jurídica, la creación y la aplicación del derecho, a fin de poder mostrar resistencia al abuso del derecho por parte del poder. En realidad, el derecho de resistencia no es un marco occidental, pues que ya hacia parte del derecho chino antiguo, a través de la valoración de la voluntad popular respecto la legitimación del soberano, era una herencia de la voluntad divina.» Véase: DOMINGO, Rafael: Juristas universales. Juristas del siglo XX. De Kelsen a Rawls. Vol. IV. Barcelona: Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, 2004, p. 695.

<sup>1409</sup> “La Justicia, según lo ya expuesto, ordena el hombre con relación a otro, lo cual puede tener lugar de dos modos: primero, a otro considerado individualmente, y segundo, a otro en común; esto es, que el que sirve a una comunidad sirve a todos los hombres que en ella se contienen. A ambos modos pueden referirse la Justicia, según su propia naturaleza. Es, empero, evidente que todos los que componen alguna comunidad se relacionan a la misma como las partes al todo; y como la parte, en cuanto tal, es del todo, se sigue que cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo. Según esto, el bien de cada virtud, ya ordene al hombre a sí mismo, ya le ordene a otras personas singulares, es referible al bien común, al que ordena la Justicia. Y así los actos de todas las virtudes pueden pertenecer a la Justicia en cuanto ésta ordena al hombre al bien común. En este sentido es llamada la Justicia virtud en general. Y puesto que a la ley pertenece ordenar el bien común, según lo expuesto, síguese que tal Justicia, denominada “general” en el sentido expresado, es llamada “Justicia legal”, esto es, por la que el hombre concuerda con la ley que ordena los actos de todas las virtudes al bien común.” TOMÁS DE AQUINO, Santo: Suma Teológica. Tomo VIII. Trad. Francisco Barbado Viejo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960. [2-2, q. 58, a. 5, c], p. 280

partir de entonces, cumplir el destino de engendrar la Civilización en torno a lo jurídico.■

## «DIAGRAMA-SINOPSIS VI»

La «Unidad» de Tomás de Aquino. El engranaje de «lo eterno» como filosofía y derecho – la cadena de la Justicia.



**Revisión de filosofía y derecho en el Medievo, según la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja.**

<p><b>TESIS REVISIÓN</b></p>	<p>► <b>Filosofía y Derecho no son concierto en torno a la Justicia</b>, así que Filosofía trataría del reino de la naturaleza; y, el Derecho, a su parte, del reino de lo moral. (discurso secular moderno).</p> <p>► <b>Filosofía y Derecho sigue en torno a lo político</b>. Si hay grados de distinción entre los pensadores del Medievo el criterio es la forma de expresión de lo político ante las vicisitudes y idiosincrasias de cada momento, éstos en concordia con “valores, perspectivas y expectativas” en torno al hombre y su humanidad.</p> <p>► <b>La condición del hombre es ser paradoja</b>: no existe la Naturaleza, sino una cadena entre lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo moral y lo natural que se conciertan de acuerdo con la necesidad del conocimiento y saber.</p> <p>► <b>Novedoso: para el hombre, descubrir a Dios, es revelarse a sí mismo. Misterio del mundo y misterio de la vida</b> es el juego entre la proposición universal de lo divino (lo sobrenatural y sobrehumano) y la proposición particular de lo profano (lo natural y lo moral). La trascendencia está en el juego, así que el sentido de lo jurídico y, luego, la comunicación entre Filosofía y Derecho se ponen desde ahí.</p> <p>► <b>Inédito</b>: el encuentro filosofía y derecho se lo puede conocer a través de la racionalidad especulativa-escrita (doctrina, cátedra y ciencia) y la racionalidad práctica-ordenada (quehacer, prácticas jurídicas en torno a un eje común – derecho común, principios, reglas y normas se esbozan universales, como ordenamiento jurídico.)</p>
<p><b>DISCURSO SECULAR MODERNO</b> <i>¿Qué es la Justicia?</i></p>	<p>► La historia iusfilosófica es el concepto de Justicia y de lo justo, conforme el marco de San Agustín y Tomás de Aquino. Fundación y fundamento del derecho es la Justicia y sus formas de expresión.</p>
<p><b>PROPEDEÚTICA FILOSOFÍA DEL HOMBRE PARADOJA</b> <i>¿Cómo se da filosofía y derecho?</i></p>	<p>► La historia iusfilosófica es el precepto de lo político en torno a la unidad o coherencia entre el misterio del mundo y el misterio de la vida:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. <u>Desde el hombre</u>: conformación del universo de valores, perspectivas y expectativas en torno a lo moral hacia lo natural.</li> <li>2. <u>Desde su humanidad</u>: conformación del universo de valores, perspectivas y expectativas en torno a lo natural hacia lo moral.</li> <li>3. <u>Desde el sentido de Civilización</u>: hombre ante humanidad, desde lo sobrenatural y lo sobrehumano.</li> </ol>
<p><b>EPÍLOGO</b> <i>¿Cómo se da filosofía y derecho?</i></p>	<p>► Estatuto: ciencia, doctrina y cátedra: lo político es lo eterno como unidad entre hombre y dios. el misterio del mundo y misterio de la vida reciben una narración y discurso del hombre, facilitado por la fuerza de las <i>Escrituras</i>: el Verbo es verbo como regla y medida.</p>
<p><b>EPÍLOGO</b> <i>El sentido de lo jurídico</i></p>	<p><b>El sentido del jurídico está en lo ETERNO, — espíritu santo y espíritu secular —, así que surge LA NADA (nihilismo jurídico) como fundación (razón doble) y fundamento (“saber relevo») del sentido de lo jurídico.</b></p> <p>► San Agustín: la fundación y fundamento del sentido de lo jurídico está en el Espíritu Santo – Justicia Suprema.</p> <p>► Tomás de Aquino: la fundación y fundamento del sentido de lo jurídico está en el espíritu secular – cadena de la justicia.</p>



<p style="text-align: center;"><b>CONCLUSIÓN</b></p> <p style="text-align: center;"><b>(EL SENTIDO DE LO JURIDICO RECIBE «ALMA»: REGLA DE HOMBRE, MEDIDA DE DIOS)</b></p>	<p>Por regla general, los dichos medievos tornaran el sentido de lo jurídico palmario a través del estatuto del derecho común (jurisprudencia) y estatuto iusfilosófico (ciencia). Como proceso de justificación del Orden (mundo) y ordenamiento (vida), los preceptos de sujeto como el hombre "imago Dei" y "copula mundi" y, luego, de Estado, como realización de los designios y destinos del hombre ante su humanidad, aparecen como situaciones pragmáticas y prácticas, las cuales se deben fomentar y facilitar para el buen arreglo del género humano. La razón doble, el "saber relevo" y el hombre paradoja tradicional se pone, desde ahí, fundamentales. Dicho de otro modo, el Medievo fija la paradoja del hombre como precepto de mundo y vida del universo antrópico, a medida que dibuja un justificante sobrenatural y sobrehumano que, no sólo a él se asemeja, sino que se le da una supuesta autonomía y autodeterminación para circunscribir los fundamentos de su existencia, a causa que éstos son elaborados por su propia acción (libre albedrío) y pensamiento (naturaleza).</p> <p><b>El hombre ante su humanidad dibuja lo político y lo jurídico de acuerdo con su interés, utilidad y bienestar: el proceso de descubierta, revelación del nihilismo jurídico como causa de mundo y vida, luego, aquí se impone, es decir, el hombre pone al descubierto lo divino de acuerdo con sus aportaciones antropológicas y, luego, se lo introduce proyectado desde su razón (doble: naturaleza y libertad) y dimensión poética (praxis).</b></p> <p>Por ende, la altura y el tamaño del universo jurídico está en la nada: la búsqueda por el hombre de su humanidad a través de dios que se lo designa y se lo destina a la obra de su propia humanidad y civilización: nace el nihilismo jurídico como causa del universo jurídico, así que, como primer epílogo, la concepción de filosofía de derecho como evento histórico y positivista moderno es realmente vacío, para así decirlo, filosofía de derecho es nada, nunca se ha configurado, excepto como ficción falsamente científica de una expresión política particular que, equivocadamente, se ha llamado moderna, pues que nada de moderno conlleva.■</p>
---	---

## **E. REVISIÓN – FILOSOFÍA Y DERECHO**

### **DESDE «LA NADA».**

**«Hijo (los renacentistas), Padre (los modernos) y Espíritu (los contemporáneos)»: estatuto y quehacer según la propedéutica de la «filosofía del hombre paradoja».**

#### **I. Primer epílogo – transición del trabajo iusfilosófico.**

**Entendimiento del problema: el «nihilismo jurídico» o «la nada» es causa de comunicación iusfilosófica.**

Abstraction de la science — elle ne s'occupe pas de l'être (ontologie) mais seulement de rapports idéels qui ont quelque présence dans l'être. Il n'est de logique que l'abstrait que du scientifique, et le concret est illogique. La logique moderne est une sorte de création artistique, un produit de l'imaginaire une poésie qu'il est dangereux d'appliquer dans la vie réelle. Ainsi tuerait-on l'orthographe parce que la non correspondance des sons aux lettres de l'alphabet serait «illogique», point de vue abstrait du phonéticien.

Michel Villey<sup>1410</sup>

La investigación sobre la filosofía y el derecho aporta el sentido de lo jurídico. Lo jurídico, a su vez, aporta el sentido de hombre ante humanidad hacia la Civilización. Los elementos que facilitan todo este tránsito están en el discurso del hombre sobre el misterio de su mundo y de su vida, cuyos sentidos son explicados a través del intento de dar concordia entre Orden (mundo) y ordenamiento (vida).

Ahora bien, el análisis y la crítica de la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja sobre lo que se nombrado «Filosofía de Derecho o Filosofía Jurídica» desde el carácter metafísico y, luego, conlleva dos argumentos principales. Primero, que la exegesis del contacto entre Filosofía y Derecho no se puede definir según aportaciones de los principios de evolución y cosmopolita<sup>1411</sup>, pues que ambos se

---

<sup>1410</sup> VILLEY, Michel: *Réflexions sur la philosophie et le droit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 112 - 112. Le treizième livre», p. 300-301

<sup>1411</sup> «La “teoría” ya tenía una historia, aunque corta — de dos siglos justamente —, cuando en esta historia aparición un modo de proceder siempre bien considerado después: la vuelta, o la mirada retrospectiva al menos, a los orígenes. Apenas comenzó a valorarse la confrontación de los grandes contemporáneos con sus prototipos arcaicos, Platón comparó el destino de su maestro Sócrates con la figura del profetólogo... En el diálogo *Teeteto* Platón hace Sócrates atribuya esa historia a Tales de Mileto. El astrónomo sin nombre se convierte en el fundador de la filosofía, y el testigo de su caída, igualmente anónimo, en la mujer tracia perteneciente al

concentran en el dibujo de un sentido de naturaleza, según el cual, el hombre se define autónomo y autodeterminado al progreso individual y colectivo y, luego, a la evolución de su género, bajo el mito de que es animal político y social.

El precepto de la naturaleza humana como marco cero del mundo no es suficiente para aclarar la aportación metafísica y ontológica que circunscribe la dimensión antrópica, en especial del Derecho.<sup>1412</sup> Segundo, aunque se parte de estas convenciones como objeto de revisión, se las tiene desde el plano epistemológico y metodológico: la dimensión de los hechos comunes no hacen un puente justificante hacia los hechos jurídicos.<sup>1413</sup>

Desde luego, la primera tesis es que el derecho no es una aportación herramienta, de la clase técnica y tecnológica, sino que en el sentido de derecho está el sentido del mundo y de la vida de esta humanidad terrena, a partir de la narración, del discurso sobre cómo se manobra mundo y vida a través de misterios y acciones.

La revisión de la versión historicista y positivista secular moderna sobre los tiempos dichos antiguos y el Medioevo no ofrecen límites y posibilidades para que el sentido de derecho, tanto como medio o como fin, se sostenga en el precepto de la Justicia, sea esta como concepto (lo justo) o como cosa en sí (naturaleza de la cosa jurídica).

---

estamento de esclavos domésticos de los habitantes de Mileto.” BLUMENBERG, Hans: La risa de la muchacha tracia: una protohistoria de la teoría. Trad. Teresa Rocha e Isidoro Reguera. Valencia: Pre-textos, 2000. p. 21-22

<sup>1412</sup> “(...) todo que ha hecho considerar las hipótesis metafísicas como *preciosas, temibles, agradables*, lo que las ha creado, es pasión, error y engaño de sí mismo; los peores métodos de conocimiento, y no los mejores, son los que han enseñado a creer en ellas. Desde el momento en que estos métodos se revelaron como el fundamento de todas las religiones y metafísicas existentes, quedaron refutados. Después de esto, dicha posibilidad sigue subsistiendo; pero no podemos obtener nada de ella, y mucho menos que se pueda hacer depender la felicidad, la salud y la vida, de los hilos de araña de semejante posibilidad. Porque, en último término, no podríamos enunciar nada del mundo metafísico, sino que es diferente de nosotros, diferencia que nos es inaccesible, incomprensible; sería una cosa con atributos negativos. Aunque la existencia de un mundo semejante fuese de las mejor probadas, también quedaría establecido que su conocimiento es el más indiferente de todos los conocimientos; más indiferente aún de lo que es para el navegante en la tempestad el conocimiento del análisis químico del agua.” NIETZSCHE, Friedrich: Humano, demasiado humano. Trad. Carlos Vergara. Madrid: Edaf, 1979. p. 38

<sup>1413</sup> “Pecado original de los filósofos — Todos los filósofos tienen en su activo esta falta común: parten del hombre actual y creen, al hacer su análisis, alcanzar su objetivo. Involuntariamente, “el hombre” se les aparece como una aeternas veritas, como un elemento fijo en todos los remolinos, como una medida segura de las cosas. Pero todo lo que el filósofo enuncia sobre el hombre de un espacio de tiempo muy *restringido*. La falta de sentido histórico es el pecado original de todos los filósofos; muchos incluso toman, sin saberlo, la forma más reciente del hombre, tal como se produce bajo la influencia de religiones determinadas, incluso de acontecimientos políticos determinados, como la forma fija de la que se debe partir.” NIETZSCHE, Friedrich: Humano, demasiado humano. Trad. Carlos Vergara. Madrid: Edaf, 1979. p. 34

Por lo dicho, el análisis de los principales autores que conllevarían esta especie de argumentación no apunta fundación y fundamento del sentido del derecho como confluencia entre filosofía y derecho, desde la Justicia, sino que desde lo político. Lo político no es sinónimo de política, sino que sinonimia del juego entre lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo natural y lo humano, cuyas configuraciones hacen edificar hombre y humanidad tal cual.

Por consecuencia, si el encuentro en filosofía y derecho se hace posible y, luego, factible es a causa de la condición paradójica del hombre, es decir, que plantea su humanidad más allá de su existencia y enjuiciamiento sobre la experiencia de esta existencia, desde la perspectiva “cuerpo” y “alma” que, desde el Medievo, se convierte la búsqueda por el espíritu, así que secular o santo, son nombramientos insuficientes para designar lo que no se da retirado entre sí, sino que se constituye bajo relación constante.

Hasta el presente, la fundación y fundamentación del sentido del derecho está en lo político, a pesar de la contribución medieval acerca de la justificación de la validez jurídica y, luego, uniformización y armonización del estatuto iusfilosófico en torno al Verbo de las Escrituras<sup>1414</sup>, es decir, no sólo se toca al derecho a través de principios, normas y reglas universales, o, a lo mejor, comunes, sino que se las disponen como ciencia jurídica, de acuerdo con las nociones de sujeto concreto, el hombre y, luego, sujeto abstracto, el Estado o humanidad, desde la consecución del precepto de persona trinitario y cristocéntrico: patrón de conducta y obediencia civil.

Desde luego, doble perspectiva se expresa. En primer lugar, que la Filosofía de derecho es nada tanto en la antigüedad como en el Medievo, para el discurso secular moderno: por obvio. No hay constitución del ordenamiento jurídico, así que

---

<sup>1414</sup> “El objeto de la teología no es un texto literario, sino el acontecimiento revelador que lo constituye y que el lenguaje humano expresa; por lo cual es legítimo hablar, ciertamente, de un *acontecimiento locuencial*, más que un acontecimiento como tal de lenguaje. Es bien correcto decirlo así, siempre que no se muten las cosas. Esa locuencialidad de la revelación pertenece al acontecimiento mismo como automanifestación divina y no a la interpretación del hablar humano. Este sirve a aquella y al progreso en la comprensión continuada del acontecimiento revelador, pues en él le es dado al creyente tanto la realidad sobrenatural de la revelación divina (de naturaleza *teofánica*) como su significación para el hombre, elementos ambos que fundamentan la proclamación que los testigos hacen de la relevación de Dios. Por oposición a la concepción teológica del Corán, lo que nosotros llamamos **Escritura es ya una interpretación del acontecimiento salvador de la revelación divina**; y su normatividad para la fe se deriva del hecho mismo de la revelación, que incluye la percepción de su significación para el hombre sin por eso condicionar la libertad de procedimiento redaccional del autor humano. La elaboración de la Biblia obedece de hecho a esta comprensión de las cosas, lo que explica la sucesión continuada en ella de relecturas, fruto del mismo proceso revelador, de los acontecimientos que jalonan la historia salvífica.” [letra negrita añadida] GONZÁLEZ MONTES, Adolfo; BRONCANO, Fernando: Fe y racionalidad: una controversia sobre las relaciones entre Teología y teoría de la racionalidad. Ciudad Rodrigo: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XXIII, 1994. p. 131

si la relación iuspositivismo *versus* iusnaturalismo no se hace desde principios lógico y científicamente contruidos<sup>1415</sup>, sobre la naturaleza y cultura de cierta formación social, por supuesto, que el estatuto y quehacer iusfilosóficos sólo se lo toma bajo el sentido de naturaleza (evolución) y Derecho Natural (cosmopolita), ambos como precedente de la Filosofía del Derecho.

En el fondo, el derecho es técnica de ordenación social y política, bajo coacción estatal. No obstante, en segundo lugar, para la propedéutica en cuestión, Filosofía del Derecho es siempre nada, a pesar de que periodo se la apunte: la interpretación iusfilosófica se la debe hacer a través de la paradoja del hombre, así que el principio de evolución y cosmopolita siquiera se pregunta sobre su existencia. Sin embargo, tras el Medievo, Filosofía y Derecho se tornan la nada, es decir, el nihilismo jurídico se torna fundación y fundamento de la comunicación entre filosofía y derecho, así que es causa del sentido del derecho.

En sustancia, la universalidad, por lo tanto, es que la causa del derecho es siempre la nada. Luego por detrás, la causa del sentido de la vida y sentido del mundo es la paradoja del hombre: el sentido de derecho nunca está en crisis, siquiera podría moverse por este orden.<sup>1416</sup> En suma, el sentido de derecho está en la nada.

Si hay alguna transición entre el Renacimiento, la Modernidad y, luego, el Contemporáneo, se debe al culto en torno al hombre paradoja, es decir, el hombre que peticiona su humanidad desde la apropiación del Verbo de Dios, la revelación, como cosa de manejo y autodeterminación suyo, así que crea dimensiones de saberes y principios de conocimiento que, en la mayor parte, no se coordinan con sus sucesos existenciales.

Y, desde luego, se cree sus paradigmas “crisis”, es decir, los dogmas se tornan débiles, así que el misterio sobre el mundo y la vida no se compagina esclarecer tampoco guiar los problemas y dilemas del hombre ante su existencia. Lo que pasa

---

<sup>1415</sup> “El corte entre Ciencia y Filosofía que se realizó a partir del siglo XVII con la disociación formulada por Descartes entre el Yo pensante, el *Ego cogitans*, y la Cosa material, la Res extensa, crea un problema trágico en la Ciencia, es decir, que la Ciencia no se conoce a sí misma, no dispone de capacidad autorreflexiva. Y este drama concierne, por lo demás, también a la Filosofía, puesto que ésta, al dejar de ser alimentada empíricamente, ha sufrido la agonía de la *Naturphilosophie* y el fracaso de la *Lebensphilosophie*.” MORIN, Edgar: Ciencia con consciencia. Trad. Ana Sánchez. Barcelona: Editorial del Hombre, 1982. p. 75

<sup>1416</sup> “[...] La disociación entre «acción» y «agente», entre lo que acontece y algo que *hace* acontecer, entre el proceso y algo que no es proceso sino que es duradero, substancia, cosa, cuerpo, alma, etc.; la tentativa de comprender el acontecer como una especie de desviación y permutación del «ente», de lo perdurable; esta vieja mitología ha fijado la creencia en «causa y efecto» después que hubo encontrado una forma fija en las funciones gramaticales del lenguaje.” NIETZSCHE, Friedrich. El nihilismo: escritos póstumos. 3 ed. Trad. Gonçal Mayos. Barcelona: Península, 2002. p. 34

es que el discurso secular moderno, rogándose autoridad para de los pasos del hombre ante su humanidad, toma el nihilismo jurídico como caos o imperfección ante el hombre, pues que, si acaso él detiene la prodigiosa razón doble, por consecuencia, hay que se autodeterminar como bien desee, lo que condice a definirse por verdades y principios más o menos rígidos, sobre todo a través de la universalidad de la naturaleza humana. O, en términos filosóficos, de que para toda Filosofía (ciencia racional) existe la Metafísica (primero principio dogmático: axioma) tal cual.

Todas esas consideraciones se llevan a cabo para presentar el entendimiento de la transición del espíritu “antiguo/medieval” para el “renacentista/moderno/contemporáneo”. Dicho de otro modo, se trata de afirmar que no existen estos periodos historiográficos bajo el punto de vista de la propedéutica de la filosofía paradójica, — por lo menos desde lo metafísico, como se lo propone —, pues que, hasta hoy no existe verdad tampoco mentira sobre que la humanidad como concepto suprahistórico<sup>1417</sup>, sobre todo, así que vale el argumento que el universo antrópico tiene el nihilismo como causa<sup>1418</sup> y no como efecto, como bien detallado en los prolegómenos de esta trabajo. No obstante, el nihilismo como causa, — a través de la filosofía del hombre paradójica —, no es la afirmación por el sin sentido del mundo y de la vida, por oblicuo, de lo jurídico.

Todo lo contrario. Se trata de su máxima afirmación existencial,<sup>1419</sup> es decir, si el hombre se peticiona desde la razón doble (alma-cuerpo), desde el espejismo de

---

<sup>1417</sup> “No qué reemplazará a la humanidad en la serie de los seres es el problema que yo planteo con esto (- el hombre es un final -); sino qué tipo de hombre se debe *crear*, se debe *querer*, como tipo más valioso, más digno de vivir, más seguro de futuro. Ese tipo más valioso ha existido ya con bastante frecuencia: pero como caso afortunado, como excepción, nunca como algo *querido* voluntariamente. Antes bien, justo él ha sido lo más temido, él fue hasta ahora casi lo terrible; — y, por temor se quiso, se crió, se alcanzó el tipo opuesto: el animal doméstico, el animal de rebaño, el animal enfermo hombre, — el cristiano...” NIETZSCHE, Friedrich: El Anticristo: maldición sobre el cristianismo. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2002. p. 32-33

<sup>1418</sup> “Hay que medir las épocas por sus fuerzas positivas... preocupaciones con nuestras virtudes tales como la laboriosidad, la modestia, la equidad y el cientificismo, con nuestro espíritu coleccionador, económico y maquineal, resultamos ser una época *débil*. La debilidad *produce* y determina nuestras virtudes. La *igualdad*, una cierta asimilación efectiva que se expresa en la teoría de la «igualdad de derechos», forma parte esencial de la decadencia.” NIETZSCHE, Friedrich: El ocaso de los ídolos: como se filosofa a martillazos. 3 ed. Trad. Francisco Javier Carretero Moreno. Madrid: Ediciones Buma, 1985. p. 130

<sup>1419</sup> En resumen, se trata de la idea que “ser hombre significa hallarse permanentemente confrontado con situaciones de las que cada una es al mismo tiempo don y tarea. La tarea de una situación consiste en realizar su sentido. Y lo que al mismo tiempo nos da esa posibilidad, mediante el desempeño de dicha tarea, de realizarnos a nosotros mismos. Cada situación es un llamamiento que debemos escuchar y al que debemos obedecer.” FRANKL, Viktor Emil: La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión. Trad. José Manuel López Castro. 3 ed. Barcelona: Herder, 1991. p. 108

Dios (lo natural) y designio de Cristo (lo moral), el recorrido en cuestión se pone desde la paradoja del hombre, bajo la circunstancia del discurso sobre Dios y sus consecuencias. Luego, ¿cómo se da filosofía y derecho, desde «la nada»?

Como dice, la primera hipótesis que se aporta es que lo que se nombra Renacimiento, torna sobresaliente la paradoja «humanitas versus animalitas».<sup>1420</sup> En términos de la Unidad en torno a lo jurídico, se designa el sentido de derecho desde la condición del hombre como hijo de dios, a través de Cristo.<sup>1421</sup>

Enseguida, sobre lo que se nombra Modernidad, torna sobresaliente la paradoja «humanitas versus Hybris»<sup>1422</sup> que, en términos de la Unidad en torno a lo jurídico,

---

<sup>1420</sup> “Nosotros hemos trastocado lo aprendido. Nos hemos vuelto más modestos en todo. Al hombre ya no lo derivamos del «espíritu» de la «divinidad», hemos vuelto a colocarlo entre los animales. Él es para nosotros el animal más fuerte, porque es el más astuto: una consecuencia de esto es su espiritualidad.” NIETZSCHE, Friedrich: El Anticristo: maldición sobre el cristianismo. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2002. p. 43

<sup>1421</sup> La interpretación histórica de la secularización, tal cual «proceso histórico», enmarca el periodo renacentista bajo la característica de rescatar los valores dichos griegos y romanos respecto al hombre que vive según la búsqueda por el «Bien», la suprema felicidad y la «Virtud» en sociedad. Se identifica, aunque de manera homogénea, un discurso típicamente renacentista, volcado a la «exaltación y excelencia» de la dignidad del hombre, como un salto de calidad respecto el Medioevo que, anterior, es presuntamente retrasado y oscuro ante los planteamientos que se empieza a desarrollar. Se trata de una visión equivocada, obviamente, como ya se la nota, desde el hilo conductor de las «paradojas». La diferencia entre Medioevo y Renacimiento está más en la aportación de la intensidad y fuerza con que se desarrollan los temas que acerca de la distinción de los contenidos. Las inflexiones renacentistas se enfocan, igual que lo Medioevo, en la miseria de la condición humana, pero no según el hombre necesitado, atrapado a idea del pecado original, que, en cuanto ser caído, tiene la naturaleza humana corrompida y hereditariamente depravada.

<sup>1422</sup> La historia de la filosofía enseña que la «filosofía moderna» ha puesto de antemano el problema de conocer como lo más amplio problema de todos los tiempos y, luego, ha tocado el problema de las esencias bajo una normativa asustadora: que se anticipa a todo problema concreto, desde la dinámica de la razón que se construye a sí misma mientras construye sus metodologías y ontologías, a través de leyes de operación que hacen la asepsia en contra cualquier posibilidad de erro. El problema del ser es problema del deber ser. Desde ahí, algunos rasgos, en verdad principios y axiomas, sobre la «revisión contemporánea» de esta filosofía se evidencian como su propio «quehacer»: PASO 1: la filosofía moderna según el movimiento ilustrado ha tomado como problema el tratamiento del religioso frente a un contexto secular y laico que se proyectaba. La noción del pensamiento ilustrado como sinónimo de emancipación y, entonces, una «cultura» ilustrada sinónimo de una racionalidad basada en «razón científica» han fijado las dos grandes hasta el siglo XX: la «empirista y la criticista o racionalista», doble vía esta que determina aún las más vehementes debates sobre la filosofía, objeto, presencia y designio en el mundo que, cabría a la filosofía contemporánea, más que tratar, rechazar porque no abarcan «lo existente» tampoco la «persona existientemente digna» como rebotes de problematización filosófica; PASO 2: elaborado este discurso filosófico de retórica ilustrada, cuyo el centro ha sido la razón («razón doble»), en según instante, se pasa a la contestación de cuestiones que la razón no pudo y no supo afrontar con éxito, lo que se ha encarado bajo «crisis»; PASO 3: la filosofía contemporánea pasa a poseer como problema no el fenómeno religioso frente al ambiente secular o viceversa, sino la crítica de las categorías a través de las cuales se da trato a este problema; y, PASO 4, o conclusión filosófica contemporánea: los pasos anteriores enderezan la filosofía como acabamiento constante de la tradición occidental, nombrada «historia de la filosofía»<sup>1422</sup> su herencia, a continuar. Reformar la filosofía «a la contemporánea», es según ella, investigar sobre la historia filosófica de la revisión del «proyecto ilustrado», en cuanto, se debería interrogar por qué esta perspectiva sesgada de «razón doble». Respecto la revisión de la «Modernidad» se debe especular por qué ella tiene la «tipicidad» de, además de cultura filosofía condicionada a una metafísica «el problema del deber ser», de hacer de la condición de «hombre», particular «humanidad» que se pone sinónimo de filosofía, a lo mejor, «estatuto filosófico moderno».

se designa el sentido de derecho desde la condición del hombre como Padre, a través de la duda respecto a la ausencia o existencia de Dios.

Y, al fin, lo que se nombra Contemporáneo, torna sobresaliente la paradoja de «la *desesperación* y de la *insatisfacción*»<sup>1423</sup> que, en términos de la Unidad en torno a lo jurídico, se designa el sin sentido del derecho desde la condición del hombre como espíritu santo, a través de la “crisis” sobre la falta de certidumbre sobre la duda sobre la ausencia o existencia de Dios.

Ante lo expuesto, si el recorrido de la iusfilosofía sólo se explica factible desde la paradoja del hombre, revisar la filosofía es evidenciar los temas y dilemas de estas paradojas y otras muchas que se pueda traer a la colación.

Finalmente, reformar la filosofía, lo que toca a la filosofía de hoy, es intentar plantear el hombre ante su humanidad, a pesar de la ausencia o existencia de Dios, formulada duda o crisis sobre la certidumbre de la esta duda. En esta instancia, respecto a la iusfilosofía, se trata de entender filosofía y derecho a pesar de la Civilización jurídica, sin los límites y posibilidades, pues, de la altura y tamaño del Universo jurídico resumido en el ordenamiento jurídico.

A continuación, se enseña los principales elementos de distinción entre la filosofía tradicional y la filosofía del hombre paradoja.■

---

<sup>1423</sup> La universalidad no es requisito de la filosofía. Todo lo contrario. La filosofía «es», si y solamente si tiene por designio: ¿qué es filosofía? Lo universal no es la filosofía, sino que la pregunta respecto lo que ella es, así que el «modo y método» de cómo se la plantea es pequeño para peticionarla «universal».



## TABLA III.

### «Filosofía Tradicional» y «Filosofía de Hoy».

#### FILOSOFÍA TRADICIONAL

##### ¿para qué sirve filosofía?

(recorrido filosófico hacia filosofía contemporánea)

La filosofía como «bienhechuría»

Interrogante clave: ¿qué es hombre?

##### DIVINOS x HOMBRE:

**Paradoja tradicional:**

«Imago Dei» «copula mundi»

En nombre del «padre, hijo y espíritu santo»

¿Hacia que punto **somos** lo suficiente **DIVINOS** y, mientras, hacia que punto **somos** bastante **HOMBRES** para dar sentido a nuestras vidas?

##### La nada, negativium:

Negativo hasta la posibilidad de vir a ser.

Existencia y esencia desde ahí.

Trascendente, desde Dios.

Inmanente, desde hombre.

Ambos son meras perspectivas que condicionan el sentido de naturaleza conforme juego de conciliación o oposición.

Naturaleza, esencia *versus* existencia.

##### Cristianismo es aportación moral,

tal cual «humanidad»

##### Concepto:

la nada es la posibilidad más allá de los límites razonables de conocer y saber, así que la razón es la posición finita y privilegiada.

##### Principio de petición filosófica

CRISIS.

##### Diagnóstico:

(trato de la «paradoja del hombre»)

Los problemas filosóficos son problemas de comunicación entre disciplinas, métodos y saberes. La universalización de la filosofía está en el quehacer filosófico.

El problema de la filosofía actual es de hondo epistemológico.

##### Sobre la reforma de la filosofía

«reformular la filosofía es revisar el discurso de la secularización como proceso histórico»

##### Reformular filosofía es:

salvar y ampliar la razón.

#### FILOSOFÍA DE HOY

##### ¿qué es filosofía?

(«filosofía del hombre paradoja» o «filosofía de la nada»)

La filosofía según la «era planetaria»

Interrogante clave: ¿qué es humanidad?

##### HUMANOS x HOMBRE:

**Paradoja de hoy:**

¿Hacia que punto **somos** lo suficiente **HUMANOS** y, mientras, hacia que punto **somos** bastante **HOMBRES** para dar sentido a nuestras vidas?

##### La nada, condición de mediación:

Condición de mediación entre la lucha del hombre ante la humanidad como elemento metafísico del planeta Tierra, «planeta-hombre».

No hay esencia o existencia, sino que lo existente.

Trascendente e inmanente son transacciones ontológicas desde el engranaje meras perspectivas, no condiciones de la naturaleza.

##### Cristianismo es aportación metafísica

tal cual, «humanidad»

##### Concepto:

la nada es la condición desde la cual los límites del conocimiento se disponen desde el conocer y saber infinitos, donde la razón es un de ellos, pero no lo principal tampoco lo privilegiado.

##### Principio de petición filosófica:

EXTRAÑAMIENTO.

##### Diagnóstico:

(trato de «la paradoja del hombre» desde «hombre paradoja» y viceversa)

Los problemas filosóficos es el problema de superar el «hombre paradoja tradicional».

La universalización de la filosofía no es punto clave para la comprensión del quehacer filosófico.

El problema de la filosofía actual es de hondo ontológico.

##### Sobre la reforma de la filosofía:

«reformular la filosofía no es solamente revisar el discurso de la secularización como proceso histórico, que se valora, también, relevante aportación. Sino que revisar la forma de mirarlo, desplegándose el «hombre paradoja tradicional», desde la toma «curva semántica», desde el embate de las paradojas evidentes en cada periodo, pero que se mantienen presentes en todo el recorrido.

De ahí el vocablo «a la moderna», «a la medieva», «a la renacentista», «a la contemporánea».

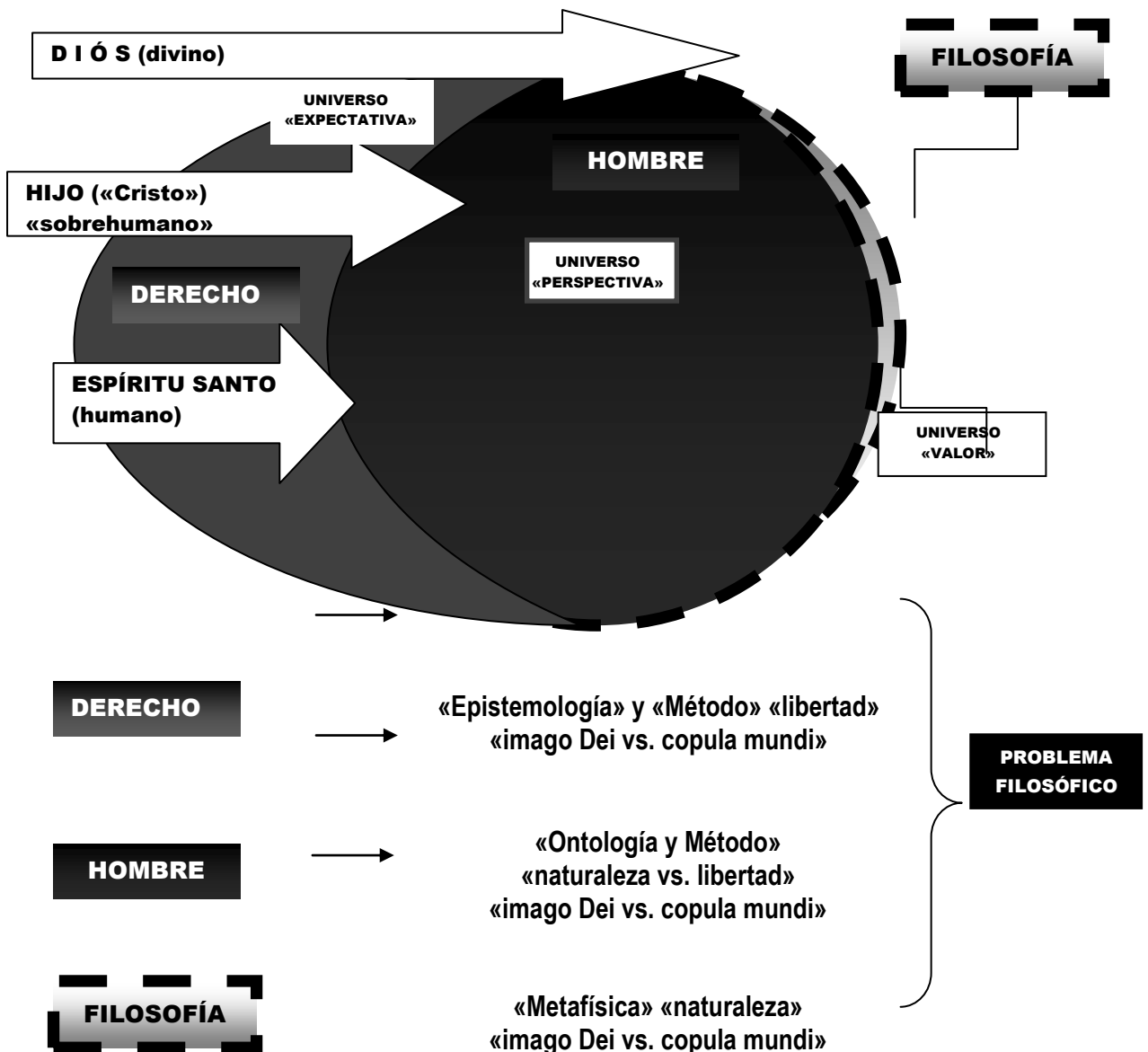
##### Filosofía de la «era planetaria»

Filosofía es búsqueda por filosofías que se dan en planes de realidad distintos según lógicas propias.

## F. REVISIÓN FILOSOFÍA Y DERECHO – RENACIMIENTO

La paradoja «*humanitas versus animalitas*»: la Unidad iusfilosófica del  
Hijo. A propósito de Dios: los renacentistas.

### «Diagrama-SinopsisVII»: Filosofía y Derecho en el Renacimiento.



Tout le mystère des sciences humaines est que l'homme est double — Il est d'une part l'homme «tel qu'il est», déterminé par sa nature, par son corps et la société — mais aussi, par-dessus cela, l'homme «qu'il devrait être», c'est-à-dire l'homme imprévisible, libre, généreux, susceptible d'extraordinaires dépassements. Deux sens du mot être. Et par suite tout est incertain dans la vie humaine ; car je ne sais d'aucune manière l'homme à qui je vais avoir affaire, selon qu'il se situera lui-même à l'un ou l'autre de ces niveaux. Et toute science de l'homme me trompe, soit la science de l'homme tel qu'il est, soit encore la métaphysique qui me dit l'homme tel qu'il est, soit encore la métaphysique qui me dit l'homme tel qu'il doit être, tel qu'il peut être s'il s'y ajoute, si nous y ajoutons une dimension nouvelle, celle de l'action, celle de l'appel, si nous nous décidons à franchir les degrés d'une autre royaume.

Michel Villey<sup>1424</sup>

## I. Entendimiento del Problema: objetivos del apartado.

Para la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja si hay que reconocer el dicho Renacimiento como grado de revisión histórica, se complace hacer a través del reconocimiento de que los renacentistas, de modo general, se esfuerzan en el sentido de hacer de lo jurídico una expresión palmaria, científica y racional, desde lo jurídico.

Dicho de otro modo, si hay una transición del bloque «antiguo y medieval» para el «renacentista, moderno y contemporáneo», se trata de elaborar tanto racionalmente como prácticamente los principios, elementos y causas que definen el estatuto iusfilosófico, no sólo desde lo político, sino que como ciencia, cátedra y doctrina acerca del derecho. Derecho como orden de reglas y normas referentes tanto al sujeto (derecho civil) cuanto a la comunidad (derecho de gentes y derecho estatal),<sup>1425</sup> donde el hombre madura y perfecciona sus anhelos y necesidades en

---

<sup>1424</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 115. Le première livre», p. 33

<sup>1425</sup> “(...) comienzos del siglo XIV el gran humanista Cino aún puede contarse simultáneamente entre los *consiliatores*, a pesar de haber ya polemizado contra el método de los juristas, predomina desde mediados del siglo XV la protesta estereotipada del gran Humanismo contra la fe en la autoridad, contra el método escolásticos de la enseñanza y contra el desdén o desconocimiento de las dos lenguas clásicas por parte de los juristas. **Son no juristas, aunque significados y meritorios concedores de las fuentes del Derecho romano, como Lorenzo Valla y Ángelo Poliziano, en Italia, y algo más tarde, Antonio de Nebrija, en España, los que por primera vez expresan esta crítica. Con la creciente influencia pública de la literatura humanística se forma desde fines del siglo XV, aun dentro de la especialidad jurídica, un movimiento renovador, cuyas principales cabezas fueron: en Italia y Francia, el milanés Alciato; en Francia, Budeo (Budée); en Alemania, U. Zasius y el círculo Wittenbergués de humanistas. Esta jurisprudencia humanística (junto con una efímera crítica literaria), con las hondas fuerzas de su pasión por la antigüedad y la visión interior de la idea pura, estableció una nueva relación con el espíritu europeo y el Derecho romano, la que se tornó en una extensa y fundamental constante para la nueva ciencia de la historia del Derecho privado...** [letra negrita añadida] WIEACKER, Franz: *Historia del derecho privado en la edad moderna*. Trad. Francis Fernández Jardón. Madrid: Aguilar, 1957. p. 55

comuni3n con el pr3jimo, desde la paradoja de lo moral y lo natural como disposici3n y obligaci3n de la acci3n humana en torno a lo jur3dico.

Con esa finalidad, lo pol3tico como s3ntesis del Orden (mundo) y ordenamiento (vida) se torna discurso cient3fico hacia el pretexto de matizar en reglas y medida el universo antr3pico, a prop3sito de la existencia de Dios: <sup>1426</sup> "(...) el hombre se hace ante su propio mundo, pero no en contra a Dios. En su soledad, el hombre se organiza ante 3l, pero «desde y por s3 mismo». As3 que Dios no es raz3n de ser de su vida, en sentido pragm3tico, sino lo es en el sentido ontol3gico, su raz3n de existir. Para as3 decirlo, el universo antr3pico es el juego de esferas entre lo eterno, lo universal y lo particular, cuyos matices expresan el sentido de mundo y vida, as3 que lo jur3dico es su m3s inexorable movimiento. *Juegos de esferas* se refiere al discurso filos3fico de Nicol3s de Cusa que, a su parte, ha elaborado un discurso sobre la intermediaci3n del hombre sobre s3 mismo, o sea, desde el «juego de las esferas», el hombre es tanto "la s3ntesis de la singularidad preformada como la s3ntesis de la potencialidad infinita...cada hombre con base en la met3fora de la esfera ocupa un lugar 3nico en el cosmos. Existe una infinidad de sitios y mansiones dentro del c3rculo, ya que la esfera de cada persona descansa sobre su propio punto y 3tomo, el cual no es alcanzable por nadie m3s"; sin embargo, "... los hombres particulares e individuales portan la apariencia e imagen del 3nico universo perfecto. En esta forma la unidad estable del gran universo se despliega con mayor perfecci3n en la variedad de pluralidades de m3ltiples peque1os mundos fluidos que se suceden unos a otros."<sup>1427</sup>

Por lo dicho, el dibujo del «hombre» se acopla seg3n el movimiento inconstante y variable de su naturaleza terrenal. No obstante, en cuanto «voluntad y raz3n soberana» est3 apto a preformar la «esfera propia» a trav3s de su «virtud».

En 3nica palabra, el hombre es «dios humano»: es conductor de s3 mismo. La vida humana es una esfera que se mueve seg3n «fluctuaciones inestables», que es

---

<sup>1426</sup> Luego el presente apartado est3 en contra al hecho de que el Renacimiento se preocupa con la condici3n pr3ctica del hombre y, luego, se la aparta de una especulaci3n te3rica. La raz3n es que la condici3n del hombre paradoja, como ya dicho, torna imposible apartar teor3a desde el universo del ser y, luego, pr3ctica, desde el universo del deber ser. En este sentido, no se est3 de acuerdo con el siguiente argumento, es decir, "quisiera dar por establecido que el humanismo renacentista se ocup3 a menudo incidentalmente, pero nunca de manera principal o estable, de la teolog3a o de la filosof3a especulativa, del derecho o de las ciencias naturales, y por eso no se le puede asociar estrechamente con las tradiciones medievales de estas otras disciplinas." KRISTELLER, Paul Oskar: Ocho fil3sofos del Renacimiento italiano. Trad. Mar3a Mart3nez Pe1aloza. M3xico: Fondo de Cultura Econ3mica, 1974. p. 196

<sup>1427</sup> MEND3VIL MAC3AS, Jos3 V.: Sobre los or3genes de la subjetividad humana. En: Revista Universidad de Guadalajara, n3mero 29, oto1o 2003. [en l3nea] Disponible en <<http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug29/opinion1.html>> [consulta: 12 junio de 2010, 13h52]

la «contingencia», o sea, producto de la fortuna y de los accidentes.<sup>1428</sup> A lo sumo, la contingencia del «sujeto», la contingencia del «individuo como dignidad humana» y la contingencia del «universo en cuanto cosmos», hecho por el hombre y respaldado por el divino, están en mismo plano de identidad: «ser contingente» y «ser posibilidad» no implican incondicionalmente «ser finitud»: esa es una de los aspectos olvidados por la retórica del discurso de la secularización que intenta comprender el proyecto filosófico ilustrado «finito».

Esto demuestra que la relación «sujeto-objeto» no es un fenómeno propio del proyecto moderno y de la modernidad filosófica que se constituye a partir de él, tampoco esa especie de desarrollo epistemológico está ubicada desde su interior. En efecto, no se coaduna con la hipótesis de trabajo secular moderna, respecto que, lo que se lo antecedió, el Medioevo, se trata del ofuscamiento de la razón y acción del hombre<sup>1429</sup> como condición del universo ontológico medieval.<sup>1430</sup>

---

<sup>1428</sup> MENDÍVIL MACÍAS, José V.: Sobre los orígenes de la subjetividad humana. En: Revista Universidad de Guadalajara, número 29, otoño 2003. [en línea] Disponible en <<http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug29/opinion1.html>> [consulta: 12 junio de 2010, 13h52]

<sup>1429</sup> Sobre el ofuscamiento de la razón y acción del hombre en tiempos medievales, en vista del espíritu libre de los antiguos, sólo se lo puede plantear en términos prácticos o políticos, pero no metafísicos tampoco ontológicos, es decir, “lo que caracteriza a la sociedad medieval.... es la ausencia de libertad individual. Todos, durante el periodo más primitivo, se hallaban encadenados a una determinada función dentro del orden social. Un hombre tenía pocas posibilidades de trasladarse socialmente de una clase a otra, y no menores dificultades tenía para hacerlo desde el punto de vista geográfico, para pasar de una ciudad u otra o de un país a otro. Con pocas excepciones, se veía obligado a permanecer en el lugar de su nacimiento. Frecuentemente no poseía ni la libertad de vestirse como quería ni de comer lo que le gustaba. El artesano debía vender a un cierto precio y el campesino hacer lo propio en un determinado lugar, el mercado de la ciudad. Al miembro de una corporación le estaba prohibido revelar todo secreto técnico de producción a cualquiera que no fuera miembro de la misma corporación y estaba obligado a dejar que sus compañeros de gremio participaran de toda compra ventajosa de materia prima. La vida personal, económica y social se hallaba dominada por reglas y obligaciones a las que prácticamente no escapaba esfera alguna de actividad. Pero aun cuando una persona no estuviera libre en el sentido moderno, no se hallaba ni sola ni aislada. Al poseer desde su nacimiento en un lugar determinado inmutable y fuera de toda discusión, dentro del mundo social, el hombre se hallaba arraigado en un todo estructurado, y de este modo la vida poseía una significación que no dejaba ni lugar ni necesidad para la duda. Una persona se identificaba con su papel dentro de la sociedad; era campesino, artesano, cabellero, y no *un individuo* a quien le había ocurrido tener esta o aquella ocupación. El orden social era concebido como un orden natural, y el ser una parte definida del mismo proporcionaba al hombre un sentimiento de seguridad y *pertenencia*. Había, comparativamente, poca competencia. Se nacía en una determinada posición económica que garantizaba un nivel de vida establecida por la tradición, del mismo modo como la jerarquía social más elevada llevaba consigo determinadas obligaciones económicas. Pero dentro de los límites de su esfera social el individuo disfrutaba realmente de mucha libertad para poder expresar su yo en el trabajo y en su vida emocional. Aunque no existía un individualismo en el sentido moderno de elección ilimitada entre muchos modos de vida posibles (libertad de elección que en gran parte es abstracta), existía un grado considerable de individualismo concreto dentro de la vida real.” FROMM, Erich: El miedo a la libertad. Trad. Gino Germani. Buenos Aires: Paidós, 1973. p. 69-70

<sup>1430</sup> “La concepción de antítesis entre los tiempos oscuros y terribles y los tiempos nuevos y prósperos, luminosos, se remonta, como otros han señalado, hasta el Renacimiento mismo. Pero la Antigüedad no se concibe siempre como un símbolo de la libre vida del espíritu: se habla de un “renacimiento” de la vida espiritual, no como una negación de la “Edad Media”, sino como una regeneración por la naturaleza pura, por la vigorosa

Sin duda, el periodo que se ha nombrado Renacimiento no se define por la exaltación del hombre como un rasgo antropológico como se suele argumentar, sino que se trata del trabajo de la conducta ontológica y epistemológica del hombre en vista de lo sobrenatural y lo sobrehumano, desde lo moral y lo natural como constitución de orden primera. Étienne Gilson<sup>1431</sup> ensaya que el Renacimiento, por ejemplo, no se sintetiza por la ausencia de la exaltación del hombre, sino que por la supremacía de la perspectiva filosofía del hombre «concéntrico» al mundo creado por Dios, lo que no retira la concepción de su dignidad y las facultades ofrecidas desde la razón.<sup>1432</sup> Citación que se extiende a todas las épocas de la nombrada «antropología filosófica» en este trabajo, ya que el «hombre paradoja tradicional» atraviesa todo el seno del recorrido filosófico. En abordaje más general, la obra “In Our image and likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought” (“En nuestra imagen y semejanza. Humanismo y Divinidad en el pensamiento humanista italiano”), de Charles Trinkaus<sup>1433</sup> que, a través de comprobaciones documentadas, enseña la influencia de los renacentistas italianos respecto la cosmovisión de pensadores antiguos y medievales, de la patrística a la escolástica, especialmente cuanto a la idea bíblica de que el hombre es imagen y semejanza de Dios.

---

originalidad humana. La antigüedad que volvía no era el paganismo anterior a la venida de Cristo, era la vida verdadera que no había dejado nunca de existir, que se había limitado a permanecer dormida durante siglos de oscuridad. Para Cola de Rienzo no se trata de un simple “retorno”, como si nada hubiera pasado: se trata del nacimiento verdadero, semejante al que otorga el bautismo regenerador. (...) Nuestra época es la más feliz y la más desdichada de todas, tanto de las futuras como de las pasadas. La más feliz para los elegidos, la más desdichada para los reprobados” por la nueva luz que Cristo había traído al mundo; también para los humanistas la nueva época era la más feliz de todas, no para todos, sino sólo para los iniciados en la nueva cultura.” CANTIMORI, Delio: Los historiadores y la historia. Trad. Antonio-Prometeo Moya. Barcelona: Península, 1985. p. 255-256

<sup>1431</sup> GILSON, Étienne: Humanisme et renaissance. Paris: Vrin, 1986. p. 7/32

<sup>1432</sup>“En todos los sectores espirituales, los últimos ecos del Renacimiento se unen con nuevos y más amplios motivos. Así en el campo teológico, donde la cuestión más amada de la época renacida: la de la libertad, se va a convertir, al ahondar en las fuerzas motrices de la persona, en la polémica más empeñada de la nueva hora: la polémica de *auxilliis*... Los dominicos con Domingo Báñez a la cabeza, prefieren acentuar el intelectualismo y la acción divina en la obra del hombre. La acción divina, dicen los bañecianos es previa y determinante físicamente *ad unum* del acto de la voluntad *ad unum*. La libertad es, esencialmente, indiferencia en el juicio, y, por lo tanto, continua aunque Dios determine necesariamente la voluntad *ad unum*. La gracia eficaz consiste en esta determinación, y es el auxilio sobrenatural que Dios otorga al hombre y con el cual éste realiza de hecho actos sobrenaturales dignos de vida eterna, distinguiéndose así de la gracia suficiente que confiere poder hacerlo, no realizarlo de hecho. (...) Las exigencias de la época y la práctica se alejaban cada vez de esta rigidez de principios. La escuela jesuítica se opone a esta posición principalmente por medio de Luis de Molina.” GÓMEZ ARBOLEYA, Enrique: Francisco Suárez (1548-1617). Granada: Universidad de Granada, Cátedra Suárez, 1946. Pp. 53-54

<sup>1433</sup> Véase: TRINKAUS, Charles: In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought. 2 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Con todo, se torna admisible que el cristianismo es una herencia de la mezcolanza sobre «los hombres y sus fragmentos supervivientes» en el planeta Tierra. Así que el cristianismo es asequible desde la cosmovisión más allá del aspecto superficial y efímero de «valores» éticos y morales, independiente de que se desde el escenario de la fe o de la razón. Dicho de otro modo, no se trata de la revelación del antropocentrismo desde el aspecto moral y natural, según el cual el hombre se pone, inmediatamente, mediador absoluto del mundo.

En verdad, se trata de un periodo relacional con lo sobrenatural y lo sobrehumano. Desde aquí, el hombre empieza dibujar la mano que se le dibuja, desde su propia *praxis* y existencia como copula del mundo: el verbo a través del cual lo político se torna lo jurídico. Y, más tarde, el derecho.

En otras palabras, el esquema del orden jurídico desde la acción subjetiva del hombre (persona), la acción objetiva de hombres (humanidad) y, luego, la relación entre estos dos universos (Civilización), se conciertan en torno al expediente científico.<sup>1434</sup>

En concreto, el periodo dicho Renacimiento expresa la justificación de la relación entre Hombre y Dios ante problemas y temas.<sup>1435</sup> Desde la petición por su humanidad, los dichos renacentistas se preocupan con la traducción escrita y especulativa (teórica) y práctica (*praxis*) de “lo eterno”.<sup>1436</sup> Es decir, el juego entro lo

---

<sup>1434</sup> Las palabras de Pico de la Mirándola es lección adecuada para lo que se afirma: “Oh Adán: no te he dado ningún puesto fijo, ni una imagen peculiar, ni un empleo determinado. Tendrás y poseerás por tu decisión y elección propia aquel puesto, aquella imagen y aquellas tareas que tú quieras. A los demás los he prescrito una naturaleza regida por ciertas leyes. Tú marcarás tu naturaleza según la libertad que te entregué, pues no está sometido a cauce angosto alguno. Te puse en medio del mundo para que miraras placenteramente a tu alrededor, contemplado lo que hay en él. No te hice celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal. Tú mismo te has de forjar la forma que prefieras para ti, pues eres el árbitro de tu honor, su modelador y diseñador. Con tu decisión puedes rebajarte hasta igualarte con los brutos, y puedes levantarte hasta las cosas divinas.” ¡Qué generalidad sin igual la de Dios Padre y qué altísima y admirable dicha la del hombre! Le ha dado tener lo que desea, y ser lo que quiera.” PICO DE LA MIRANDOLA, Giovanni: Discurso sobre la dignidad del hombre. Trad. Pedro Rodríguez Santidrián. Madrid: Alianza, 1986. p. 121-123

<sup>1435</sup> “(...) La exigencia de un desplazamiento de las técnicas al fundamento humano, es decir, a la sustancia moral de los problemas, fue una de las notas dominantes de toda la obra petrarquesca y de su retorno a los clásicos. En este sentido, sus críticas a los cultivadores del derecho constituyen un apartado más de un discurso mucho más amplio y complejo. No obstante, resulta característica su preocupación por aclarar la naturaleza de las leyes. Para él, las leyes civiles tiene como característica primaria la mutabilidad. Son humanas, y por tanto históricas; promulgadas por los hombres, están destinadas a sufrir una continua renovación, que debe afectar asimismo a toda otra actividad del hombre, incluida la investigación filosófica (...)” GARIN, Eugenio: La revolución cultural del renacimiento. 2 ed. Trad. Domènec Bergadà. Barcelona: Grijalbo, 1984. p. 23

<sup>1436</sup> Lo eterno es la síntesis del hombre como verbo respecto su condición cópula del mundo: principio y fin, así que el principio trinitario expone tanto el esoterismo como el exoterismo respecto al universo antrópico, es decir, la capacidad de producir y elaborar discursos e imaginarios sobre el mundo y vida. Elaborar ciencia y conciencia sobre estos como misterios es la expresión doctrinal del hombre como paradoja: “esta Trinidad en la que los cristianos creen, también le reconocen los platónicos, los cuales establecen muchas trinidades: profesan, en

universal (imago Dei) y lo particular (copula mundi), pues que el espacio de trascendencia o el cumplimiento de lo que la razón se lo prescribe como materia a desarrollar, clava su patrón en la acción del hombre ante Dios, así que hace falta saber entender las verdades y, luego, practicar los saberes que hacen reanudar constantemente el valor del hombre sobre sí mismo, a pesar de Dios.

En otras palabras, si la medida es Dios y la regla es el hombre, la figura de Cristo será el entrecruce entre medida y regla tal cual.<sup>1437</sup> Si el sentido del derecho está en el hombre como Cristo, o a lo mejor, como principio cristocéntrico y trinitario, la validez del derecho se pone desde la justificación de la moral canónica armonizada con el concepto del sujeto.

Sin embargo, desde el sujeto que es persona, persona que actúa según su recta razón y recta acción, es decir, «persona existentemente digna»: el sujeto sólo es persona si acaso su realidad se lo garantiza el mínimo de condiciones espirituales y materiales para serlo — el hombre no más quiere seguir el curso de la naturaleza instante a instante, sino que anticiparse a ella (obligación copula mundi), así que no

---

efecto, anterior a todas ellas, una trinidad eterna, lo mismo que antes de todo lo temporal postulan lo eterno, y hablan de un hombre eterno previo al hombre temporal. Los aristotélicos dicen lo mismo sobre la primera causa, a la cual consideran tricausal. Del mismo modo, los judíos atribuyen al Dios eterno el uno, la inteligencia y el espíritu, e igualmente los musulmanes le atribuyen el uno, la inteligencia y el alma, como consta en sus libros, sobre las cuales he hablado en otra ocasión.” NICOLÁS DE CUSA, Cardenal: El principio. Trad. Miguel Angel Leyra. Pamplona: Universidad de Navarra, 1994. p. 26

<sup>1437</sup> El argumento es que la revelación de la ciencia del derecho y, luego de la iusfilosofía, en esta instancia, parte de problemas y temas propios de la época y, también, de la primacía del sujeto desde los principios cristocéntricos y trinitarios. El hombre ante su humanidad es el proceso histórico de lo humano: la historia se hace por la condición paradójica del hombre, no a través del discurso lineal de la clase saber relevo, como el discurso secular moderno. Es decir, “(...) **la historia del mundo no constituye una evolución lineal, sino la sucesión de personajes y de culturas que representan cada uno una acción de lo universal en la historia. Cristo es por excelencia la figura de la subjetividad inscrita en la historia, como más tarde lo será la Revolución francesa. Cristo rompe el legalismo judío y la correspondencia de lo espiritual y de lo temporal que los judíos compartían en los griegos. Pero la individualidad de Cristo reside también el cumplimiento de su destino mesiánico y su sacrificio es amor fati. La historia está animada, por tanto, por dos procesos complementarios: el desgarramiento y la integración. Hegel está cerca de la tradición cristiana cuando, en la *Fenomenología* escribe: «El Espíritu sólo conquista la verdad cuando se encuentra a sí mismo en el absoluto desgarramiento. No es semejante a lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos: no es nada, es falso y, cuando, habiendo terminado con una cosa, nos desembarazamos de ella para pensar en otra. La fuerza del espíritu es mirar a lo negativo de frente y permanecer en él. Permanecer así en lo negativo es la potencia mágica que lo transforma en Ser. Esa potencia es lo que, más arriba, se ha llamado Sujeto. Al dar en su propio elemento una existencia a la determinación, el Sujeto suprime (*aufheben*) la inmediateza abstracta, es decir, que sólo es *siendo* en general, y por ende el Sujeto es la verdadera sustancia, el ser o la inmediatez que es ella misma meditación, y no la inmediatez que es exterior a la meditación.» Cosa que él prólogo del libro dice en términos más generales todavía; todo depende de este punto esencial: **«Aprender y expresar lo verdadero como sustancia, sino precisamente también como Sujeto.»** [letra negrita añadida] TOURAINE, Alain: Crítica de la modernidad. Trad. Mauro Armijo. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1993. p. 105-106**



se pone exclusivamente a la disposición de recoger a sí mismo a través de ella (disposición imago Dei).

En cuanto a esto, elaborar humanidad es condición para su propia existencia como persona. Si la fundación y el fundamento de lo jurídico está atrapado al juego del hombre ante su humanidad, por supuesto, aquí la trama iusfilosófica está en torno al hombre como Cristo, es decir, como persona que se torna digna desde que se pauten por los mandamientos cristianos secularizados, a pesar de creyente o no creyente.

Ahora bien, si hay una solución de continuidad entre huellas «antiguas y medievales (lo político)» y, luego, «las renacentistas, las modernas y contemporáneas (nihilismo jurídico)», bajo el argumento de la relación entre hombre y dios para producirse humanidad, no se abriga bajo el concepto de naturaleza que se evoluciona y, que luego, se torna cultura cosmopolita, tal cual el hilo conductor desde el marco cero de la razón, ésta, como aportación divina traducida humana a través de procesos y métodos lógico-deductivos (intelectualismo) que, al mismo tiempo, se traduce valores, perspectivas y expectativas culturales y políticas, desde el universo del hombre ordenado en torno a su acción profana en vista de la acción divina (voluntarismo).<sup>1438</sup>

---

<sup>1438</sup> “Voluntarismo e intelectualismo. 1. Santo Tomás De Aquino y San Buenaventura marcaron con sello la época que les siguió inmediatamente, al representar «las dos interpretaciones más universales del pensamiento cristiano; las cuales aunque parecen opuestas, se completan mutuamente en el fondo sin excluirse ni contenerse una en otra» (...) Voluntarismo e intelectualismo representan dos corrientes que traspasan casi toda la historia de la filosofía, mostrando, como ha notado Simon, que no pocas de las llamadas despectivamente por algunos « cuestiones escolásticas» constituyen problemas vitales de gran trascendencia. Traspasan, además, el entero campo de la filosofía, teniendo incidencia, no sólo en la antropología, sino también en la metafísica, en la ética y en la política. En la teoría del derecho natural estas dos corrientes constituyen dos modos distintos de entender su índole de inherente al hombre. (...) **El intelectualismo parte del supuesto de que los seres tienen una estructura esencial-racional; responden a una esencia determinada y ordenada en cuya virtud son precisamente lo que son.** Esta esencia es objetiva, en cuanto tal esencia; esto es, para ser lo que es, reclamar ser precisamente lo que es. Así, por ejemplo, pudo no existir ningún animal, pudieron existir otros animales además de los que han sido y son, o pudieron existir otros animales y no los que han sido son. Pero la animalidad exige que se trate de un ser vivo, semoviente e irracional. Un ser dotado de inteligencia no sería un animal, aunque tuviese un cuerpo de animal; los animales «inteligentes» sólo existen en la imaginación — arbitraria — del hombre. **La estructura del ser es una estructura racional, que puede ser captada racionalmente.** (...) Para el voluntarismo la potencia humana superior y primera es la voluntad; en esta línea, Dios sería ante todo voluntad. La razón tendría el carácter de una potencia al servicio de la voluntad, una potencia a través de cuyos actos — el conocimiento — la voluntad podría desplegarse. Es la voluntad la que impera y domina la razón. Consecuentemente, **«en la acción práctica, la voluntad — según el voluntarismo —, lejos de estar determinada por el conocimiento — como sostiene el intelectualismo — es libre de decidirse como que la razón le muestra como un bien.** La voluntad posee la *possibilitas ad utrumque*, la posibilidad de resolverse a favor o en contra del bien; la voluntad es causa *indeterminata ad alterutrum oppositorum*.” [letra negrita añadida] HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 175-178

De modo resumido, si la persona es digna a través de la enseñanza de Cristo, ahora secularizada por la fuerza que la razón doble, o sea, ésta como “saber relevo», lo que se aporta es que los elementos de elaboración del universo humano, lo moral y lo natural, sólo se facilitan a través de la constante afrontación de su condición paradójica, es decir, en lenguaje corriente, voluntarismo versus intelectualismo: “(...) el Logos aunque éste a su vez solo sea comprensible sabiendo qué es el hombre (*homo capax Dei*) y qué significa que Dios mismo sea capaz de llegar a ser hombre (*Deus capax homini*). Esta es la primera afirmación, al menos implícita, para poder hablar del fundamento trinitario de la creación y de la encarnación. El *Logos* inmanente es el fundamento de la encarnación y de la creación. La creación es vista como el mundo- en- torno del hombre y en cuanto el Logos asume la naturaleza humana concreta se convierte a la vez en el mundo-en- torno de Cristo. El *hombre* como aquel que es creado cuando Dios quiere ser no Dios para en un futuro comunicarse a lo no divino, gramática, imagen y diseño del Logos encarnado del cual el hombre está llamado a ser hermano. Pero a su vez el *Logos*, que es el fundamento, el modelo y la condición de posibilidad de la creación y del hombre, a la luz del cual se desvela su último sentido, es iluminado y comprendido desde lo que el mundo y el hombre son.”<sup>1439</sup>

Por lo tanto, desde el lenguaje de la propedéutica de este trabajo, respectivamente, se trata de trascender la pugna entre «humanitas y animalitas» o, bajo modo término iusfilosófico, libertad y naturaleza. El proceso de interpretación del estatuto del hombre en el mundo, desertado o no, es de menor importancia, tampoco el hombre tiene un deseo natural de ver a Dios. El deseo del hombre es de «ver» a sí mismo, así que el sentido de la vida no puede residir en Dios. Si quieres «ver» a Dios no es por deseo natural, sino que por elección y/o necesidad.<sup>1440</sup>

Para abreviar, las pérdidas son echadas a lo privado, así que se da relieve a los modos para emanciparse y educarse con el objeto de cumplir su naturaleza racional

---

<sup>1439</sup> CORDOVILLA PÉREZ, Ángel: Gramática de la encarnación: la creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004. p. 121

<sup>1440</sup> “Ciertamente es verdad que el entendimiento humano es corrompido por los deseos de la voluntad en la distinción entre el bien y el mal, y en la medida en que permanece en ese estado, la luz natural es como un fuego vano; por eso hay que esforzarse con denuedo en el genuino uso de la luz natural, para enderezar el entendimiento y para que el conocer humano se funde debidamente, pero la experiencia cotidiana muestra también que esta corrección sola no es suficiente para conseguir la sabiduría verdadera, sino que además se necesitan doctrinas específicas para remediar los deseos de la voluntad humana.” THOMASIIUS, Christian: Historia más extensa del derecho natural. Trad. María Asunción Sánchez Manzano y Salvador Rus Rufino. Madrid: Tecnos, 1998. [CAPITULO II. SOBRE EL DESARROLLO DE LA JURISPRUDENCIA NATURAL HASTA LA ÉPOCA DEL NACIMIENTO DE CRISTO, X], p. 54-55.

y social. A lo sumo, se trata de definir cómo la recta razón y la buena voluntad facilitan sus facultades originarias, las cuales están plegadas en todas partes de su alma, hacia el punto de tornaren a sí mismas, primacías morales y cívicas.

A modo de aclarar, en cuanto el Medievo había dado énfasis al hombre como «imago Dei», sin embargo no echa el hombre «copula mundi», el pensamiento renacentista, en general, se concentrará en este último, con el fin de ensayar el discurso de exaltación respecto a la figura del hombre, es decir, el discurso elemental que conlleva al «protocolo» de mínimos existencias, los cuales en su conjunto son apuntados como «la dignidad del hombre»: es el principio de trabajo de la «eticidad» o «objetividad ética», consagrada expediente «moderno». En fin, el argumento que basa la necesidad de exaltar la dignidad del hombre es, desde la concepción cristiana «copula mundi» y, luego oculto, se mantiene el «imago dei». Se refiere a la paradoja entre el hombre práctico, «humanitas», *versus* la animalidad, «*animalitas*».

Desde entonces, aun sobre la búsqueda de lo eterno como confluencia iusfilosófica en esta instancia, caben las consideraciones epistemológicas de Paulo Grossi.<sup>1441</sup> Para resumir, los matices que definen la relación entre filosofía y derecho siempre están pendientes de formulación, sin embargo la especulación iuscientífica, de pocos, iba tornándose universal desde el uso de sus métodos, procedimientos y procesos, sobre todo en el sentido exegético tanto científico como jurisprudencia, así que los elementos para la creación de la futura Filosofía del Derecho, como ficción moderna, ya se contenía bajo formulación aquí.<sup>1442</sup>

---

<sup>1441</sup> “El proceso que se está encaminando en este cruce de caminos atestado de movimientos estructurales y de proyectos intelectuales, es un proceso de liberación. La nueva antropología tiene un carácter destacadamente liberatorio. Liberación de la naturaleza bruta, liberación de los muchos lazos sociales, de ese orden social que protegía al sujeto individual y a la vez lo vinculaba, de las cosas mismas que lo habían desilusionado en su pretendida virtud salvífica. Las disputas filosóficas, que llegan a hacerse oír con fuerza en el curso del siglo, si se comprenden en el núcleo esencial de su mensaje, apuntan a esto: aislar el sujeto *del* mundo y en *el* mundo, considerándolo capaz de buscar y encontrar en su interior la fuerza para dominar la realidad.” GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 64-65

<sup>1442</sup> “Desde finales del siglo XVIII empieza a utilizarse el término “filosofía del Derecho”, introducido, al parecer, por Gustavo Hugo, mas dándole un contenido similar al que hasta entonces había tenido, es decir, otorgando al problema iusnaturalista un lugar de preferencia. Pero la fuerte corriente positivista del siglo XIX alcanzó también al derecho, con la inevitable consecuencia de que se desterró la filosofía jurídica, condenándose por estéril, cuanto no fuese reflexión sobre el derecho positivo; la filosofía del derecho subsistió como disciplina, pero excluyendo de ella toda cuestión metafísica, es decir, el problema del derecho natural, quedando así reducida a la consideración de los ordenamientos jurídicos positivos. Cuando, ya desde el final de la pasada centuria, se produjo en todos los campos del pensamiento la reacción contra el positivismo, la filosofía jurídica volvió a incluir en su problemática el tema iusnaturalista, primero con la postura tímida de STAMMLER, plasmada en su fórmula «derecho natural de contenido variable», y después con una solidez mayor, hasta llegar a los tiempos actuales, en que el *objetivismo jurídico* – es decir, la afirmación de una normatividad objetiva, inalterable, independiente y superior a los ordenamientos positivos - está profesado por una mayoría de los filósofos del

Resulta que la tricotomía acerca de lo universal, lo eterno y lo temporal atraviesan transversalmente el sentido que se especula sobre las fuentes del derecho.<sup>1443</sup> Y, de modo que estén de acuerdo con la utilidad (eficacia) y bienestar (validez) bajo las expectativas elegidas, se mueven en los diplomas sobre el «Derecho Natural» y «Derecho de Gentes», donde el derecho común romano, a pesar de objeto de críticas constantes, es el suelo a través del cual se da la especulación y prácticas iusfilosóficas en torno al sentido de armonizar Orden y ordenamiento en torno a lo jurídico. Dicho de otro modo, el «*Corpus justiniano*»<sup>1444</sup> se lo toma como objeto metahistórico, pues que se entiende que en éste reside el

---

derecho, ya sea volviendo a la fórmula iusnaturalista del pensamiento clásico, ya aportado nuevas doctrinas y modalidades que, pese a su variedad, permanecen sin duda en la línea del citado objetivismo jurídico.” FERNÁNDEZ-GALIANO, Antonio: Introducción a la filosofía del derecho. Madrid: Revista de Derecho Privado, 1963. p. 58. Sobre STAMMLER se da relieve el hecho de que su comprensión es que la relación derecho natural y derecho positivo se establece desde la misma materia. Como novedoso, es a través de preceptos teológicos, donde el hombre es la humanidad de hombres de voluntad libre, que él engendra su pensamiento y, desde ahí, planea que cada hombre carga en sí la idea de humanidad, así que es importante que cada uno obre de forma que esta humanidad no sea nunca medio, sino que el fin más elevado de cada acción y pensamiento del hombre en su contexto real. Véase: STAMMLER, Rudolf: La génesis del derecho. Trad. Wenceslao Roces. Madrid: Calpe, 1925. 142 p. Y, STAMMLER, Rudolf: La esencia del derecho y de la ciencia del derecho. Trad. Wenceslao Roces. Córdoba: Imprenta de la Universidad de Córdoba, 1958. 180 p. Y, aun, STAMMLER, Rudolf: Tratado de filosofía del derecho. Trad. Wenceslao Roces. Madrid: Reus, 1958. 455 p.

<sup>1443</sup> “(...) el Humanismo exigió para la jurisprudencia el retorno a las puras fuentes, del mismo modo que por el retorno a la pura palabra escrita del texto bíblico griego preparó científicamente la Reforma. Acarreó esto productivos descubrimientos filológicos, que, a la verdad, poco dijeron a la jurisprudencia práctica, aunque críticamente llevaron a recusar las interpretaciones del Derecho romano hechas por los grandes juristas italianos de la Edad Media... Más profundo y espiritualmente fundado era el ataque de Humanismo al conocimiento del Derecho y al procedimiento didáctico de la jurisprudencia contemporánea suya. El método de enseñanza de Bolonia, surgido de las fuerzas vivientes de la alta Edad Media, se apoyaba entonces cada vez más en la rutina de la tradición y en las autoridades; además respondía a una tendencia de estilo cultural de fines de la Edad Media, recargado, amanerado y, en ciertos aspectos, improductivo. La pedagogía del Humanismo, por el contrario, tendía a aprehender, en el sentido de la teoría platónica de las ideas, una rememoración (*anagnoresis*) de la idea, en este caso la idea del Derecho; requiere que el maestro despierte en el discípulo la idea innata del Derecho y sus determinaciones, y así lo va conduciendo de lo particular y empírico a la general e ideal.... Fuentes puras en vez de tradición, noción de la idea del Derecho en lugar del culto a las autoridades, sistema en vez de exégesis; con todo ello se va preparando el giro de la moderna ciencia del Derecho al sistema idealista, al racionalismo exento de autoridades del Derecho natural de la Razón, pero también al neohumanismo de la escuela histórica del Derecho.” WIEACKER, Franz: *Historia del derecho privado en la edad moderna*. Trad. Francis Fernández Jardón. Madrid: Aguilar, 1957. p. 56-58

<sup>1444</sup> Justiniano (527-565) fue emperador del Imperio Romano del Oriente (emperador bizantino), en Constantinopla. Su principal contribución fue el retorno de la riqueza del imperio, en vista de las conquistas territoriales que ha facilitado. Su gobierno se hizo bajo los patrones de las tradiciones romanísticas clásicas, así que el conjunto de su obra jurídica se nombra *Corpus Juris Civilis*. Esta obra es conocida hasta hoy, a causa de concentra una serie de tradiciones jurídicas en el único compendio. Gaston May dice que su importancia es igual a las *Leyes de las XII Tabas*, del tiempo antiguo, la cual condensó el espíritu primitivo de las primeras instituciones jurisprudenciales, en cuanto que, el *Corpus Justiniano* dibuja los principios esenciales del derecho, tal cual se le siguió la Modernidad. Véase: MAY, Gaston: Éléments de droit romain à l'usage des étudiants des facultés de droit. 15 ed. Paris : Librairie de la Société du Recueil Sirey, 1923. p. 107

trasfondo de la “universalidad” del estatuto iusfilosófica, además de la fuerza del derecho común que, como quehacer, ya se había producido.<sup>1445</sup>

En cuanto al tema, este estatuto no se resignaba sólo al espíritu romano, tanto que se ha servido como técnica y herramienta para la elaboración de la validez ontológica ante la efectividad plural del Medioevo: la experiencia jurídica, a pesar de la historicidad de los pueblos, se ponía implacable — la “dirección metodológica es radicalmente nueva con respecto al planteamiento de los glosadores y comentaristas, y afecta a todo el humanismo jurídico. Sin embargo, en esta voluntad de descubrir el rostro auténtico de la experiencia jurídica romana hay que señalar (y subrayar) la presencia como de dos almas, dos actitudes muy fértiles para el desarrollo futuro del derecho moderno: un alma que podríamos definir como racionalista, y otra historicista.”<sup>1446</sup>

Para así decirlo, el estudio de las fuentes jurídicas, desde la sospecha sobre el *Corpus* Justiniano es la labor de los juristas renacentistas. Así que si el derecho romano es un producto histórico, volver a su *ratio scripta* es el paso más correcto, así que el papel de la filosofía como método filológico, la lectura puntillada de los textos clásicos, empieza a fijarse poquito a poco.

Sin embargo, esta filología no es sólo textual, sino que contextual, de acuerdo con las aspiraciones renacentistas, así que la iusfilosofía tiene la labor compartida con el historiador, el político, el religioso, el lingüista, etc.

Sin duda, esta manera de obrar resulta en la comprensión que se extiende hasta los días actuales de que el derecho tal cual estatuto y quehacer es derecho histórico, así que toda comprensión sobre el fenómeno jurídico y los elementos que están insertos en este fenómeno, deben ser investigados a partir del origen histórico en que se formulan y, luego, se conforman.

---

<sup>1445</sup> “Esta difusión y desarrollo del humanismo jurídico italiano en la Europa del Norte pronto empezó a ejercer una influencia profunda sobre el pensamiento jurídico y político. La realización de los humanistas... consistió, paradójicamente, en incrementar el sentido de la distancia histórica entre ellos mismos y los textos antiguos que se habían dedicado a interpretar. En vez de aparecer como «razón escrita», y por tanto, como fuente de derecho inmediatamente aplicable, el Código Justiniano, empezó a parecer, bajo la sostenida mirada filológica de los humanistas, poco más que una “vieja reliquia”, una seria mal reunida y peor transmitida de ordenanzas destinadas a un Imperio muerto ya de larga data, con poca o ninguna aplicabilidad a las condiciones jurídicas y políticas tan diferentes de la Europa moderna. Las implicaciones de este descubrimiento, extraordinariamente perturbador, empezaron a seguirse en dos direcciones totalmente distintas, por un grupo creciente de teóricos jurídicos y políticos en la última parte del siglo XVI, en cada caso con consecuencias importantes para la evolución posterior de pensamiento político moderno.” SKINNER, Quentin: Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento. Trad. J. J. Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 233

<sup>1446</sup> GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 83

A pesar de la aportación, la conformación iuscientífica justiniana, respecto al aspecto crítico mencionado, poseía problemas exegéticos causados por la propia labor de armonización en torno al “derecho común”.

Por evidente, el *Corpus Justiniano* sólo lleva en cuenta los fragmentos del saber científico clásico y según su criterio subjetivo de valoración cultural y política y ficción iusfilosófica y política.

Más aún, la toma del derecho romano no se hace desde su contexto histórico, sino que de un contexto histórico alienígena.<sup>1447</sup> Lo que pasa es que el sentido de lo jurídico sólo se lleva bien si está atrapado a la noción de hombre y humanidad que se hace de acuerdo con el fomento de Orden y bienestar de determinadas aspiraciones, así que si se pone necesaria una ciencia de lo jurídico, que tenga el mínimo de aspectos comunes de modo que se la pueda nombrar “universal”, estos aspectos de autenticidad se pierden.

En concreto, el problema es que se trata de un fondo crítico que lleva en cuenta la historicidad secular moderna, así que la verdad no está en el hilo conductor o consenso en torno a lo jurídico, sino que en su posibilidad de ser aprovechado para la eficacia del concierto digno y beneficioso del hombre ante su humanidad, a pesar de tiempos históricos y espacios terrestres.<sup>1448</sup> En resumen, el derecho no es el ordenamiento jurídico que conlleva universalidad, sino que es el universo de lo jurídico que conlleva la medida de lo universal, porque no se piensa la condición del hombre sin el acuerdo entre Orden y ordenamiento, a pesar de las consecuencias de la reflexión respecto a Dios. -----

---

<sup>1447</sup> “Una de las «traiciones» llevadas a cabo por Justiniano es la de haber utilizado malamente los fragmentos del saber científico clásico, desvirtuándolos con manipulaciones y alterando de esta manera su auténtico mensaje histórico. (...) b) La vocación pansofica ejerce de guía también para el alma historicista del humanismo jurídico. Debemos repetir que la pansofía humanista no es una mezcla confusa de disciplinas diversas, sino el estudio profundo de una disciplina a la luz y con el concurso de otras disciplinas para conseguir una aproximación metodológica más correcta y asegurarse un fundamento indiscutiblemente científico.” GROSSI, Paulo: *Europa y el derecho*. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 83-85

<sup>1448</sup> “(...) **se lo ocurrió a ciertos números de juristas que los métodos empleados por los humanistas en los estudios de derecho romano y feudal podían ser igualmente aplicables a cualquier otro sistema conocido del derecho, de modo que podría llegar a establecerse, a la postre, una teoría científica de la política, basada en una jurisprudencia universal y comparativa.** Ésta llegó a ser una de las grandes ambiciones que movieron a Juan Bodino a escribir sus *Seis libros sobre la república*... En otro efecto, más radical aún, de destronar la autoridad inmediata del derecho romano, consistió en sugerir la necesidad de un nuevo conjunto de fundamentos teóricos para la conducción del debate jurídico y político. Hasta entonces, el concepto del Código Justiniano como «razón escrita», junto con el gran prestigio de que gozaba la filosofía escolástica, habían determinado que los conceptos de recta razón y de derecho natural hubiesen sido utilizados casi universalmente como piedras de toque para el análisis del derecho, la obligación y la Justicia.” [letra negrita añadida] SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento*. Trad. J. J. Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 234

## **II. Listado de los principales contraargumentos del apartado.**

1. La persona como sujeto de derechos y deberes es la fundación del estatuto o ciencia del derecho: la validez de lo jurídico está en el axioma de que ser persona es la condición para ser sujeto de derechos y deberes.

2. La fuente de la ley o su validez no está en la razón, sino que en la condición de la persona como ente digno por naturaleza a causa de su condición simulacro de Dios.

3. En efecto, la eficacia de la ley o el tamaño del universo jurídico está en función de cómo se organiza la persona desde su condición simulacro de Dios, como desde su situación copula mundi. O sea, filosofía del personalismo y filosofía laicista no son invenciones contemporáneas respecto al estatuto y quehacer iusfilosóficos.

4. La Unidad del Hijo, la llamada era del Renacimiento, significa la elaboración de los principios cristocéntricos y trinitarios desde la persona, de modo que todo lo político y lo jurídico ganan posibilidades de fundación y fundamentación, es decir, fundación o origen desde la persona que aporta una naturaleza de lo divino, así que el valor y perspectiva de la esencia del hombre está en la dignidad de la persona.

5. Al mismo tiempo, respecto los principios trinitarios se trata de tornarlos principio cosmopolita, así que la persona, desde ahí, sólo aporta dignidad material o objetiva desde que tenga el mínimo de condiciones que se la permita disfrutar de su dignidad natural, es decir, simulacro de Dios, desde las enseñanzas cristocéntricas.

6. A saber, el hombre renacentista no forja la dignidad del hombre tal cual, sino que reflexiona como la existencia del hombre puede ser justificada desde un sentido de mundo y vida que él mismo sepa dibujar, sin la interferencia directa de Dios y la versión Cristo, a pesar de que ambos estén presentes a través de la persona.

7. Estatuto iusfilosófico entonces se concierta en torno a la dignidad formal de la persona, cuya concertación está en función del Orden de mundo o del político que se la ponga por encima de los otros animales, así que se tiene una valoración de la razón o su aportación intelectual.

8. En fin, la validez o legalidad del derecho está en las fuentes jurídicas, a pesar de la comprensión de un Derecho natural, absoluto o relativo, pues que la validez es el resultado del hombre por el cumplimiento de su designio, o sea, de acuerdo con los principios cristocéntricos o de evolución.

9. Mientras tanto, el quehacer iusfilosófico, a su vez, se concierta en torno a la dignidad material de la persona, cuya concertación está en función del ordenamiento de la vida o de los sentidos del derecho a lo diario. En efecto, la condición intelectual del hombre le sirve como instrumento para el discernimiento en la praxis, así que tiene una valoración de la libertad o su aportación voluntarista, la cual, desarrolla en función del designio y destino copula del mundo terrenal, hace por justificar el universo jurídico desde el entrecruce entre estatuto y quehacer, expreso por la persona. Pero manejado a través de los fines del derecho, o sea, las fuentes jurídicas a través de las cuales en sentido del hombre y su humanidad se encuentran y se revelan de modo universal y eterno.

10. En fin, la eficacia o legitimidad del derecho está en las fuentes jurídicas, a pesar de la comprensión de un Derecho positivo nacional (civil) o internacional (de la gentes), pues que la eficacia es el resultado de la constante proyección del hombre por la conquista de su humanidad, desde lo político, o sea, de acuerdo con los principios trinitarios o cosmopolita.

11. El reto iusfilosófico renacentista se pone en torno a las fuentes jurídicas. Pero no para codificar el sentido de derecho, de modo a reducirlo a lo universal o lo eterno, como compendio de los valores antiguos, ahora, revisados y reformados según los intereses del tiempo en que se aplican. Todo lo contrario. Las fuentes jurídicas son las directrices a través del cual se puede manejar los valores, perspectivas y expectativas de la convivencia y existencia del hombre desde la búsqueda por su humanidad, de modo que se le atrape los caminos para organizar su condición natural divina y su situación moral profana hacia la misión de llevar a



tope su determinación divina, es decir, elaborar su dimensión terrenal y, a través de ella hacerse intermediario de los demás frente a lo divino.

12. En fin, desde una interpretación de la condición del hombre paradoja, si San Agustín se preocupa con la ciudad de Dios desde el hombre a través de su condición natural por lo universal, Tomás de Aquino con la ciudad terrenal desde el hombre a través de la situación terrenal por lo eterno, a los renacentistas se los preocupará el concierto entre ambas, pero a propósito de la persona como hijo, es decir, desde los problemas y dilemas de tomarse en serio a través de los principios cristocéntricos como valor y perspectiva sobre lo natural y lo moral y, al mismo tiempo, desde los principios trinitarios, como expectativa de cumplir el fin copula del mundo, es decir, la dimensión humana como, efectivamente, sinónimo de la apropiación de lo sentido de lo sobrenatural y lo sobrehumano. ■

### **III. ¿Cómo se da filosofía y derecho? A propósito de Dios.**

#### **Estatuto y quehacer iusfilosóficos según los renacentistas.**

##### **1. Introducción:**

##### **lo jurídico y lo político desde «*humanitas versus animalitas*».**

Si el sentido de lo jurídico corresponde a los modos a través del cual lo político se concierta Orden del mundo y ordenamiento de la vida a través de la condición copula mundi del hombre o condición paradójica, a propósito de Dios, todo el esfuerzo iusfilosófico de los renacentistas está en torno al orden de la persona como pragmática y práctica.

El orden pragmático de la persona toca a la dignidad que aporta a causa de su naturaleza divina, la condición imago Dei, como fundación del Orden, del misterio sobre el mundo. Y, al mismo tiempo, el orden práctico de la persona toca al sentido de dignidad que, desde los dones divinos, él se la construye como fundamento de su universo real, o sea, fundamento del ordenamiento, del misterio sobre la vida.

Desde el punto de vista jurídico, la labor renacentista se concentra en torno a la construcción de las fuentes del derecho en vista de la actuación doble de la persona, desde los límites naturales y las posibilidades culturales del hombre en sociedad.

En este sentido, la persona se confunde no con una dignidad prototipo como la augustiana, sino que con una noción de persona cuya condición es elaborar su fundamento desde lo existente, de modo que éste es su objeto primero, más allá de toda finalidad.<sup>1449</sup> Es decir, si la misión del hombre es actuar como copula del mundo, la naturaleza de las cosas sobre el mundo y su vida asumen una política y ordenación a toda costa del esfuerzo y razonamiento humano.

Por consecuencia, lo natural, lo moral, lo sobrenatural y lo sobrehumano, si universales o no, son valores y condiciones propias de la concertación del universo

---

<sup>1449</sup> “Ahora bien, por las razones alegadas antes, quedó claro que la esencia divina no es comprensible para ninguna creatura intelectual, de las cuales nadie duda de que el ángel es el máximo exponente, y que a nosotros no se nos promete otra felicidad que igualarnos con la naturaleza angélica. Pero, si la altura de la divina esencia supera la fuerza purísima de la contemplación angélica ¿cómo puede radicar la felicidad de la naturaleza humana en contemplar la altura de la divina esencia?” ERIÚGENA, Juan Escoto: División de la naturaleza (Peryphyseon). Barcelona: Orbis, 1984. [Libro I, “Segunda objeción”, 447C], p. 53

del hombre frente a los problemas y dilemas de su existencia, pues que la sombra de la existencia o no de Dios se torna secundario, en virtud de que no es ingrediente constituyente de la realidad del hombre.<sup>1450</sup> Por esto que se trata de la concepción de lo humano a propósito de Dios, es decir, la omnipotencia del Creador está en la criatura a través de la persona.<sup>1451</sup> Dicho de otro modo, lo natural y lo moral no más ostentan una relación de conformidad, a condición de que sin esta, el universo de lo humano resultaría imposible.

El interrogante, entonces, es *¿cómo se da filosofía y derecho desde aquí?* A través de la persona. Este es el elemento novedoso sobre la revisión dicha renacentista, sobre las fuentes del derecho. La persona como sujeto de derechos y deberes es la fundación del estatuto o ciencia del derecho: la validez de lo jurídico está en el axioma de que ser persona es la condición para ser sujeto de derechos y deberes.<sup>1452</sup>

---

<sup>1450</sup> “(...) (de concevoir la distinction entre être y non-être) consiste justement à distinguer les réalités qui remplissent l’univers visible (d’une part), et les causes qui les précèdent dans les seins très secrets de la Nature (d’autre part). Tout ce que nous connaissons de ces causes à travers les réalités qu’elles engendrent dans la matière et la forme, dans le temps et le lieu est, en vertu des conventions du langage humain, appelé «être». En revanche, tout ce qui est contenu dans les seins mêmes de la Nature et qui est contenu dans les seins mêmes de la Nature et qui n’apparaît ni dans la forme ou la matière, ni dans le lieu ou le temps, ni dans aucun autre accident est, en vertu de la même convention, appelé «non-être».” JEAUNEAU, Édouard : Quatre thèmes érigéniens. Montréal : L’Institut d’études médiévales Albert-le-Grand, 1978. p. 41

<sup>1451</sup> “(...) la causa de todas las cosas tiene triple subsistencia. Pus, como dijimos, de la esencia de las cosas que son se desprende que existe; del admirable orden de las cosas, que es sabio; y del movimiento, que es vida. En consecuencia, la Causa de todo y Naturaleza creadora es, conoce y vive; fundándose en ello quienes nos transmitieron que en la Esencia es necesario ver al Padre, en la Sabiduría el Hijo y en la Vida al Espíritu Santo. ... Con toda certeza es enteramente imposible definir qué es o cómo es, ya que aquello que absolutamente rechaza la intelección, no puede ser definido de ninguna manera... No se trata, en efecto, de una unidad o una trinidad tales que puedan ser pensadas por un intelecto humano — aun cuando se le conciba purísimo —, ni por uno angélico — aun sin obstáculo alguno. Mejor se trata de algo inefable e incomprensible de lo que algo pueden pensar y afirmar las inclinaciones religiosas de las almas piedosas... que la Bondad divina está constituida en tres substancias de una esencia. Y esto no lo descubre mirada sin una espiritual inteligencia y una investigación racional.” ERIÚGENA, Juan Escoto: División de la naturaleza (Peryphyseon). Barcelona: Orbis, 1984. [ Libro I, “La triple subsistencia de la Causa Única de todo”, 455 D-456B], p. 65

<sup>1452</sup> “(...) el elemento propio y específicamente cristiano de la moral cristiana no ha de buscarse primariamente en la particularidad de valores, virtudes y normas categoriales de los diversos dominios de la vida. Está más bien en la resolución cristiana fundamental del creyente por la que acepta y responde al amor de Dios en Cristo... y asume la responsabilidad de la vida en este mundo... por lo cual llamaremos a esta decisión y actitud fundamentalmente cristiana con el nombre de intencionalidad cristiana. Y hay que subrayar la virtualidad poderosa encerrada en esta «intencionalidad cristiana» que no es una mera consideración piadosa sobreañadida a la norma humana, sino que es una transformación personal capaz de dar un nuevo rumbo a todas las categorías éticas en que se mueve el hombre desde la razón, aunque de hecho muchos cristianos no lo vivan más que implícitamente en la aceptación del modelo de Jesús en su vida. En cualquier caso, la actitud profunda del cristiano no altera la autonomía peculiar del contenido propio de la ética categorial, hasta el punto de que «si abstraemos del elemento decisivo y esencial de la moral cristiana, de la intencionalidad cristiana (como aspecto trascendental), la moral cristiana es fundamental y esencialmente humana en su determinación categorial y en su materialidad... Y esto significa que la veracidad, la honestidad y la fidelidad, si se las considera materialmente, son valores no específicamente cristianos, sino universalmente humanos y que, por

Para quedar claro, a partir del sentido de Orden, entonces, la naturaleza de «ser persona», simulacro de Dios tal cual, hace que el hombre aporte derechos y deberes que solicitan lo jurídico, así que la relación entre lo natural y lo moral como convención, desde lo político, se establece el universo del ser, del alma, donde la medida de dios es lo que se la torna digna por encima de los demás animales, lo que designa una línea de versión intelectualista o *animalitas*.

En una palabra, la regla o medida de actuar humano es la razón.<sup>1453</sup> La fuente de la ley o su validez no está en la razón, sin que en la condición de la persona como ente digno por naturaleza a causa de su condición simulacro de Dios, o sea, lo jurídico sólo asume sentido si su obediencia está en el hecho de la norma viene del hecho de que es de la naturaleza del hombre donada por dios.<sup>1454</sup>

---

tanto, nuestra oposición a la mentira y al adulterio brota, no de nuestra mera condición de cristianos, sino de nuestra condición de hombres, si bien esto no excluye, sino más bien implica, que haya en la moral cristiana un clima irreductiblemente cristiano.” OSUNA, Antonio: Derecho natural y moral cristiana: estudio sobre el pensamiento ético-jurídico de Karl Barth y otros autores reformados. Salamanca: Editorial San Esteban, 1978. p. 194

<sup>1453</sup> **“Se muestra, de nuevo, un cambio característico del significado, del concepto de razón frente a la concepción del siglo XVII.** Para los grandes sistemas metafísicos de este siglo, para Descartes y Malebranche, para Spinoza y Leibniz, la razón es la región de las “verdades eternas”, verdades comunes al espíritu humano y al divino. Lo que conocemos y contemplamos, en virtud de la razón, lo contemplamos inmediatamente “en Dios”: cada acto de la razón nos asegura la participación en la naturaleza divina y nos abre el reino de lo inteligible, de lo suprasensible puro. El siglo XVIII maneja a la razón con un sentido nuevo y más modesto. No es el hombre colectivo de las «ideas innatas», que nos son dadas con anterioridad a toda experiencia y en las que se nos descubre la esencia absoluta de las cosas. La razón, lejos de ser una tal *posesión*, es una forma determinada de *adquisición*. No es la tesorería del espíritu en la que se guarda la verdad como moneda acuñada, sino más bien la fuerza espiritual que nos conduce al descubrimiento de la verdad y a su determinación y garantía. Este acto de garantizar es el núcleo y supuesto imprescindible de toda verdadera seguridad. Todo el siglo XVIII concibe la razón en este sentido. No la toma como un *contenido* firme de conocimientos, de principios, de verdades, sino **más bien como una *energía*, una fuerza que no puede comprenderse plenamente más que en su *ejercicio* y en su *acción*.** Lo que ella es y puede, no cabe apreciarlo integralmente en sus resultados, sino tan sólo en su *función*. Y su función más importante consiste en la fuerza de juntar y separar. Separa lo puramente fáctico, lo sencillamente dado, lo creído por testimonios de la revelación y la autoridad; no descansa hasta que no lo resuelve en sus componentes simples y en los *motivos* últimos del creer y «tener por verdadero». Pero después de este trabajo de resolución comienza el de reconstrucción. La razón no puede descansar en los *disjecta membra*; le es menester construir con ellos una nueva estructura, un todo verdadero. Pero al *crear* ella misma este todo, al acomodar las partes de un todo según una regla que ellas misma dispone, se le hace completamente transparente la estructura del edificio que surge así. Comprende esta estructura porque es capaz de reconstruirla, de copiarla en la totalidad y en secuencia ordenada de cada uno de sus momentos. **Este *movimiento espiritual* doble es el que caracteriza por completo el concepto de razón, no como concepto de un ser, sino de un *hacer*.** Tal convencimiento abre brecha en los más dispersos campos de la cultura del siglo XVIII. La famosa sentencia de Lessing de que hay que buscar la fuerza radical de la razón no en la posesión de la verdad, sino en su conquista, encuentra por doquier su paralelo en la historia espiritual del siglo XVIII.” [letra negrita añadida] CASSIRER, Ernest: Filosofía de la ilustración. Trad. Eugenio Imaz. México: Fondo de la Cultura Económica, 1993. p. 28-29

<sup>1454</sup> “Respecto el hombre, se entiende que la potencia principal es la razón, de la que dimana el conocimiento verdadero. «Sólo la razón es capaz de proporcionarnos un verdadero saber — escribe Galán exponiendo el intelectualismo antropológico — mientras que la inmisión de las demás facultades del alma en el conocimiento no puede significar otra cosa que un motivo de perturbación. La razón es, además, para el intelectualismo antropológico, la verdadera potencia rectora de la vida, a la que quedan subordinadas la voluntad y el

Por consecuencia, el discernimiento de la persona como sujeto de derechos y deberes se hace a través de conductas, hechos y actos cuya pretensión de «dar, hacer y no hacer», lo que conlleva efectos antes los demás de orden político, bajo lo moral y lo jurídico. Si la persona compagina su existencia desde la razón doble, por supuesto, que actúa a través de elecciones y acciones peculiares, las cuales se concretan a la proporción que ella sopesa las condiciones de su entorno sobre la situación existencial, o sea, lo que pueda concretar o impedir sus deseos y necesidades, además de la incompatibilidad de pretensiones con el prójimo.

Dicho de otro modo, toda persona debe constituirse a través de su propia personalidad o la construcción de su espacio de supervivencia que se le aparezca materialmente y espiritualmente bueno, es decir, digno lo suficiente de modo que se lo tenga compatible con su condición natural de la persona: se trata de la concertación del universo cultural o moral que, aquí, se llama antrópico.

Desde luego, conquistar personalidad se refiere a ejercer con discernimiento y franco entendimiento, todas las elecciones y los actos que se la traiga beneficios o maleficios: ejercer libertad, pero desde una verdad ordenada. Desde aquí, el principal fundamento respecto el sentido de lo jurídico se establece: distintamente de los demás animales, la persona es digna porque aporta inteligencia, pero se trata de una inteligencia que edifica universos de modo doble.

Desde la dimensión subjetiva o teórica, es decir, la persona sobre sí mismo y, al mismo tiempo, desde la dimensión objetiva, la cual dice de la persona que ejerce poderes y facultades ante cosas reales y abstractas.

En el mismo orden de ideas, entre ambas se entabla la dimensión relacional, a través de la cual se fijan «principios, reglas y normas» para que toda la condición de actuación, teórica (pragmática) y práctica (*praxis*) de cada persona no sea factor de óbice para la misma condición de otra persona, es decir, el hecho de que todas las personas tengan garantizadas las condiciones de ejercicio de su naturaleza imago Dei se las torna no sólo libres, pero que dignas, es decir, obligadas a la disposición natural de crear cultura y, luego, ser medio del mundo.

---

sentimiento, y, consecuentemente, toda acción y toda conducta humana». De ahí la afirmación de que la actuación propiamente humana consiste en obrar según la recta razón, pues son los dictados de la razón los que constituyen el camino recto, por ser ella la potencia reguladora. **La regla o medida del actuar humano es la razón.** Asimismo la razón es la potencia imperante: el acto de imperio es, ante todo, un acto de razón. Por eso la ley es, primariamente, un acto de esa potencia; y de ahí que la ley deba ser racional, estar transida de racionalidad; la arbitrariedad corrompe la ley, que deja de ser imperativa, porque el nudo querer del legislador por sí solo no la constituye como tal, si no va acompañada de racionalidad." [letra negrita añadida] HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 176-177

En líneas generales, la cultura se fundamenta desde que se tenga «garantizado el ser persona existentemente digno, a pesar de la condiciones materiales», así que los fines mediatos e inmediatos de lo jurídico, desde la dimensión objetiva se involucran en el universo del deber ser, del cuerpo, la regla del hombre es lo se lo torna cada persona digna en confrontación con sus pares, así que la toma es voluntarista o humanitas). A partir de ahí, la regla o medida de actuar humano, si es desde la razón, es efectiva desde que se armonice con lo universal, es decir, el derecho justifica su efectividad en el hecho de que la validez de la ley es practicada según la libertad del hombre bajo los principios cristocéntricos y trinitarios como valor y perspectiva.

En definitiva, la validez y la efectividad del sentido de lo jurídico, en términos de altura y tamaño de ordenamiento jurídico se tornan, pues, realidad de construcción ontológica. La síntesis ontológica de todo esto es la persona de Cristo como valor respecto el sujeto (fin desde lo natural) y perspectiva respecto el sujeto que es persona (medio desde lo moral).

Para abreviar, el estatuto y quehacer iusfilosóficos se clavan a la universalidad de los valores practicados por Cristo y, luego, encarnados en verbo del hombre. No hay filosofía teórica y filosofía práctica, sino que una relación establecida trinitaria (“padre, hijo y espíritu santo”), a través del cual el hombre busca a Cristo, bajo el traspaso de normas jurídicas y civis armonizadas a la instancia de la recta razón.<sup>1455</sup>

En grado sumo, el sentido del derecho se establece desde la pugna entre la condición de la persona respecto su dignidad natural, — desde su rasgo humanitas o intelectualista —, y la situación de esta respecto su dignidad moral, desde su

---

<sup>1455</sup> Así que la solución de continuidad entre el proyecto de hombre renacentista y el proyecto de hombre ilustrado o, en términos más, comunes, continuidad entre Renacimiento y Modernidad, tiene como confluencia la elaboración de «persona», porque es desde el Renacimiento que el hombre logra alcanzar su impresión de individualidad, una madurez que le conllevaría a la teoría antropológica del sujeto y las vicisitudes de la vida que ha impreso la Modernidad y ha comprometido los contemporáneos a continuar, bajo crítica, por obvio. La libertad no es un asiento bajo lo cual el hombre se diferencia de todos los demás, puesto que, cuando la ejerce si se distingue según determinado evento, y esencialmente conformado «hombre y humanidad», se refuerza ser «ético y moral» idéntico a todos los demás, porque a hondo se lo plantea la «natural» universal, validez o por su «artificial» libre arbitrio hacia posicionarse «sujeto del mundo moral y físico». La libertad no es un fundante de la asertiva del hombre, «animal racional», sino que es un derivado de eso hecho. La libertad es algo ya encarnado en el sentido de hombre desde la versión que se ha confeccionado del universo humano como universo cristiano: la ética cristiana se convierte en ética liberal. Ética que resulta en el desarrollo del derecho a la libertad de conciencia. La cual es la base todo derecho contemporáneo positivado y, por claro, del derecho «kelseneano», fundado, a su vez, en el «ingenio kantiano». La libertad contemporánea es «liberalismo», cuya búsqueda es la realización del sujeto como «medio», como «mediación» de «sí propio» como «hombre paradoja tradicional» que es, pues que la «persona» es la encarnación de Cristo.

rasgo *animalita* o voluntarista, si la condición del hombre es paradoja, conforme la tesis que en este trabajo se lleva a cabo. El sentido de lo jurídico, por lo tanto, está en la paradoja “humanista *versus animalitas*”, la cual se pone Orden desde el principio cristocéntrico o de evolución que es la regla o límite de lo jurídico a través del estatuto y, luego, ordenamiento a partir del principio trinitario o cosmopolita que, a su parte, es la medida de la ley.

En esta instancia, el principal hecho es que el estatuto jurídico toma su origen en lo natural, por lo tanto, en torno a la noción de hombre y de naturaleza humana, en cuanto que, el quehacer jurídico, desde ahí, se fundamenta en torno a lo moral, es decir, el objeto de la aplicación de la ley debe aportar eficacia en torno a la búsqueda por el sentido de humanidad.

En efecto, si la perspectiva “humanista *versus animalitas*” discursa sobre la relación entre regla de Derecho y medida de ley, el sentido de lo natural y de lo convencional como discursos que se comunican, por obvio se establece tanto sobre el origen (estatuto) de lo natural, lo cual es, desde *humanitas*, el juego entre ley natural y ley moral que se liberta a través de la recta razón del hombre, así que la parte lógica-deductiva de la razón es innata a la propia conformación de la mente humana.

De ese modo, ante los problemas y dilemas morales, el hombre revela lo que es mejor respecto a sí mismo y, luego, respecto a Dios, a la vez que interactúa en lo universal, a través de la razón. Consecuentemente, la ley positiva se origina de la ley natural, donde su concordia absoluta es lo eterno, desde la ley humana como ciencia y jurisprudencia — el sentido de estatuto se establece desde el intelecto sobresaliente a la voluntad, de modo que el origen (estatuto) y justificación (quehacer) de lo jurídico se ponen desde planos ontológicos interdependientes, pero por necesidad.

De otra parte, desde *animalitas*, el juego entre ley natural y ley moral se liberta a través de la condición natural del hombre que es condición de su naturaleza, igual al de otros animales, pero que sólo se perfecciona a condición de su propia voluntad bien conducida. De modo que la existencia ya es la revelación de la ley natural, pero hace falta que, para tornarse superior a los demás animales, se la ponga en práctica, es decir, se la organice en torno a los designios y destinos que su propia naturaleza se le ofrece como principio de existencia (*praxis*).<sup>1456</sup>

---

<sup>1456</sup> El sentido de Derecho natural, entonces, se preforma tanto a través de lo natural como de lo moral. En verdad, para la propedéutica del hombre paradoja toda conformación de lo jurídico es pugna entre lo natural y lo

Por supuesto, la ley positiva se origina de la ley humana (voluntad sobresaliente), como ciencia y jurisprudencia, lo que ya revela la participación en lo universal, y, también, luego de lo eterno, a pesar de la concordia entre ley civil y la dicha ley humana.<sup>1457</sup> El origen (estatuto) y justificación (quehacer) de lo jurídico están en planos ontológicos distintos. Si se los torna interdependientes es por casualidad del hombre ante su voluntad y no en vista de Dios.

En consecuencia, sobre los fundamentos de lo natural, éstos se conciertan y se desconciertan a través de la paradoja «*humanitas* y *animalitas*», donde el sentido de lo natural, si oriundo de la naturaleza o de lo moral, puede revelar tanto lo sobrenatural (*tertulia* sobre el origen del Derecho Natural, si divino o no) como lo sobrehumano (*tertulia* sobre la justificación del dicho Derecho Natural, si humano o no).

De todas formas, considerándose que todo el engranaje de construcción del universo copula mundi se pone fundado desde la condición de la razón doble, tanto pensamiento pragmático teórico como pensamiento práctico desde la *praxis*, de único golpe, no se pueden aislar de los elementos respecto lo dicho divino y lo dicho profano, aunque lo humano se los intente discriminar, con el objeto de elegir las verdades a través de las cuales la ciencia, sobre todo de lo jurídico, se hará

---

moral. De modo general, el Derecho natural desde lo natural, suele llamarse Derecho de naturaleza y, luego, el Derecho natural desde lo moral, suele llamarse Derecho de gentes. El primero posee rasgo intelectualista o *humanitas*, así que lo segundo, el rasgo *animalitas* o voluntarista. "Derecho natural es el que la naturaleza enseñó a todos los animales; pues este Derecho no es propio del género humano, sino que es común a todos los animales que nacen en la tierra o en el mar, y también a las aves. De aquí procede la unión del macho y de la hembra, a la que nosotros llamamos matrimonio; de aquí la procreación de los hijos, de aquí la educación; pues, vemos que también los demás animales, incluso las fieras, se gobiernan por el conocimiento de este Derecho. Derecho de gentes es el que usan los pueblos humanos, el cual fácilmente puede comprenderse que se distingue del natural en que éste es común a todos los animales y aquél sólo a los hombres entre sí. Derecho civil es el que ni se aparta en todo del natural o de gentes, ni en todo se conforma con él, y así, cuando añadimos o quitamos algo al Derecho común, hacemos el Derecho propio, esto es, el civil." GARCÍA GALLO, Alfonso: Manual de historia de derecho español. Antología de fuentes del antiguo derecho. Vol. II. Madrid: AGESA, 1984. [*Digesto*, I, I, 1, Ulpiano], p. 16-17

<sup>1457</sup> "Es derecho natural aquel que la naturaleza enseñó a todos los animales, pues este derecho no es propio del género humano, sino común a todos los animales de la tierra y del mar, también es común a las aves... Es derecho de gentes aquel que usan todos los pueblos humanos. El cual puede entenderse fácilmente que se distingue del natural porque el natural es común a todos los animales y el de gentes únicamente a los hombres entre sí. (...) Por derecho natural todos nacían libres y era desconocida la manumisión, al no conocerse la esclavitud. Pero a la vez que apareció la esclavitud por el derecho de gentes, siguió el beneficio de la manumisión. (...) La palabra "derecho" se emplea en varias acepciones: una, cuando se llama derecho a lo que siempre es justo y bueno, como es el derecho natural. Mas las leyes naturales que por igual se observan en todos los pueblos, establecidas por cierta Providencia Divina, permanecen siempre firmes e inmutables, pero las que una ciudad constituye para sí, suelen mudar a menudo, o por el consentimiento tácito del pueblo o por una ley dada posteriormente." HERNÁNDEZ-TEJERO JORGE, Francisco: Textos jurídicos latinos. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho, Universidad Complutense de Madrid, 1989. [*Digesto* I, I, 1; I, I, 5; I, I, 11], p. 18



discurso deductivo, sea el discurso silogístico lógico (*doxa*) (ciencia, estatuto) o el discurso modal sobre las probabilidades (*endoxa*).

En consecuencia, se pone una tercera posibilidad de construcción de lo natural ante lo moral como lo humano, bajo el objeto de sostener lo eterno como sentido de orden (mundo) y ordenamiento (vida). A modo de ejemplo, el origen y la fundamentación de lo natural se da a través de la persona, pero una persona colectiva y pública, concreta o abstracta. En síntesis, el Estado: este se reverbera, entonces, el Padre: el sentido del encuentro absoluto entre el espíritu santo y secular.

Para aclarar, aunque se lo adelante, la dicha iusfilosofía moderna se concentra en sistematizar el Padre, el espíritu absoluto de lo humano, lo que no resume, por supuesto, el hombre en torno a su humanidad, desde la política y de lo jurídico, sin embargo se le dé cauces, Orden y ordenamiento sobre lo humano.

Por ende, de entre las muchas justificaciones del Padre como Orden y ordenamiento de hombre ante su humanidad, se puede mencionar la construcción sobre lo político de Thomas Moro y de Nicolás Maquiavelo.

Sobre lo primero, elabora la idea de lo político desde lo natural conforme la naturaleza, a partir de la preeminencia del *animalista*, de acuerdo con la pragmática (naturaleza, voluntad).<sup>1458</sup> La condición del hombre como persona desde su naturaleza divina es lo suficiente para arreglar el Orden y ordenamiento, así que el Derecho natural como concierto racional es lo que determina el sentido de lo jurídico o de lo universal.

---

<sup>1458</sup> Corriente es el pensamiento historicista que aporta que Moro es el responsable por las bases del análisis sociológico, en cuanto Maquiavelo, de la ciencia política, a medida que, además del principio evolucionista y cosmopolita, se suele interpretar a cada uno de ellos, desde la confrontación entre de uno al otro. "Las utopías sociales no pueden aquí quedar limitadas a su floración, es decir, a su floración inmediatamente pre-marxista en el siglo XIX, sino que tienen una larga e importante historia ante sí. Platón, el estoicismo, San Agustín trazaron Estados ideales: Tomás Moro, Campanella y Bacon escribieron su *Utopía*, su *Civitas Solis*, su *Nova Atlantis* con toda una serie de reminiscencias del derecho natural. El estoicismo por su parte, tranzó su Derecho natural en estrecho contacto con su utopía del Estado universal... Pero también el derecho natural clásico en sentido propio, el de los siglos XVII y XVIII, se halla unido por un denominador común con las utopías sociales: por la misma especie de *proyección reparadora*. Y ello también en sentido negativo: aquí como allí se ignoran las perturbaciones procedentes de la experiencia, es decir, de las "malas condiciones dadas", y se trata, partiendo de la "naturaleza del hombre" y a su servicio de llevar a cabo una construcción mejor que la hasta ahora lograda. Pero también en sentido positivo: aquí como allí el *Corpus politicum* es construido partiendo de un concepto final. La utopía social de Tomás Moro se basa en la idea iusnaturalista de la libertad natural del individuo, de igual manera que en el derecho natural de Grocio se halla en el fondo un liberalismo utópico, la satisfacción de los intereses individuales. Y del mismo modo existen conexiones entre la utopía radical del orden de Campanella y el sistema iusnaturalista de un absolutismo radical de Hobbes." BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 210

Como ejemplo, vale traer a la colación el propio pasaje de “La Utopía”, donde se pone claro estos comentarios, es decir, el sentido de lo jurídico está en la virtud, desde la persona que se concierta a través de su naturaleza y recta razón.<sup>1459</sup> “Pues ellos definen que la virtud es la vida ordenada de acuerdo con la naturaleza y que nosotros estamos orientados a esto por Dios... Y que sigue el curso de la naturaleza quien al querer y rehusar cosas es gobernado por la razón... Por añadidura la razón es principalmente y en primer lugar la que enciende en los hombres el amor y veneración de la Divina Majestad... a cuya bondad se debe que existamos y que tengamos la posibilidad de conseguir la felicidad. Y en segundo lugar nos incita y apremia a llevar una vida fuera de cuidado o con alegría y contento y además nos mueva a ayudar y promocionar a todos los demás respecto a la solidaridad natural para obtener y disfrutar lo mismo. (...) Y definen la virtud como la vida ordenada de acuerdo con las prescripciones de la naturaleza. (...) todas nuestras acciones y entre ellas las mismas virtudes se orientan al final al placer como a su fin y felicidad... Por placer entienden todo movimiento y estado del cuerpo o del espíritu en el cual el hombre encuentra deleite por naturaleza.”<sup>1460</sup>

Dicho de otro modo, no hace falta construir lo universal y la posibilidad de lo eterno. Ambos ya están inscritos en el hombre de modo que se le conlleva hacia la humanidad, cuyos límites y posibilidades ya presentan suficiente adecuación, a la vez que el hombre sólo actúa en función de ellos, como su designio y destino existencial.

---

<sup>1459</sup> “Naturaleza, razón, virtud: con estos términos Tomás Moro caracterizaba la filosofía que gobernaba la vida de los utopianos. La virtud para ellos se definía así: vivir según la naturaleza; Dios no ha dado al hombre otro destino. Escuchar la voz de la naturaleza es obedecer a la razón en sus gustos y sus repugnancias. Pues la razón aconseja hacer el bien, es decir, procurar place a nuestros semejantes y a nosotros mismos. Moro restringe pronto las posibilidades de interpretación de esta tesis indicando que existen falsos placeres (el gusto por el oro, por ejemplo). Pero la existencia de esas desviaciones no deben hacer olvidar lo esencial: “el juicio de un ser humano al que la enfermedad o hábitos viciosos han podido alterar no podría modificar la naturaleza de lo que sea, y en particular del placer. Los verdaderos placeres conciernen al alma (inteligencia y gozo de comprender, recuerdo de una vida bien vivida, esperanza de felicidad por venir) tanto como el bien del cuerpo (la salud, pero también placeres del instante como el que proporciona el alimento).” La buena organización del reino permite a cada uno tener los verdaderos placeres materiales; en cuanto a los intelectuales, algunos conciernen aparentemente también a la vida social, a la que favorecen la Justicia y la instrucción. Por otra parte, cada uno dispone de suficiente tiempo libre para cultivarse, precisamente porque todo el mundo participa de un trabajo bien organizado. Es preciso recordar cómo se establece la conexión: “Las instituciones de la República tienen esencialmente a liberar todos los ciudadanos de servidumbres naturales, en la medida en que lo permitan las necesidades de la comunidad, y a favorecer la libertad y el cultivo del espíritu. En eso, según los utopianos, consiste la felicidad de la existencia.” MOREAU, P.F: La utopía. Derecho natural y novela de Estado. Trad. I. Cuña de Silberstein. Buenos Aires: Hachette, 1986. p. 87-88

<sup>1460</sup> MORE, Thomas: La utopía. Trad. Joaquim Mallafrè Gavaldà. Barcelona: Orbis, 1984. [Libro segundo de LA RELACIÓN DE RAFAEL HYTHLODAY, “d: De las ciencias, las artes y las ocupaciones”] p. 149-151

Respecto a las aportaciones de Nicolás Maquiavelo, la idea de lo político es también desde lo racional, pero a la condición de la recta razón acoplada a las exigencias de la *praxis* (natural, libertad). La naturaleza del hombre no se le da el destino y el fin sobre su existencia, así que hace falta elaborarlos y, luego, de acuerdo con el uso de la razón conformada a la utilidad de convivencia entre los hombres.

En otras palabras, el Derecho natural se toma desde una conformación menos intelectualista y, luego, más voluntarista, es decir, el modelo de lo político, incluso lo jurídico, debe partir de las semejanzas entre tipos humanos en torno a los hechos históricos, los cuales demuestran las medidas y reglas necesarias para la formación de los juicios en torno a lo jurídico.<sup>1461</sup>

Desde entonces, conforme Tomás Hobbes, Nicolás Maquiavelo sigue el proverbio respecto al hecho de que si “los hombres son siempre malos, si no son buenos por necesidad”.<sup>1462</sup> Resumiendo, el planteamiento es por lo político como arte política desde una racionalidad deductiva que se concreta a través de principios metodológicos, los cuales valen para todo espacio y tiempo, lo resulta la elaboración de lo universal como tarea del hombre desde la concertación entre lo natural y lo moral frente a los problemas y dilemas de lo existente.<sup>1463</sup>

---

<sup>1461</sup> Sobre la formación de hechos históricos como patrón científico y luego, universal, a continuación. “las disputas civiles entre ciudadanos, o en las enfermedades, se recurre siempre a los remedios que los antiguos juzgaron convenientes y ordenaron; porque las leyes civiles no son otra cosa que sentencias dadas por los antiguos jurisconsultos, las cuales, recogidas en códigos, enseñan a juzgar a nuestros jurisconsultos actuales. Ni tampoco la medicina es otra cosa sino las experiencias hechas por los antiguos médicos, sobre las que fundan los actuales sus juicios. Sin embargo, cuando se trata de ordenar la república, de mantener el estado, gobernar el reino, organizar el ejército y llevar a cabo la guerra, juzgar a los súbditos o acrecentar el imperio, no se encuentra príncipe ni república que recurra a los ejemplos de los antiguos. Esto procede, en mi opinión, no tanto de la debilidad a que ha conducido al mundo la presente religión, o del mal que el ocio y la ambición han causado en muchas provincias y ciudades cristianas, como de no tener verdadero conocimiento de la historia, y de no extraer, al leerla, su sentido, ni gozar del sabor que encierra... (...) todos los que han meditado sobre la vida política y los ejemplos de que está llena la historia, es necesario que quien dispone una república y ordena sus leyes presuponga que todos los hombres son malos, y que pondrán en práctica sus perversas ideas siempre que se les presente la ocasión de hacerlo libremente... todas las ciudades y todos los pueblos tienen los mismos deseos y los mismos humores, y así ha sido siempre. De modo que, a quien examina diligentemente las cosas pasadas, le es fácil prever las futuras en cualquier república, y aplicar los remedios empleados por los antiguos, o, si no encuentran ninguno usado por ellos, pensar unos nuevos teniendo en cuenta la similitud de las circunstancias. Pero como estas consideraciones son olvidadas o mal entendidas por los lectores, o, aunque entendidas, no son conocidas por los que gobiernan, se siguen siempre los mismos desórdenes en todas las épocas.” MAQUIAVELO, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Trad. Ana Martínez Arancón. Madrid: Alianza, 1987. p. 26; 37; 127

<sup>1462</sup> MAQUIAVELO, Nicolás: *El príncipe*. Trad. Ángeles Cardona. Barcelona: Ediciones Orbis, 1983. [XXIII, “De que modo se debe huir de los aduladores, 4], p.115

<sup>1463</sup> “Mi intención es escribir una cosa útil para quien la comprende, me ha parecido más conveniente seguir la verdad real de la materia, que los desvaríos de la imaginación en lo concerniente a ella. Muchos han imaginado Repúblicas y Principados que nunca vieron ni existieron en realidad.” MAQUIAVELO, Nicolás: *El príncipe*. Trad.

Por lo dicho, así es porque el hombre medio es un ser malagradecido, voluble, hipócrita, cobarde y codicioso.<sup>1464</sup> En consecuencia, hace falta elaborar un concepto de «virtù» o de lo universal para que se pueda permitir el mínimo de convivio y producción ordenada de los hombres.<sup>1465</sup>

A grado sumo, lo más relevante es juzgar con la naturaleza de los hombres, así que la apariencia de virtudes suele ser más provechosa que de hecho poseerlas. Si la «Naturaleza» humana es lo que funda la política, el hecho de que esta no se coadune acomodar bajo el sentido de lo eterno, impone, luego, coordinar el sentido de Orden y ordenamiento desde la razón empleada según «lo existente».

No obstante, acuerdo con principios racionales que sean suficientes para sacar el sentido y el carácter de la naturaleza de los hombres a lo largo de la historia — la «*praxis*» se rinde a la «*tecno*».

En el fondo, si el derecho, en este contexto, es lo que sirve para hacer valer la «fuerza» desde el manto legal, la relación «filosofía» y «derecho» se establece desde la «virtù», es decir, el resumen de la finalidad del pensamiento maquiavélico.

De acuerdo con esto, Leo Strauss interpreta que el concepto de «virtù» es sinónimo de «*tecné* o *poiesis*», así que aparte de ser «*praxis*», no se afina conforme la idea de «perfección humana», sino que es sólo un método que permite

---

Ángeles Cardona. Barcelona: Ediciones Orbis, 1983. [Capítulo XV, «De las cosas por las que los hombres, y especialmente los príncipes, son alabados o censurados»] p. 76

<sup>1464</sup> «Porque los hombres en general se puede decir esto: que son ingratos, volubles, simuladores y disimulados, que huyen de los peligros y están ansiosos de ganancias; mientras les haces bien, como dije más arriba, te son enteramente adictos, te ofrecen su sangre, su caudal, su vida y sus hijos, cuando la necesidad está cerca; pero cuando la necesidad desaparece, se rebelan.» MAQUIAVELO, Nicolás: *El príncipe*. Trad. Ángeles Cardona. Barcelona: Ediciones Orbis, 1983. [Capítulo XVII, «De la crueldad y de la clemencia, y si vale más ser amado que ser temido, 2], p. 82

<sup>1465</sup> «(...) hay dos maneras de combatir: una con las leyes, y otra con la fuerza; la primera es propia del hombre, la segunda lo es de los animales; pero, como muchas veces la primera no basta, conviene recurrir a la segunda. Por tanto, a un príncipe le es necesario saber hacer buen uso de una y otra... un príncipe en la necesidad de saber obrar competentemente según la naturaleza de los animales, debe entre ellos imitar a la zorra y al león a un tiempo; porque el león no se defiende de las trampas, y la zorra no se defiende de los lobos. Es necesario, pues, ser zorra para conocer las trampas, y león para destrozar a los lobos. Los que sólo toman por modelo el león no entienden sus intereses... es necesario saber encubrir bien este natural, y tener gran habilidad para fingir y disimular... cómo hacer caer a los hombres con semejante estratagema. No es necesario, pues, que un príncipe posea de hecho todas las cualidades mencionadas, pero es muy necesario que parezca poseerlas. Incluso me atreveré a decir que si las posee y las observa siempre, serán perjudiciales, y, si parece poseerlas, le serán útiles; puedes parecer manso, fiel, humano, leal, religioso y serlo; pero es preciso retener tu alma en tanto acuerdo con tu espíritu que, en caso necesario, sepas variar de un modo contrario. Y hay que comprender bien que un príncipe, y especialmente un príncipe nuevo, no puede observar todas aquellas cosas por las cuales los hombres son considerados buenos, ya que a menudo se ve obligado, para conservar el Estado, a obrar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión.» MAQUIAVELO, Nicolás: *El príncipe*. Trad. Ángeles Cardona. Barcelona: Ediciones Orbis, 1983. [Capítulo XVIII, «De qué modo los príncipes deben guardar la fe dada», 2-4], p. 85-87

la mejor elección de medios en vista de los fines que se anhela o necesita como prioritarios. Desde ahí la base ética de la política se torna menos importante, hasta el punto de quedarse desvalorizada, tal cual el sentido del «derecho» desde una fuente universal o eterna.<sup>1466</sup>

En sustancia, el sentido de la «virtù» emplea el derecho como un medio de conservación del Estado, así que si más cerca del «iuspositivismo» o del «iusnaturalismo» es proposición de mera tertulia. En el reino práctico, lo que es valorado es que el «justo» sólo hace sentido, si es interrogado, si se puede «conservar» el mínimo de organización política que se garantice el mínimo de «vida, propiedad y libertad» tal cual.

Para aclarar, la fundación y fundamentación del derecho — estatuto iusfilosófico y la naturaleza del hombre; y, su ciencia o saber jurídico, el quehacer iusfilosófico — están de acuerdo con la racionalidad de la naturaleza del hombre ante su humanidad en acción que es un el orden.<sup>1467</sup>

Entonces, hace falta que, desde ahí, el sentido del derecho se lo tenga cómo se le emplea a la condición de las peticiones y las necesidades que se concretan. Desde ahí, se objetiva el contacto o la acción a propósito de la naturaleza del hombre, así que “el hombre mismo, no como objeto del saber práctico, sino como organismo práctico” produce el Saber cómo un momento de su *praxis*.<sup>1468</sup>

Por consecuencia, si la fundamentación del derecho es la virtù, se trata de una clase de «virtù» donde «lo justo» se vuelve «secundario», pero no lo suficiente para esvaciarse la idea del derecho o tenerla sin sentido, como suele decir algunos

---

<sup>1466</sup> Véase: STRAUSS, Leo: Meditación sobre Maquiavelo. Trad. Carmela Gutiérrez de Gamba. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1964. 434 p. Y, aún, MEINECKE, Friedrich: La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1980. 465 p.

<sup>1467</sup> “Una simple ojeada a los escritos de Maquiavelo evidencia que el vocablo “orden” es, a todas luces, el más usado y más variamente manejado a lo largo de toda la obra... la significación de dicho vocablo está quizás el secreto de su pensamiento... Un “orden”, es ante todo, en acepción genérica, lo que podríamos llamar un sistema de formas de vida considerado en bloque... Una realidad en “orden” tiene “forma”. Su forma es «precisamente» la forma del “orden”... Pero todavía hay en Maquiavelo una tercera acepción genérica. Orden significa “unidad”: una realidad es ordenada, está en orden, cuando constituye una unidad... Estas tres acepciones fundamentales del vocablo permiten comprender el alcance que el concepto del orden tiene cuando es usado por Maquiavelo para calificar globalmente un modo concreto de convivencia humana como totalidad ... Orden significa entonces el modo entero de estar en forma y en unidad que condiciona un sistema de formas de vida, procedimientos, maneras de pensar y de obrar... el problema de la sabiduría maquiavélica: sujetar el movimiento humano colectivo a un orden, hacen de la materia humana colectiva una figura perfecta y terminada, mantenerla en equilibrio estable, en forma y unidad, enderezarla por cauce racional de modo que su curso sea previsible y calculable. Esa figura perfecta de “Estado”, *lo stato*. Sera el contrapunto de la “moltitudine inordinata.” CONDE, Fernández: El saber político en Maquiavelo. Revista de Occidente, Madrid, 1976, p. 91-95

<sup>1468</sup> SARTRE, Jean-Paul: Crítica de la razón dialéctica: precedida de cuestiones de método. Libro II. 2 ed. Trad. Manuel Lamana. Buenos Aires: Losada, 1970. p. 125

autores, en especial Ballesteros — “el derecho por tanto queda en la obra de Maquiavelo reducido a puro medio al servicio de la conservación del poder, perdiendo toda consistencia y toda estructuras propias. Tal pérdida del sentido del derecho se debe en definitiva al primado del éxito sobre la Justicia, ya que como él mismo afirma: «Dedíquese el príncipe a superar siempre las dificultades y a conservar su Estado. Si sale con éxito, se tendrán por honrosos siempre sus medios, alabándoles en todas partes».”<sup>1469</sup>

Esto demuestra, a través de Tomás Moro y Nicolás Maquiavelo, que el sentido de lo jurídico se pone en el concierto de las fuentes jurídicas. Es decir, los conciertos de lo natural y de lo moral ante lo jurídico, más allá de la conformación estatal que apunta los límites y posibilidades del derecho.

En efecto, el origen del sentido de Estado es sólo más una forma de expresión que, a pesar de sus logros, no merece leer todo que se la antecedió y tampoco se la sucedió como historia absolutamente de único sentido, sobre todo desde lo jurídico como su invención de derecho, es decir, el marco cero de ordenamiento jurídico.

Como remate, derecho de gentes puede ser tanto derecho positivo como natural. Relación que, a su turno, también vale para el derecho civil y, luego, para el propio Derecho Natural, lo cual, a su vez, puede ser de contenido y estructura extremadamente convencional y positiva.

De seguro, el misterio del mundo y el misterio de la vida suelen ser el concierto oriundo de este juego lo natural y lo moral hacia lo sobrenatural y lo sobrehumano. O, ya partiéndose de ambos, pues que la razón doble como regla y medida aporta la fundación de Dios y fundamentación de Cristo revelada en el hombre, así que no hace falta apelar para el sentido de mundo y de la vida, sino que dimensionar y, — bajo dibujo práctico —, las reglas y medidas del misterio del mundo y de la vida, o sea, el hombre y su humanidad, a pesar de la nada como causa primera y última, debe petitionar a sí mismo a través de sus propias manos y a propósito de los designios y destinos de Dios.

Por lo tanto, la nada surte formas de expresiones diversas en torno a lo jurídico, así que el sentido de derecho, como expresión de la condición del hombre trinitaria y cristocéntrica, al menos en términos de configuración del universo jurídico, — el conocido ordenamiento jurídico —, es fruto de consentimiento, positivo o negativo,

---

<sup>1469</sup> BALLESTEROS, Jesús: Sobre el sentido del derecho: Introducción a la filosofía jurídica. Madrid: Tecnos, 1984. p. 31

respecto lo político. Lo político no como política de ordenación de vida, libertad y propiedad, de modo necesario, sino que lo político como expresión de la dimensión cuerpo y alma del humano.

En fin, el sentido de derecho, en todos los tiempos, es el reino de la metafísica como estatuto y, por supuesto, ontología como quehacer. Lo que se nombra, indebidamente, el resumen de lo jurídico a través del ordenamiento jurídico, como el dicho moderno, es sólo una expresión metodológica deductiva en torno a todo este saber relevo».

En dos palabras, lo político es la real fundación del derecho, así que lo jurídico, su fundamentación.

A propósito, es inútil la histórica contienda entre los juristas con pretensión filosófica y los filósofos con pretensión jurídicas: ambos son tanto filósofos como juristas, pues que, a su medida y perspectiva, tratan de lo jurídico, más allá del derecho, aunque los iusfilósofos se presumen de tratar de la altura y tamaño del universo jurídico, el problema es que, más débiles que los juristas, tratan, igualmente, del ordenamiento jurídico, desde la cárcel de la Justicia, de lo justo y de la naturaleza de la cosa justa como supuestos para el sentido del derecho positivo o, a lo mejor, del derecho humano.

En efecto, no es absurdo argumentar que los renacentistas sacan de San Agustín la concepción de la persona desde el principio cristocéntrico o de la evolución y perfeccionamiento de la persona desde la dignidad subjetiva o intelectual o humanitas y, a su vez, desde Tomás de Aquino, el precepto de desarrollo del mundo terrenal, desde el concierto de lo eterno como ordenación de la acción de la persona en torno a la directriz o principio trinitario.

De paso, los renacentistas han hecho la síntesis entre ambos sentidos bajo la finalidad de facilitar el arreglo entre lo político y lo jurídico desde los designios y destinos donados al hombre, los cuales exigen conformación jurídica y concertación política para que el hombre permita a sí mismo su condición natural y situación moral según fines de buen arreglo y bienestar.■

## 2. Lo eterno y lo universal desde

### «*humanitas versus animalitas*»:

#### el sentido de lo jurídico y el presunto Humanismo.

A continuación, respecto el sentido de lo jurídico desde las fuentes de lo universal y lo eterno, si la labor patristica y la codificación de Tomás de Aquino sobre la ley natural (lo eterno) y la ley positiva (lo temporal) de acuerdo con la «ley divina» (lo universal) son mantenidas por los iusfilósofos renacentistas, se debe al «*Decálogo*» como verbo concertado del hombre y su humanidad, es decir, a pesar de la continuidad o discontinuidad del sentido de la naturaleza caída del hombre, más o menos, por el pecado original.

Al principio continuidad o discontinuidad no se debe al hilo conductor de la historiografía moderna: no es correcto o, a lo mejor, no es seguro que la ley natural presupone a Adán, el eximio pecador, así que el «estado de pecado» convierte la ley natural como parámetro para la adopción de la pena y otros medios espirituales contra el pecado, aunque se considere la orientación del voluntarismo filosófico y teológico al servicio de un nuevo estatuto antropológico<sup>1470</sup> que, luego, se configure la geometría del Orden y principio sistemático de lo jurídico<sup>1471</sup>, como si éste fuere

---

<sup>1470</sup> La afirmación del voluntarismo filosófico y teológico como un nuevo estatuto antropológico, significa que el sentido de lo natural y lo moral, desde luego enganchado en la naturaleza se convierte, de modo radical, para la libertad. Si el hombre es paradoja por condición y situación, se trata del episodio práctico y pragmático en lo cual el hombre concibe su relación con el sentido del mundo y de la vida, a pesar de la narrativa sobre la prueba de Dios. Es decir, su voluntad es el causa, también, de lo sobrenatural y lo sobrehumano. Desde entonces, la altura o límite y el tamaño o posibilidades del universo humano se hace con que el conocimiento sobre lo existente sea un objeto primero del mundo y de la vida del hombre y, luego, no más un fin del conocimiento práctico. Ahí está la nueva antropología, es decir, el hombre es altura y tamaño, orden geométrico y lógica-matemática del entendimiento de sí mismo, éste facilitado por su propia autodeterminación en relación a las cosas que, externas, se comunican en torno de ello. Para así decirlo, el hombre está en el mundo y su esencia, cabe a él construir por cuenta y riesgo propio. Desde el punto de vista de la filosofía del hombre paradoja, se trata del marco según el cual el hombre se torna Padre y, poco a poco, abandona su condición de Hijo, es decir, su misión copula del mundo se desarrolla a pesar de la prueba de Dios: lo que vale es su simple y espontanea voluntad. A propósito sobre este último tránsito, vale traer a la colación las consideraciones escotistas, “Más que suficiente, si no se procurara un poco lo que parece ser afirmación de san Agustín en su *Exameron*: que la naturaleza angélica fue creada antes de toda creatura por la dignidad, no por el tiempo, y por este motivo contempló las causas primordiales — es decir, los ejemplares principales, que los griegos denominan *protótypa* (prototipos) — primero en Dios, después en ella misma, más tarde las mismas creaturas en sus efectos. **Sin embargo, no debiera serle posible conocer la causa de sí misma antes de llegar a ser la propia especie... la Causa de todas las cosas, que se eleva por encima de todo intelecto, no permite que la conozca con su razón ninguna naturaleza creada.**” [letra negrita añadida] ERIÚGENA, Juan Escoto: División de la naturaleza (Peryphyseon). Barcelona: Orbis, 1984. [Libro I, “Primera objeción”, 446B-447A], p. 51-52

<sup>1471</sup> “Los juristas clásicos, en cambio, se consideran ahora como aquellos sabios que, bebiendo de los grandes lógicos y geómetras griegos, consiguieron construir un rigurosos edificio sistemático en que los elementos



“la primera ráfaga de viento liberatoria que rompe la gran telaraña medieval fragmentándola inexorablemente, una telaraña de relaciones entre individualidades que impedía cada una de ellas reafirmarse en su propia posición de independencia; y esto sucede en todos los niveles, el de sujeto civil, el sujeto religioso, el sujeto económico y el sujeto político.”<sup>1472</sup>

En otras palabras, el sentido de lo natural no podría desprenderse ni de una ley indicadora ni de una ley ordenadora, sino tan sólo de la naturaleza racional. Dios se queda, por lo tanto, a parte de los fundamentos de la acción del hombre en torno a lo jurídico, así que el entendimiento está proclive a la creencia de que el hombre no sólo funda el derecho a través de la recta razón, sino que se lo torna “bueno o malo” racionalmente, sin tener que acudir a lo sobrehumano o a lo sobrenatural.

En esta instancia, no es que el sentido de derecho se engendra laico, sino que si el hombre es capaz de fundarlo por misión de Dios, luego, debe saber fundamentarlo por el encuentro de lo natural y lo moral, ambos concertados desde la razón doble, cuya función es adecuarlos, ahora, a los principios cristocéntricos (evolución) y trinitarios (cosmopolita), todos secularizados en valores, perspectivas y expectativa cívica, es decir, lo natural y lo moral se tornan fundamentos positivados y, luego, alta expresión del universo antrópico de raigambre copula mundi.

De todas formas, es importante tener en cuenta que no se trata de maniobrar lo jurídico para constituir el hombre libre y autónomo, aunque esto a menudo se le suceda.

A tenor, la preocupación está en el concierto de lo científico respecto el Orden y el ordenamiento de la dimensión de lo humano, así que el derecho es una forma

---

poseen indiscutiblemente el rigor de las figuras geométricas. En un enfoque de este tipo, se da valor a la lógica perfecta que ellos aplicaron en sus construcciones, perfecta por no estar fundada en discutibles artificios, sino en la naturaleza del hombre que los humanistas de vocación racionalista llaman *recta ratio*, la razón recta. Los clásicos leyeron la naturaleza, la entendieron y la tradujeron a un admirable sistema de extraordinaria lógica.” GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 83

<sup>1472</sup> “En el plano de la conciencia colectiva, el voluntarismo filosófico y teológico que circula en la más viva cultura de siglo XIV y que se convierte en una auténtica teoría política, es una primera ráfaga de viento liberatoria que rompe la gran telaraña medieval (...) **La nueva aventura liberatoria**, que empieza en el siglo XIV, apunta a la liberación de toda individualidad que antes había sido comprimida. **La cifra esencial de la modernidad esta toda en el intento de redescubrimiento de un nuevo orden que, dejando de lado a la naturaleza cósmica y la comunidad (todo el viejo acervo comunitario), pretende formarse sobre una dimensión completamente humana constituida por individualidades, siendo cada una de ellas reconocida y respetada en su libertad y en su carga dominativa de la realidad natural y social, y provista de una virulenta carga psicológica.**” [letra negrita añadida] GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 67

especial de concretar este planteamiento, no una herramienta o técnica según la dicha “caída del hombre”.<sup>1473</sup>

Por esta razón los principios del hijo de Dios y, luego, de Cristo como ideal cristocéntrico y trinitario de hombre tal cual, se tornan relevantes para la configuración de la dimensión de lo natural y de lo moral, cuya mundanidad ya involucra lo jurídico desde su primer origen.<sup>1474</sup>

---

<sup>1473</sup> “Otra opinión es que el rey que sucede hereditariamente no necesariamente recibe alguna potestad sobre lo temporal, por el hecho de que es coronado por persona eclesiástica, aunque pudiera ser que por ello recibiera alguna potestad sobre lo temporal. Para su evidencia se dice que hay que saber que, aunque sean diversos los modos de principado regio, como dice Aristóteles en la *Política* (8), **ningún principado regio es natural, aunque el principado regio se asemeje mucho al natural; pero todo principado regio existe por institución positiva, divina o humana.** De la divina es evidente en el *Libro de los Reyes*, en el que tenemos que Dios instituyó por medio de Samuel el principado regio (9), poniendo de manifiesto que debería ser derecho del rey que había que establecer. De la humana, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, como también en toras historias y gestas en las que se lee que muchos fueron hechos reyes por voluntad de los hombres. Por lo cual, para saber de qué manera, cuándo y dónde el rey que sucede hereditariamente tiene potestad sobre lo temporal, hay que considerar, si es posible, cómo fue instituido tal principado regio desde el principio. Si no existe memoria de cómo haya sido creado tal reino, hay que tener en cuenta la costumbre sobre la que hay memoria, y ella hay que mantenerla, mientras no sea irracional e inicua ni contras las leyes del superior, que estaría obligado a mantener del rey. Pero si por cualquier circunstancia ser ignorase tal costumbre, o también si el primer rey muriese antes de que se ordenase el modo que haya de guardar el rey que sucede por herencia, los que constituyen rey desde los comienzos para sí y para sus herederos o el rey que hubiera adquirido de modo ilícito el reino, debería aceptar y mantener lo que fuere más razonable y también más útil para el bien común de todo el reino, porque como “lo más benigno”, así también lo más razonable y útil “hay que preferirlo”, aquí, a no ser que tal vez el rey que suceda hereditariamente quisiere y pudiere ceder el derecho que pudiera reivindicar razonablemente.... **como el principado regio humanamente instituido, como es todo principado que aún hoy existe, depende y procede de ordenación humana que puede variar por causa razonable**, no es necesario que el rey que sucede hereditariamente reciba alguna potestad sobre lo temporal por el hecho de que es coronado por persona eclesiástica o por otra persona. Pues de **tres maneras puede instituirse el principado regio.** Una, por medio de la voluntad y ordenación... Otra, puede instituirse un principado regio por medio del emperador o del rey que tiene diversos pueblos sometidos a él... De una tercera manera puede instituirse un principado regio por el que adquiere pleno dominio sobre el territorio que puede tener rey convenientemente. OCKHAM, Guillermo de: *Obra política I*. Trad. Primitivo Mariño. Madrid: Centro de Estudios Tradicionales, 1992. [Cuestión V, Capítulo VI], p. 171-172

<sup>1474</sup> Sobre el desarrollo interno del sistema de saber jurídico como tarea de los iusfilósofos dichos renacentistas... “la mutación del estilo de la doctrina... causada por una profunda modificación de su objeto (**la referida sustitución del derecho romano por los derechos nacionales en el conjunto de las fuentes**), **no puede, por otro lado, ser separada de un factor de orden epistemológico: el desarrollo de la propia lógica interna del sistema discurso del derecho**.... el saber jurídico de los Comentaristas había puesto en movimiento una lógica de unificación interna del ordenamiento jurídico, lógica que se llevaba a cabo recurriendo a la dialéctica aristotélico-escolástica... la complejidad de los medios utilizados se corresponde con la dificultad del trabajo propuesto... con la llegada del siglo XVI, se había alcanzado el fin del principio... se habían desvelado ya los grandes principios y la estructura dogmática de los diferentes sectores del derecho; y, también los principios (axiomas) que informan, para cada instituto, el significado técnico-jurídico de las palabras (*significatio verborum*), etc. Por tanto, comenzó a ser posible pasar al siguiente nivel en la labor de unificación científica del derecho: **la construcción de «sistemas» jurídicos generales, estructurados a partir de los principios obtenidos.** Si los Comentaristas los habían obtenido mediante una paciente obra de análisis de textos aislados, ahora es viable el movimiento de síntesis, por el cual todo el derecho puede ser reunido en un sistema teórico orgánico sometido a axiomas y reglas. **El modelo del Digesto (compilación enciclopédica, pero caótica, de resoluciones de casos aislados) se sustituye por el modelo de las Instituciones (tratado de carácter sistemático).** [letra negrita añadida] HESPANHA, António Manuel: *Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio*. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 137

Desde luego, no se debe fiar de la versión secular moderna respecto que el espíritu de lo humano, en el dicho Renacimiento, necesitaba de tribunal, ya que el hombre era ser caído, es decir, la gracia estaba en las manos de la Iglesia católica, pero una Iglesia reformada de acuerdo con una «gracia» que lleva en cuenta la autonomía del hombre, de modo que Derecho y Estado son medios contra el pecado: el “Derecho Natural absoluto del paraíso es una mera *lex divina* de la creación, mientras que el *Evangelio* contiene la *lex divina* de la redención”, aunque se trate de una «redención terrena» ahora, a través de una fe que se efectiva desde los elementos de «lo existente» del hombre y la conducción de su universo moral, como construcción, labor y esfuerzo de «perfeccionamiento» suyo.<sup>1475</sup>

Al fin y al cabo, el “*Evangelio* abandona en su totalidad la obra de los seis días y completa la naturaleza como supranaturaleza hasta hacerla irreconocible. Aquella unión amorosa de los espíritus bienaventurados en Dios, descrita en el *Paradiso*, de Dante, de acuerdo con conceptos tomistas, no tiene ya nada de común con la *libertas* y la *communio possessio* del paraíso terrenal. Lo que Cristo restaura no es tanto la pérdida del Derecho Natural absoluto cuanto la pérdida de la perfección mística de la gracia. Si la perfección de la gracia, de los santos recuperadas por Cristo, por virtud de su nuevo fundamento humano-divino, supera a la originaria de Adán, puede echarse de ver hasta qué punto queda rebajado ante ella el Derecho Natural absoluto, *Vita aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae*, es decir, también las proporciones jurídicas del estado primigenio.”<sup>1476</sup>

Sucede que el Cristianismo sólo puede ser comprendido como mística y no teología tampoco religión. A partir de entonces, lo que se apropia el hombre es ello mismo, a través del modelo moral y natural de las enseñanzas de Cristo, todo bajo concierto de sus demandas y necesidades.

A propósito, Paulo Grossi defiende que “el primer resultado de las demolidoras grietas del siglo XIV fue una visión plenamente humanista de la relación hombre/sociedad/naturaleza. El Humanismo es, ante todo, una renovación

---

<sup>1475</sup> Sobre el tema del universo moral como construcción humana, a pesar del hecho de su naturaleza: “para asimilar lo propio del Renacimiento, al menos hay que tener en cuenta el surgimiento por primera vez de unas relaciones sociales en que las formas comunitarias y las rígidas estructuras sociales dejan definitivamente de existir y dan lugar a clases sociales flexibles, a una gran movilidad social y una experiencia de individualidad inédita, se rompen los marcos sociales comunitarios concebidos como marcos naturales, se desarrolla la conciencia de creación del propio destino individual, y se inicia, germinalmente, el proceso de creación humana de nuevos marcos sociales.” MAQUIAVELO, Nicolás: *El Príncipe. Discurso sobre Tito Livio*. Trad. Jorge Hernández Pría. Libresa: Quito, 2005. [Prólogo], p. 21

<sup>1476</sup> BLOCH, Ernest: *Derecho natural y dignidad humana*. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 29-30

antropológica centrada en una actitud de plena confianza hacia ese soberano de la sociedad y la naturaleza que es el individuo, el sujeto individual, quien, en virtud de su voluntad, propietario de sí mismo y de talentos taumátúrgicos, es capaz de moldear el mundo que lo rodea para sus propios fines. El Humanismo es, ante todo, la valoración acentuadamente optimista de las capacidades del sujeto y el consiguiente intento de liberarlo de todo condicionamiento procedente del exterior, tanto de la realidad fenoménica como de la social. El Humanismo es, pues, también una psicología de orgullosa autosuficiencia que quiere enterrar definitivamente la vituperada humildad del hombre medieval. Si nosotros, en el habla común, entendemos por Humanismo el redescubrimiento y el culto de la Civilización clásica, ciertamente no decimos una falsedad, pero subrayamos un aspecto secundario que de esta manera señala una sintonía cultural que los *homines novi* de los siglos XV y XVI sentían que tenían con los testimonios de aquella Civilización. Sin embargo, el Humanismo es, esencialmente, una nueva interpretación del mundo realizada por una Civilización que es ya puramente antropocéntrica.<sup>1477</sup> Por lo dicho, el antropocentrismo no es invención o fantasía renacentista.

En verdad, todo el mundo terrenal ha sido pensando desde el hombre, desde siempre, como ya enseñado. Ahora, lo que se pone prominente es cómo se debe construir los discursos sobre lo natural y lo moral como construcción teórica (pragmática) y práctica (*praxis*) de la dimensión de la persona, así que el espíritu santo (o secular) se revela por la fuerza donada al hombre como engranaje e intermedio de los componentes sobre lo sobrenatural y lo sobrehumano, desde el orden que se establece en torno a los principios cristocéntricos y trinitarios como directrices de evolución y cosmopolitismo del hombre en torno a su mundo, es decir, se lo elabora según su albedrío, pero a propósito de Dios, es decir, de acuerdo con las directrices de evolución y cosmopolitismo inscrita en su alma y encarnadas en la obra que desarrolla a través de sus manos.

A lo sumo, hace falta bien apartar lo que es «metafísica terrenal» y la «ontología del hombre» en el recorrido de la historia que, indebidamente, se suele llamar simplemente Metafísica. Para así decirlo, la filosofía primera empieza desde el hombre que piensa, crea y, luego, se transforma gracias a su portentosa razón, ésta, la más maravillosa de los dones divinos, a pesar de la existencia o ausencia de la prueba de Dios o cualquier creador a él subyacente. El intelecto (naturaleza,

---

<sup>1477</sup> GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 77

conciencia, alma) y la voluntad del hombre (libertad, existencia y cuerpo), basados por su poder liberatorio, desde la principal fuerza que es la donación divina de la razón, hace con que él mismo pueda directamente estar en Dios,<sup>1478</sup> es decir, conservarse desde lo eterno.

En resumidas cuentas, hace falta diagnosticar la situación de la filosofía respecto a la «*praxis*» es sobresaliente como proposición de revisión, sobre todo ante el equívoco de que el hombre aún está enclavado en las directrices de evolución y cosmopolita a tope. Esta hipótesis que es fundamento de la moraleja del trabajo filosófico contemporáneo, o sea, por amor a la continuidad historiográfica moderna, que “los hombres no se comportan en sus aspiraciones de un modo meramente instintivo — como animales — ni tampoco como ciudadanos racionales del mundo, según un plan globalmente concertado, no parece que sea posible una historia de la humanidad conforme a un plan (como lo sería, por ejemplo, la de las abejas o la de los castores)... En este orden de cosas, al filósofo no le queda otro recurso — puesto que no puede presuponer en los hombres y su actuación global ningún *propósito* racional *propio* — que intentar descubrir en este absurdo decurso de *las cosas humanas una intención de la Naturaleza*, a partir de la cual sea posible una historia de criaturas tales que, sin conducirse con arreglo a un plan propio, si lo hagan conforme a un determinado plan de la Naturaleza. Vamos a ver si logramos encontrar un hilo conductor para diseñar una historia semejante, dejando en manos de la Naturaleza el engendrar al hombre que habrá de componerla más tarde sobre esa base; de la misma manera que produjo un Kepler, el cual sometió de forma inesperada las formas excéntricas de los planetas a leyes determinadas y, posteriormente, a un Newton que explicó esas leyes mediante una causa universal de la Naturaleza.”<sup>1479</sup>

---

<sup>1478</sup> “Cuando **la dimensión general del humanismo se inviste de la dimensión religiosa**, tenemos ese fruto conspicuo del siglo XVI que es la protesta y la consiguiente reforma religiosa: ésta, anticipada lentamente e incluso preparada por análisis e intuiciones que se habían avanzado valientemente en los dos siglos anteriores, estalla en la segunda década del siglo XVI. Y se concreta en un humanismo religioso, si bien — con el tiempo — el mismo Lutero polemizaría con Erasmo y con las posiciones humanistas, y se producirían cambios e involuciones en muchos reformadores. Si el hablar genéricamente de «reforma» es históricamente insatisfactorio por los muchos y muy diferenciados regueros en que está fragmentada, hay un mensaje unitario de fondo que revela la raíz humanista del gran movimiento religioso y **que se puede resumir en la exigencia de librar al fiel de vivir sofocado dentro y debajo de las estructuras jerárquicas de la sociedad sagrada, de considerarlo, optimistamente, capaz de emprender un coloquio directo e inmediato con la divinidad**, capaz de leer por sí mismo — si engorrosas mediaciones — el texto sagrado, la Biblia.” [letra negrita añadida] GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 79

<sup>1479</sup> KANT, Immanuel: Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia. Trad. Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994. p. 4-5

Por consecuencia, si lo universal es la persona, lo eterno es la constitución constante del hombre ante su humanidad a través del mundo terrenal y, luego, el dibujo de los fines de su dimensión, a través de las directrices de evolución y cosmopolita, ambas la desacralización de los valores secularizados de la enseñanza de Cristo.

En el mismo sentido, lo eterno es el sentido de la síntesis de esta dicha nueva antropología en Cristo desde la persona considerada en sí misma (lo natural) como construida por sí misma (lo moral). Se trata de la valoración del universo «copula mundi» vía mundo terrenal.

En concreto, desde el universo iusfilosófico, este expediente suele ser interpretado una especie de “Humanismo Jurídico”<sup>1480</sup>, gracias a la necesidad de reglas y medidas jurídicas para facilitar la organización de la dimensión humana. Desde la versión secular moderno se trata del marco según el cual nuevos valores sobre el estudio y el sentido derecho son aportados, lo que resulta, por ejemplo, en las primeras críticas respecto la unicidad del *Corpus iuris* justiniano, o sea, para los “ojos de los nuevos jurisconsultos humanistas, el derecho romano — que fue un instrumento metahistórico en manos de los medievales — debería ser recuperado

---

<sup>1480</sup> “el humanismo jurídico. con el humanismo apareció un nuevo modo de estudio del derecho, inaugurado por el italiano Alciato (1492-1550); nuevo modo caracterizado por el sentido de crítica histórica y la utilización de los métodos filológicos humanistas. La nueva ciencia jurídica adoptó la cultura humanista, recibiendo el nombre de «**jurisprudencia culta**»; su método fue llamado **mos gallicus ius docendi** — pues lo inició Alciato en Francia — frente al **mos italicus**, término que pasó a designar el método propio de los comentaristas, también llamados **bartolistas**. Además de ya citado Alciato, son dignos de mención — entre los cultivadores de *ius civile* — Guillaume Budé (Gulielmus Budaeus), François Conan (Franciscus Connanus), François Duaren (Franciscus Duarenus), Hugues Doneau (Hugo Donellus) y, el más famoso, Jacques Cujas (Jacobus Cujacius, 1522-1590); entre los canonistas destacó Antonio San Agustín (1516-1586). **Los juristas del mos gallicus** siguieron la concepción del derecho que se encuentra en al **Corpus Iuris Civilis** y, con ella, continuó la aceptación del derecho natural como una parte del derecho realmente vigente... siguió influyendo el juego de la bipartición y la tripartición. Desde el punto de vista de la bipartición, el derecho natural comprende los dos primeros miembros de la tripartición (*el ius naturale y el ius gentium*); pero las razones por las cuales se entiende *natural el ius gentium* no son unánimes... el derecho de las gentes es natural porque proviene de la *naturalis ratio* y es aquel derecho propio del hombre, frente al *ius naturale* en sentido estricto — el *ulpiano* -, común a hombres y animales. En tal sentido, el derecho natural, en cuanto contrapuesto al *ius civile*, comprende lo que es fruto tanto de la *ratio naturalis* como de una *innata vis*. En cambio, para Connanus, el *ius gentium* no proviene de la naturaleza sino del juicio de los hombres; se incluye dentro del derecho natural porque no proviene de las leyes ni de las instituciones, sino del consentimiento universal de los hombres, y las cosas que en tal consentimiento se originan se entienden como ley de la naturaleza. Pero si toda la humanidad se considerase como una sola sociedad, entonces sería lícito llamar al *ius gentium* el derecho civil de todos los hombres.... El derecho de gentes es positivo por su origen humano (*hominum iudicio constitutum* y natural por su ausencia de promulgación por parte de una autoridad constituida. Indiquemos también el origen divino del derecho natural... si bien que este resabios están atemperados pro la permanencia de la visión cristiana, que se observa en la apelación a la providencia divina, según el ya citado texto justiniano de las Instituciones.” [letra negrita añadida] HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 196-198

en su dimensión histórica efectiva, es decir, por lo que había sido, por cómo había sido y por cómo se había desarrollado en mil años de vida.”<sup>1481</sup>

En definitiva, desde este marco, la función de lo jurídico, a pesar de la contestación a la caída del hombre, como restitución del espíritu de la gracia ante su esfuerzo de albedrío, se conserva en investigar lo que es justo o la naturaleza de la cosa justa, así que el Orden y ordenamiento en torno a lo jurídico fundación y fundamento pasan a considerar sólo este paragón.

Sin embargo, según la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja, la experiencia sobre la caída del hombre o el fenómeno del pecado original no ha sido el punto elemental para la construcción de lo jurídico, tampoco, de la Justicia suprema (San Agustín) o la cadena de esta Justicia (Tomás de Aquino), así que esta clase de humanismo jurídico no puede ser considerado un cambio de modos de tratar lo jurídico en vista del concierto de lo humano.

De hecho, en el correr de los años es lo político que ha sido la clave de bóveda de los antiguos y los medievos. El concierto iuscientífico de lo político es el gran calado iusfilosófico de los dichos renacentistas, así que la encarnación de toda la enseñanza desde los ejemplos de la práctica de Cristo, a través de principios cristocéntricos y trinitarios constituidos valores, perspectivas y expectativas seculares, ahora en verbo normativo<sup>1482</sup>, es lo que se pone a efecto por el estatuto iusfilosófico, hacia la constitución de la Civilización jurídica, como se lo apunta Egidio Romano.<sup>1483</sup>

---

<sup>1481</sup> GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 82

<sup>1482</sup> “El Renacimiento se caracteriza como un deseo de crear un mundo nuevo mediante el entusiasmo producido por el descubrimiento o la reanimación de los valores antiguos (...) Pero el movimiento creado de esta manera en la península italiana, orientado en sus propias aspiraciones, marcha en el sentido de la historia. Todos los grandes acaecimientos de la época siguiente serán atraídos por esta corriente y aumentarán su fuerza y su universalismo. Desde este punto de vista, el final del siglo XV se muestra particularmente rico: aparición de la imprenta hacia 1450, toma de Constantinopla por los turcos y fin de la guerra de los cien años en 1453, fin de la dominación mongol en Rusia hacia 1480, toma de Granada en 1492, viaje de Cristóbal Colón en ese mismo año. Todo esto lleva a Europa a buscarse, a constituirse, y a definir frente a la Edad Media (que continúa en el Islam), una cultura nueva fecundada por gérmenes no solamente latinos, sino también griegos, cada vez en mayor proporción. Es el triunfo del platonismo florentino en todos los dominios y sobre todos los planos: filosófico, literario, político y artístico. Platonismo que agrupa nombres tan diversos como los de Marsilio Ficino, Leonardo da Vinci, Gemisto Plethon y, poco después, Maquiavelo.” MESNARD, Pierre: Jean Bodin en la historia del pensamiento. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1962. p. 46-48

<sup>1483</sup> “Egidio Romano. Una posición intermedia entre el tomismo y la escuela franciscana... (1247-1316), quien, si bien se aproximó bastante a las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino — del que fue discípulo durante sus años de estudiante en París, — en muchos puntos se acercó más a la antigua escuela franciscana... su obra *De regimine principum*... nuevamente en señalar la multiplicidad de sentidos del término derecho natural, pero, por otra, es patente en él la influencia de la elaboración tomista. Para Egidio, que distingue *lex* y *ius*, la ley es aquella regla de nuestro hacer agible por la cual juzgamos lo que es justo y lo que es injusto (**es la idea de la ley como *ratio* o *regula del derecho***); por consiguiente las mismas distinciones valen para el derecho (*ius sive*

Para así decirlo, el universo de lo jurídico, a través de principios y reglas universales, además del hecho de estar ubicadas o no, es el juego sobre la ley natural y la ley convencional en torno a lo político, o sea, es lo que se podría nombrar ley y derecho en torno a una cierta orden jurídica como estatuto y quehacer.

En verdad, el sentido de la naturaleza no conlleva el sentido de Derecho Natural bajo muchas acepciones. Ocurre que el recorrido iusfilosófico no es la historia o historiografía sobre el hombre y humanidad según determinada evolución y cosmopolitismo histórico (discurso secular moderno).

Dentro del marco de la situación, lo jurídico no es derecho, tal cual ordenamiento jurídico, de modo que todo que se le anticipó es su resultado primitivo. La Justicia, lo justo y la naturaleza del justo son criterios de aplicación del derecho en vista de sus fines, pero nunca fundación o fundamento de ellos: no son oriundos de una disposición u obligación dicha natural.

---

*iustum*) como para la ley. La observación es interesante pues da una explicación a por qué, tanto los juristas romanos como la doctrina medieval, al distinguir las distintas clases de derecho, entremezclaron la ley y el derecho... Al trazar los distintos géneros de derecho, nuestro autor, siguiendo el método de las autoridades — trae a colación las dos clasificaciones distintas recibidas de la antigüedad: **la bimembre (derecho natural y derecho positivo)**, que toma de Aristóteles, y **la trimembre (derecho natural, derecho de gentes y derecho civil)**, que toma de los juristas medievales que siguen a Ulpiano. Entendiendo Egidio que el derecho natural y el derecho de gentes de la división establecida por los juristas están englobados dentro de la noción aristotélica de derecho natural, aparece ante él un doble sentido de término derecho natural, uno amplio (el de la bipartición) y otro estricto (el de la tripartición) (...) Para nuestro autor, **la división fundamental es la bipartición**: pues *in ius naturale et positivum caetera alia reducuntur*, todos los géneros y diversidades de leyes y derechos se reducen al derecho natural y al derecho positivo. Según esta división bimembre, las cosas son justas naturalmente, o porque son adecuadas y proporcionadas a su naturaleza, o porque lo dicta la recta razón, o porque responden a una inclinación natural. Este derecho natural en sentido amplio engloba la subdivisión entre derecho natural y derecho de gentes, a los que nuestro autor añade un tercero, el *ius animalium* ... **dando lugar a una cuatripartición: *ius naturale, ius animalium, ius gentium* y *ius civile o positivum***; el derecho natural en sentido amplio engloba los tres primeros términos de esta cuatripartición... La universalidad del derecho natural la recoge Egidio al decir que las cosas de derecho natural son las mismas en todos los lugares, aunque reciban distintos nombres — pues la naturaleza de las cosas es la misma para todos —, y todos tienen igual fuerza. (...) La universalidad del derecho natural la recoge Egidio al decir que las cosas de derecho natural son las mismas en todos los lugares, aunque reciban distintos nombres — pues la naturaleza de las cosas es la misma para todos —, y en todos tienen igual fuerza. La necesidad del derecho positivo la explica Egidio diciendo que muchas cosas se dan en la naturaleza como inclinación, pero admiten diversas formas de concreción. Así, escribe, hablar es una inclinación natural, pues naturalmente tendemos a comunicar nuestros conceptos; sin embargo, expresarlos en éste o aquel idioma, con esta u otra palabra, es un hecho positivo, indiferente en principio. Igualmente, la razón natural dicta que hay que castigar el delincuente, pero la determinación de las penas es un acto de elección positiva. Las leyes naturales se ofrecen *prima facie* al intelecto, por lo que se dicen escritas en nuestros corazones... La ley natural, admite Egidio Romano, es el fundamento del derecho positivo, pues éste debe ser justo y su Justicia se mide por su adecuación a la razón natural o ley natural, de modo que una ley injusta... no es ley sino una corrupción de la ley.” [letra negrita añadida] HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 180-183



Por ende, el sentido de naturaleza es un mito ficcional del discurso secular moderno. Aunque que exista, siempre es el juego del hombre ante su humanidad, a través de lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo natural y lo moral, pues. Lo que hay es Universo Jurídico, no la altura y, luego, el tamaño de universo jurídico, nombrado ordenamiento jurídico.

A tenor, no es que hay una pluralidad de sentidos de Derecho Natural sino que retóricas sobre la posibilidad de estos sentidos, en vista del hecho de que, fundamentalmente, no hay una naturaleza uniforme que se le componga según este logro, pues que el nihilismo jurídico es la causa de toda confección jurídica, es decir, el hombre ante su humanidad en vista de algún orden hacia el consentimiento de mundo y vida.<sup>1484</sup>

Desde todo punto de vista, lo universal está en la persona así que lo eterno está en torno a los modos de arreglar la condición y la situación de esta persona.

Desde lo primero, la preocupación es por garantizar su dignidad formal o subjetiva. Desde lo segundo, la preocupación es por facilitar su dignifica material o objetiva. Y, como una síntesis de la suma Unidad del Hijo, se trata de la dimensión relacional, o sea, de los fines que, a través del sentido de lo jurídico, acoplen Orden y ordenamiento hacia la civilización de lo humano o, en sencillo, lo eterno.

En conclusión, si el humanismo jurídico es marco, lo es desde el sentido epistemológico, así que nunca se lo puede tomar en serio desde el sentido ontológico, o sea, se trata de una revitalización de fuentes jurídicas sobre el contexto de la persona por la civilización de lo humano, así que no se trata de un antropocentrismo o valoración del hombre universal tal cual. La atención es el mundo terrenal desde las directrices cristocéntricas y trinitarias, respectivamente, el mínimo de directrices jurídicas que facilitan la promesa y conquista de desarrollo de la dimensión terrenal, sin influencia directa de Dios o de sus consecuencias. ■

---

<sup>1484</sup> O sea, “aquella amplia y fértil corriente cultural que solemos llamar sumariamente «humanismo jurídico» no es otra cosa que la tesaurización y aplicación de determinadas premisas humanistas. Sepa el lector que nos estamos adentrando en la más activa fragua de la modernidad. Con dos precisiones necesarias: con el humanismo jurídico hemos llegado a un momento intenso de fractura con respecto de las certezas medievales, hemos llegado — dicho de otra manera — no al último acto de una historia pasada, sino al primero (o a los primeros) de una historia nueva. El humanismo jurídico, lejos de quedarse encerrado en los términos históricos de los siglos XV y XVI en que se manifestó, tendrá un influjo decisivo en el desarrollo de los siglos siguientes, y contribuirá a plasmarlos.” GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 82

### **3. Comentarios sobre la revitalización de las fuentes jurídicas: virtud y doctrina iusfilosóficas hacia lo eterno. El presunto Renacimiento.**

Sobre la importancia dada a las fuentes jurídicas como expresión de las huellas de lo universal y lo eterno, se siguió fuerte intento de revitalizar las fuentes de derecho, más allá de las huellas románicas y canónicas, lo que corrobora los matices de la revisión iusfilosófica hasta aquí.

Definitivamente, la recepción del derecho romano a través de la jurisprudencia, de trabajo de glosadores y de la enseñanza, en especial de la Universidad de Coímbra (hasta 1772), ha conformado los criterios para el derecho civil, en especial lo portugués. Los criterios del derecho romano eran fuente de derecho en los casos no previstos por la legislación, las costumbres, el derecho canónico o los precedentes reales.

Desde luego, era inexorable que las fuentes del derecho, de antemano ya universales, deberían fundamentarse en la fuerza de la racionalidad del hombre, así que desde la primera compilación sistematizada de las fuentes de derecho nacionales, nombrada *Ordenaciones Afonsinas* (siglo XV, 1446), los criterios de aplicación del derecho se hacen bajo el movimiento de secularización<sup>1485</sup> en torno a

---

<sup>1485</sup> De modo general, a continuación, se toca a la cuestión de la secularización en torno a lo jurídico, lo que incluye, por supuesto, la escolástica española, llamada **Escuela Ibérica De Derecho Natural** que “constituye un desarrollo peninsular de la escolástica tomista, provocada por la Contrarreforma. A pesar de guardar una fidelidad fundamental (por lo menos en las afirmaciones) a Santo Tomás de Aquino, esta escuela integra una buena parte de la contribución cultural y filosófica del *humanismo* (entonces en su auge) y no es extraña a muchos temas de la filosofía franciscana. Así, un análisis más profundo de su obra está lejos de asegurar la alegada fidelidad fundamental a Santo Tomás de Aquino; en muchos puntos hay un nítido revisionismo de las posiciones tomistas. Esto es lo que sucede con la doctrina de derecho natural. La contribución específica de la escolástica española se cifra en los siguiente: i) **Secularización del derecho** – Llevando en las últimas consecuencias la teoría de las «causas segundas», **la naturaleza se concibe de un modo tan autorregulado que se admite que tal regulación se daría incluso si Dios no existiese** (*etiam daremus Deum esse*). Del mismo modo que Dios nada puede contra el hecho de que dos y dos sean cuatro, nada tampoco podría mudar las verdades de la ciencia. Este aspecto no está, sin embargo, presente por igual y con la misma intensidad en todos los representantes de la escuela, ya que en algunos prevalece una orientación más «voluntarista», en la estela de Scoto y Ockham (por ejemplo, en Suárez). ii) **Alojamiento del derecho en la razón individual** – Retomando las formas del iusnaturalismo estoico (vehiculado por el humanismo), estos juristas peninsulares defienden **la idea de que las leyes naturales son lo suficientemente explícitas como para ser conocidas por la razón humana**. La razón individual (en la medida en que es «recta») es promovida a fuente de derecho, a «código primero», donde está inscritos los principios jurídicos eternos. iii) **Logicización del derecho** – La creencia en la razón y en los mecanismos lógicos, honrados por el nominalismo, hará que se juzgue **posible encontrar el derecho por vía deductiva**; Suárez, de hecho, siente las bases del deductivismo que irá a reinar en la metodología del derecho al afirmar, por primera vez en los tiempos modernos, que es posible deducir, a partir de los principios racionales del derecho, reglas jurídicas precisas, con contenido, eternas e inmutables. Con lo que se puede ver bastante bien que se alejó mucho de Santo Tomás de Aquino, y que se aproximó mucho a los sistemas jurídicos logicizantes del siglo XVIII.” [letra negrita añadida] HESPANHA, António Manuel:

lo jurídico, respecto a la demarcación iuscientífica del derecho en cuanto “natural” y en cuanto “positivo”.

Desde ahí está la razón de la adopción del código Justiniano, consonante con las adaptaciones de Francesco Accursio, — éste responsable por las *Ordenaciones Manuelinas* —, cuya divulgación fue, luego, facilitada por el advenimiento de la prensa. Es decir, lo que ha permitido el conocimiento y obediencia a las leyes confeccionadas.

En efecto, lo que viene a corroborar los análisis sobre este periodo iusfilosófico, es la inversión de los criterios jurídicos, es decir, el derecho nacional o positivo o constitucional se pone por encima del tradicional derecho romano, lo cual se queda subsidiario.<sup>1486</sup>

Por ende, el criterio iusfilosófico se pone en torno a la disposición (imago Dei) y obligación natural (copula mundi) como fuente de la ley, intermediada por la recta razón, lo que es el criterio de la “buena razón” (“boa razão”).

Mejor dicho, los esfuerzos del hombre en torno a lo jurídico, como epistemología y método iuscientífico, era por la articulación de la ortodoxia religiosa (canónica) y los resultados científicos acumulados hasta entonces, así que sobre el sentido del estatuto respecto al Derecho Natural, se convierte él, la fundación de la comunidad del hombre, está volcada a la misión que al existencia divina se lo dio, a través de la razón doble: la civilización de lo humano.

Más aún vale traer a la colación que el *Compendio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra* (1771) se ha hecho hueco de estas ideas jurídicas en torno a lo político, lo que resultó facilitar la reforma de la enseñanza jurídica y el concierto del gobierno pombalino.<sup>1487</sup>

---

Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 146-147

<sup>1486</sup> La manutención del derecho romano como fuente de derecho, aunque subsidiaria, fue facilitada sobre todo por la enseñanza jurídica respecto el Derecho natural, cátedra de la Universidad de Coimbra. La enseñanza de Derecho natural se hacía a través de la adopción de los preceptos jurídicos romanos, sobre todo a través del dicho *método bartolista* (que también era patrón para decisiones judiciales), que se refiere al jurista y glosador portugués Bartolo de Sassoferrato (1314-1357), de la escuela de comentaristas. La labor bartolista se resume en tornar armónico y hegemónico una serie de leyes sueltas, las cuales recibían interpretaciones dispares, así que ha dado causa, en verdad, a la reforma de toda estructura jurídica, desde la reforma del derecho romano a través de la “buena razón”, así que los métodos sobre los criterios de aplicación jurídica así como las fuentes que se los nordea, son establecidos de acuerdo con los preceptos de la juridicidad nacional. Véase: ALBUQUERQUE, Martim de: Bártolo e bartolismo na História do Direito Português. In: Boletim do Ministério da Justiça. n. 304. Março. Lisboa, 1981. pp. 13-104.

<sup>1487</sup> Portugal fue partidario de la contrarreforma, así que ha conformado al sentido de lo jurídico de acuerdo con el dogma eclesiástico de la fe y de la revelación, además de la absorción de la tradición religiosa respecto la renuncia, a la servidumbre y la disciplina. De todas formas, la tardanza de absorción de los valores en torno a la

Sin duda, el fenómeno de la *buena razón* — comento que se extiende más allá de la expresión lusitana — alinea el sentido de Derecho, desde lo natural y lo moral, como el juego epistemológico universal, pero lo universal que se ubica desde las huellas de cierta cultura y política.

Resulta que, desde este marco, la ley positiva se rellena de sentido iusfilosófico, a medida que pasa a ser fundada por la razón doble y, por consecuencia, la validez de la ley positiva se condiciona a estar o no acoplada de acuerdo con la disposición y la obligación natural del hombre en torno al concierto de lo político, desde lo jurídico.

Desde el marco de la situación, la ética pasa a ser la emanación de la racionalidad del hombre, conforme el juego de lo natural y lo moral, a pesar de la gracia divina: la *buena razón* se la conlleva de acuerdo con las enseñanzas de Cristo, directrices cristocéntricas y trinitarias, las cuales en beneficio propio del hombre, desembocan en la noción de lo jurídico desde el Orden de comunidades (regla del Derecho) y ordenamiento nacionales (medida de la ley) que, a causa de este acoplo, son dichas libres, a pesar de la existencia de los derechos recíprocos o derecho de gentes, que unen sobre el mismo ordenamiento personas de origen cultural distinto.

A tenor, merece comentar que la relación entre «antiguos y medievales» y «renacentistas, modernos y contemporáneos» aporta confluencia a través del nihilismo iusfilosófico.

El primer equipo ha fijado el sentido de la nada desde lo sobrenatural y lo sobrehumano hacia lo natural y lo moral.

Los segundos hicieron el camino contrario: encarnaron el sentido de lo sobrenatural y lo sobrehumano desde la conversión de la revelación (Verbo) en Escritura (verbo). Así que, desde la razón doble, se la nombraron persona, es decir, la síntesis absoluta.

---

construcción del universo del hombre, moral y natural, no impidió el espíritu crítico y la implementación de la idea de progreso y evolución, lo que se ha concretado a través de la política pombalina, en el siglo XVIII, desde el fortalecimiento del Estado Nacional, del poder absoluto, de la centralización administrativa, así como de la penetración de la educación laica. El concierto de las fuentes del derecho nacional fundamenta lo natural y lo moral, mientras que, gracias a la "buena razón", son instrumentos legales para la reforma de la sociedad y de la enseñanza jurídica. Por consecuencia, la reforma de la enseñanza pombalina empezó por los "estudios menores", donde se elaboró las figura de los "profesores regios", en sustitución a los Mestres, en su mayor parte, eclesiásticos, además de algunos jesuitas, los cuales fueron expulsados en 1759, de Portugal. Tras este episodio, se lleva a cabo la reforma del "estudio general" de Coimbra (28/08/1772), consagrado en el "Compendio Histórico", en realidad, un libelo contra la "Compañía de Jesús". PORTUGAL, Junta de Providência Literária: Compêndio histórico do estado da Universidade de Coimbra: 1771. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1972. 142 p.

Por obvio, si el desafío de los primeros se pone en torno el Orden (misterio del mundo) hacia la vida, de los segundos, se ponen el torno al ordenamiento (misterio de la vida). El hecho novedoso es que, en ningún de los dos casos, la pugna entre lo divino y lo profano se quiebra, sino se fortalece y, luego, para sostener, respectivamente, tanto lo político como la nada, ambos causas de la constitución de los principios iusfilosóficos de todos órdenes — metafísico, ontológico, epistemológico y metodológicos, en nombre del *saber relevo*.

Es factible, entonces, que todos desean lo eterno, así que lo jurídico no se engendra como exclusiva herramienta o técnica, sino como espíritu de Orden y ordenamiento, en cuya concordia la filosofía y el derecho se comunican, ahora, desde lo natural y lo moral: el hombre no logra su humanidad sin Dios, así que lo que hace es facilitar perspectivas sobre el tema y, luego, edificar dimensiones de conocimiento y saberes a partir de ahí.

Dicho de modo distinto, la prominencia de la perspectiva *animalitas* o *intelectualistas*, el estatuto iusfilosófico, juzga la relación entre lo natural y lo moral según el carácter conflictivo, además del hecho de estar positivados o no .

Por consecuencia, si el hombre actúa según la recta razón, el sentido de natural es lo que determina lo moral, luego, actuar bien significa que el sentido de lo justo esté en concordia con lo actuar conforme su naturaleza.

Desde luego, la ley natural se pone por encima de la ley positiva en todos los casos, de modo que la Justicia está en la naturaleza de las cosas, de los hechos, aunque pendientes del arreglo con el dicho natural o moral.

Sobre el tema, Javier Hervada aclara que “existen cosas buenas o malas en sí mismas, actos del hombre que por naturaleza son buenos y — en sentido contrario — actos que son malos por su naturaleza. Hay una esfera de moralidad en la que determinadas conductas están mandadas o prohibidas *quia bona* o *quia mala* respectivamente, porque son de por sí buenas o malas; *praecepta quia bona*, *prohibita quia mala*.

Por otro lado, — como ya se ha indicado —, la moralidad se resume en actuar conforme a la recta razón, lo que equivale a actuar conforme a la naturaleza racional del hombre. Por lo que atañe el Derecho Natural, el intelectualismo representa aquella doctrina en la que el Derecho Natural aparece como verdaderamente natural.

En realidad, lo bueno y lo justo serán propiamente naturales si la razón natural expresa lo que es bueno en sí (en forma de mandatos) y lo que en sí es malo (en

forma de prohibiciones). O sea, cuando la naturaleza del hombre, siendo en sí buena, se constituye en regla de lo bueno y de lo justo. Y en lo que a lo justo se refiere, sólo si la relación de igualdad o proporción propia de la Justicia es inherente a la naturaleza de las cosas, podrá hablarse — en lo que a ella respecta — de un justo natural.”<sup>1488</sup>

Aparte, en cuanto al *voluntarismo* o *humanitas*, el quehacer iusfilosófico, sobresaliente es el sentido de lo natural desde lo moral, así que la ley natural no se pone por encima de lo natural, tampoco hace falta que la ley positiva se justifique en el sentido de justo orientado por la naturaleza tal cual, es decir, por la recta razón.

En otras palabras, la actuación y elección del hombre de acuerdo con las condiciones de su existencia y experiencia es lo que dicha el sentido de lo natural, así que el sentido de naturaleza es un concepto que se dibuja y no la revelación en sí de algo que ya contiene su aportación benévola *sine qua non*. “Desde el punto de vista ético, se considera que el bien y el mal no tienen un fundamento racional, sino una base voluntaria. Lo bueno o lo malo en sentido ético provienen de la voluntad del superior, *ex intimatione superioris*; así, para el hombre, el bien y el mal morales estarían determinados por la voluntad divina, sin un fundamento real en la naturaleza humana. Dentro del pensamiento voluntarista, la ley es ante de todo un mandato, la expresión de la voluntad del que gobierna, valiendo en tanto que mandato. El voluntarismo, en consecuencia, al negar en las cosas — y en el propio hombre — un orden esencial, una bondad *per se*, o niega la existencia del Derecho Natural, o lo interpreta — en mayor o menor grado — como mera voluntad de Dios, de modo que no habría otra imperatividad en él que el hecho mismo de ser voluntad divina. Se produce así una confusión — en mayor o menor grado — en Derecho Natural o derecho divino positivo. El voluntarismo desemboca en un positivismo teonómico, cuando no en el Positivismo Jurídico y moral a secas. El relativismo moral, el Positivismo Jurídico y el subjetivismo tienen su raíz en el voluntarismo.”<sup>1489</sup>

En lo esencial, hace falta aclarar el equívoco historicista. Dicho de otro modo, el «Humanismo y Renacimiento(y Reforma)» no son términos o discursos que indaguen la esencia del hombre, desde la cual el hombre se iluminaría por su propia

---

<sup>1488</sup> HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 177

<sup>1489</sup> HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 178

belleza superior y virtud moral.<sup>1490</sup> El orden de las ideas renacentistas, — como hilo conductor «moderno» —<sup>1491</sup>, no obstante sea un vasto inventario de paradigmas de hombre y de humanidad, se basa en los postulados romanos, los cuales son sensibles a la moralidad como universo de actuación estético, poiético y ético. Así que las lecciones divinas o supersticiones otras no son relevantes para la conducción diaria de la vida.

En realidad, además de la cuestión de las aportaciones filosóficas, en términos de contenido, el vocablo «humanismo» es polisémico. La historiografía del siglo XIX llama Humanismo, el Renacimiento, muchas veces, lo «umanisti», son los cultores «studia humanitatis».<sup>1492</sup> De todas formas, resulta más adecuado, desde la

---

<sup>1490</sup> “Ciertamente no se puede afirmar que la reforma sea hija, por surgir posteriormente en el tiempo, del humanismo renacentista, pero ambas participan del nuevo espíritu del tránsito a la modernidad y por consiguiente ambas tienen interinfluencias importantes. Se puede decir que, sin que una traiga causa de la otra, el Humanismo está presente en amplios sectores de la Reforma, y el espíritu reformista marcará también el Humanismo y a sus herederos en los siglos XVII y XVIII. Zeller lo expresará agudamente al decir: «... Esta actitud de oposición de los humanistas frente a los representantes de la enseñanza oficial les aproxima a los que reclaman una reforma profunda de la Iglesia. Es un hecho que, durante el primer cuarto del siglo XVI, la causa de la Reforma aparece vinculada a la del Humanismo. Tienden a confundirse porque ambas tienen la misma divisa. Se trata de instaurar un nuevo orden, por vuelta de los orígenes: vuelta a Homero y a Virgilio, dicen unos, vuelta a la Biblia, dicen otros. Y los adversarios de ambos son los mismos. (...) si queremos expresar el nuevo clima cultural del tránsito a la modernidad, será necesario el análisis, de entrada, del Humanismo del Renacimiento y de la Reforma protestante. Ambos son los forjadores iniciales de la mentalidad y del pensamiento del mundo moderno.” PECES-BARBA, Gregorio: Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales. Madrid: Mezquita, 1982. pp. 55-57

<sup>1491</sup> “En el planteamiento, como núcleo del nuevo mundo cultural, del Humanismo y la Reforma, aunque ambos fenómenos excedan, por sus ramificaciones, del ámbito del pensamiento y de la cultura, seguimos una línea consagrada y a nuestro juicio fructífera ya seguida anteriormente por otros autores. Ciertamente no se puede afirmar que la reforma sea hija, por surgir posteriormente en el tiempo, del humanismo renacentista, pero ambas participan del nuevo espíritu del tránsito a la modernidad y por consiguiente ambas tienen interinfluencias importantes. Se puede decir que, sin que una traiga causa de la otra, el Humanismo está presente en amplios sectores de la Reforma, y el espíritu reformista marcará también el Humanismo y a sus herederos en los siglos XVII y XVIII. Zeller lo expresará agudamente al decir: «... Esta actividad de oposición de los humanistas frente a los representantes de la enseñanza oficial les aproxima a los que reclaman una reforma profunda de la Iglesia. Es un hecho que, durante el primer cuarto del siglo XVI, la causa de la Reforma aparece vinculada a la del Humanismo. Tienden a confundirse porque ambas tienen la misma divisa. Se trata de instaurar un nuevo orden, por vuelta a los orígenes: vuelta a Homero y a Virgilio, dicen unos, vuelta a la Biblia, dicen otros. Y los adversarios de ambos son los mismos. Son los espíritus tímidos, lo que se alzan contra toda tentativa de cambio, por no decir la revolución, sea cual sea, los que hoy denominados “conservadores”, de la Iglesia medieval, de la filosofía medieval... **En definitiva, si queremos expresar el nuevo clima cultural del tránsito a la modernidad, será necesario el análisis, de entrada, del Humanismo del Renacimiento y de la Reforma protestante. Ambos son los forjadores iniciales de la mentalidad y del pensamiento del mundo moderno.**” [letra negra añadida] PECES-BARBA, Gregorio: Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales. Madrid: Mezquita, 1982. p. 55-57

<sup>1492</sup> “Entender el humanismo renacentista o dar una definición satisfactoria de él no es tan fácil como podemos desear... Algunos autores han asociado el humanismo renacentista con ciertas ideas políticas, teológicas y filosóficas... Otros, siguiendo una tradición que se remonta al siglo XIX, han considerado al humanismo renacentista principalmente por sus contribuciones a la erudición clásica o al desarrollo de la literatura. Para complicar las cosas todavía más, el humanismo renacentista ha sido asociado con el paganismo o con el protestantismo o con el catolicismo... El término humanismo fue acuñado a principios del siglo XIX, pero el

toma de la secularización como curva semántica, que el movimiento renacentista, si es humanista, se lo sea conforme una «*paideia*» para el saber y la instrucción en «buenas artes»: «humanitas» hereda tanto la «virtud» cuanto la «doctrina» con el objeto de «ser secular desde el modo dicho renacentista».

Otra vez, lo eterno es la acción de la persona, donde el sentido de lo jurídico se preforma de muchas formas, así que la virtud es actuar según la recta razón y conforme la naturaleza, pero en concordia con la finalidad de construir la dimensión de lo humano o el universo antrópico, así que hace falta que esta virtud se la tenga bajo ciencia y saber jurídicos, ambos comprometidos con los principios cristocéntricos, respecto a la evolución de la naturaleza del hombre o sea la altura de lo jurídico; y, al mismo tiempo, trinitario, respecto al tamaño de lo jurídico.<sup>1493</sup>

A grado sumo, la riqueza del Renacimiento es que, mientras promueve el discurso de la objetividad ética, respecto el hombre moralmente virtuoso, se lo critica, pues que el hombre emancipado al modo moderno no es el hombre virtuoso al modo renacentista; y, éste, tampoco una continuidad de las huellas antiguas, bajo actualización.

Como ya mencionado, el sentido de virtud, sobre todo a través de los clásicos Tomás Moro y Nicolás Maquiavelo, no se conduce al hombre desde el punto antropocéntrico o humanista, sino que a los fines del mundo del hombre<sup>1494</sup>, desde

---

término humanista (*humanista*) se remonta al siglo XV tardío y estuvo en uso común durante el siglo XVI. A partir de los documentos del periodo, se manifiesta más allá de toda duda que el Renacimiento tardío entendía por humanista un maestro o estudioso de humanidades, de los *studia humanitatis*. Porque el término *studia humanitatis* es aún más antiguo que el término humanista, que se derivó de él. Aparece en los escritos de autores romanos antiguos tales como Cicerón y Gelio, y sabios del siglo XIV como Salutati... lo tomaron de ellos. En este uso antiguo, las humanidades significaban una especie de educación liberal, es decir, una educación literaria digna de un caballero. En el siglo XV, el término *studia humanitatis* adquirió un significado más preciso y técnico y aparece en documentos escolares y universitarios, así como en esquemas de clasificación para bibliotecas. La definición de entonces de los *studia humanitatis* comprendía cinco materias: gramática, retórica, poética, historia y filosofía moral... el humanismo renacentista se ocupó a menudo incidentalmente, pero nunca de manera principal o estable, de la teología o de la filosofía especulativa, del derecho o de las ciencias naturales, y por eso no se le puede asociar estrechamente con las tradiciones medievales de estas otras disciplinas (...)" KRISTELLER, Paul Oskar: Ocho filósofos del Renacimiento italiano. Trad. María Martínez Peñaloza. México: Fondo de Cultura Económica, 1974. p. 193-194; 196.

<sup>1493</sup> Por lo tanto, "según este nombramiento, no se trata de aquella virtud que se llama benignidad, sino se toca a lo saber y a la doctrina: pues que bajo la palabra «humanitas» se contiene mucho más que se lo piensa. Los mejores autores, tanto Cícero como muchos otros, aportarán esta palabra para designar doctrina y ciencia moral; y, no es de admirarse, puesto que, además del hombre, ningún animal existe que no se pueda educar; y, a causa de que es propio del hombre ser enseñado, es que hay más instruidos que ignorantes; fue con mucha pertinencia que los primitivos, desde el término humanidad, la significaron, también, la doctrina." SALUTATI, Coluccio: Epistolario, Secoli XIV-XV. Roma: Storico per il Medio Evo, 1987. p. 534-536.

<sup>1494</sup> "(...) El humanismo no es un fenómeno aislado, una mera fase en la historia de la erudición; la afirmación de la autarquía de la cultural temporal crea, el mismo tiempo, un nuevo estamento, con lo que supera toda la organización social de la Edad Media. Las nuevas tendencias de la época influyen hasta en las formas de la



el punto de vista civilizacional, donde el sentido de lo jurídico, por supuesto, se concreta fundamental.

En efecto, el hombre virtuoso, dicho renacentista, es el hombre que promueve el bien común, o sea, el discurso sobre la racionalidad y la sociabilidad natural del hombre se añade al discurso de la moral como base ordenadora de la conducta. Es decir, “la equidad natural de la razón humana explicada en su totalidad es una aplicación de la sabiduría a los asuntos de la utilidad, puesto que «sabiduría» en su más amplio sentido, no es sino la ciencia de hacer uso de las cosas según su naturaleza... Esta dignidad, junto con las definiciones siguientes, constituye el principio del derecho benigno, regulado por la equidad natural, y que es connatural a las naciones civilizadas; de cuya escuela pública se demostrará que salieron los filósofos.”<sup>1495</sup>

En otros términos, se refiere a la mencionada «paideia» sobre el Orden y ordenamiento, donde lo político y lo jurídico se conforman las medidas de las reglas sociales e individuales,<sup>1496</sup> a pesar de la versión historicista de que se forjan preceptos de conducta moral. En resumen, el dicho Renacimiento no debe ser un

---

vida política, en las formas externas de convivencia social. No ha habido en toda la historia de la cultura ninguna época en que la cultura *teórica* haya ejercido un señorío tan grande, tan ilimitado; en que, como en ésta, haya gobernado con tal fuerza y tal sentido todos los demás factores y poderes de la vida. (...) Las fórmulas y características habituales con que se suele señalar el carácter del Renacimiento fallan en cuanto nos fijamos sin ningún criterio preconcebido en las distintas corrientes filosóficas y su variedad. En todos los demás aspectos de la vida del Renacimiento, vemos que **la tendencia de la época va dirigida a una captación pura e independiente de la realidad *inmanente*; que tanto la política como la moral, lo mismo la historia que la ciencia del mundo exterior se esfuerzan por cimentarse sobre principios “naturales”, procurando apartarse de toda invocación de fuerzas, autoridades y principios trascendentes; en cambio, este rasgo no aparece expresado de un modo puro y claro en la filosofía del Renacimiento.**” CASSIRER, Ernest: El problema del conocimiento. El renacer del problema del conocimiento. El descubrimiento del concepto de la Naturaleza. Los fundamentos del idealismo. Tomo I. Trad. Wenceslao Bras. México: Fondo de Cultural Económica, 1953. [Capítulo II. El humanismo y la lucha entre la filosofía platónica y la aristotélica] p. 108-109

<sup>1495</sup> VICO, Giambattista: Ciencia Nueva. Trad. Rocío de la Villa. Madrid: Tecnos, 1995. p. 155-156

<sup>1496</sup> “Esa concepción de la educación como socialización y como ascenso hacia la razón... El niño debe ser disciplinado al mismo tiempo que estimulado por recompensas o reprimido mediante castigos a fin de que se domine él mismo y aprenda las reglas de la vida en sociedad y los pasos del pensamiento racional. El objetivo de esa educación cargada de coacciones es dar a cada individuo la capacidad de resistir a las dificultades materiales, pero sobre todo intelectuales y morales que encontrará en su vida. Deberá ser capaz de permanecer dueño de sí, de dar muestra de valor y de sacrificio. La educación es aprendizaje del deber, y no es casualidad si la palabra **deber** designa también la tarea asignada por el maestro al alumno, y el de **disciplina** designa a un tiempo una coacción, un instrumento de castigo y un campo de conocimiento. **De esta concepción podemos retener una imagen luminosa y sombría, pero es difícil definirla como individualista. La educación introduce entre las demandas del individuo y su satisfacción aceptada las mediaciones, los mecanismos de sublimación que escapan al control del individuo y son lo más universalistas posible.**” [letra negrita añadida] TOURAINE, Alain: Crítica de la modernidad. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1993. p. 326

grado de fundamentación del proyecto humanista moderno, incluso en torno al sentido de lo jurídico.

De todos modos, se debe sospechar de la exegesis de que este periodo es el responsable por preparar. A lo mejor dicho, conllevar el hombre hacia su propia emancipación frente al encargo de ser imagen de Dios y mediador entre Dios y los demás seres tal cual, así que el hombre hace autónomo así mismo desde una libertad que se le permite a todo ampliar, de modo que da relieve al universo moral como esencia y existencia de su vivir.

Por consecuencia, la libertad humana aportaría su inmediato contrario y equilibrio. Resumiendo, se trata del determinismo como valor de las acciones humanas. En efecto, se da paso para la conclusión de que todo el valor sobre lo humano se proyectó desde el advenimiento de la Modernidad, al modo que, el discurso de la propia autonomía del hombre, inmediatamente, se pondría límite de la estructura, proceso y contenido para el ejercicio de pensamientos y acciones, en franco desarrollo de la «paideia renacentista».

De forma análoga, la libertad al modo renacentista instauraría el objeto del quehacer del «hombre ante el propio hombre»: es una libertad cuya aportación, además de imponerlo a la condición de autónomo, se lo tocaría como ser individual.

No obstante, la libertad humana, aunque se la rechace, a la vez que se entienda sobresaliente copula del mundo terrenal, el auxilio divino, se lo hace sólo de modo directo, pues que toda su acción se confiere según las directrices de evolución y cosmopolita. Es decir, a propósito de Dios y por la Unidad del Hijo, es decir, la conformación del Orden y ordenamiento según la regla cristocéntrica: superar la condición animal del hombre; y, luego, según la regla trinitaria: superar la situación contingente de la humanidad.

Consecuentemente, los planteamientos sobre la dignidad del hombre, condición y situación, vaticinan la especulación del contenido moral, que se torna «discurso»: el mago, el artista, el político significan la elevación de la reflexión sobre la comprensión del hombre desde su espacio moral y tiempo ubicados, a partir de una especie de dignidad que enseña persona, como sujeto y aportación de género humano.

A grado sumo, sujeto y objeto, en asunción pedagógica, permiten la medida y regla de la diferenciación y, luego, de la expansión científica y práctica del universo copula mundi o universo «moral» del hombre. Y, entonces, desde el mundo terrenal originado desde la Unidad cristocéntrica y trinitaria, la persona es que debe llevar

en serio el proverbio de que el hombre, en el dicho renacimiento, a la condición de su microcosmos como la síntesis de lo profano y lo sagrado.

En letra de imprenta, no se trata solamente del hecho de que el hombre es copula ante la cadena de los demás seres, así que intermedia el mundo «terreno», — dicho «inferior» o «material» —, y el mundo «espiritual» o «divino», — dicho «superior». Mucho menos es, a partir del Renacimiento, que el hombre elabora su dimensión a partir de sí mismo como texto y contexto, de modo que se liberta autónomo para llevar a cabo, desde sus propias manos, todo lo que desee.

En realidad, se trata del hecho de que los límites (altura) y posibilidades (tamaño) de la dimensión humano no se hacen absolutamente concentrados según la cadena divina, sino a través de fines, en caso el manejo de su destino y designio desde los principios cristocéntricos y trinitarios, de modo que el sentido de emancipación se aplica sobre el hombre mismo. En síntesis, a él se torna posible dibujar su humanidad desde una aspiración de civilización de lo humano, o sea, nada más dibujar el proceso (ciencia) que, a su vez, dibuja la propia mano que se lo dibuja (saber), lo que sucede en la cristalización del propio dilema paradoja. A saber, el Orden y ordenamiento asumen un sentido de lo jurídico y de lo político cuyo origen está en el hombre ante su humanidad, de modo que la nada es la causa del misterio del mundo y misterio de la vida del hombre ante su humanidad, hacia su civilización o Unidad.

En lo que a eso respecta, se torna evidente el equívoco de tomar en serio que los renacentistas son humanistas, es decir, hacen la exaltación del hombre como centro del universo. Al menos no en el sentido metafísico u ontológico, quizá político, pero, asimismo hace falta cautelarse del problema historicista y positivista (evolucionismo y cosmopolitismo de la naturaleza humana).

Para ilustrar el tema, Erasmos<sup>1497</sup> y Vives<sup>1498</sup> llevan en serio que las leyes y la práctica forense en torno a la Justicia son livianas en vista del sentido de lo jurídico,

---

<sup>1497</sup> “Las mejores leyes bajo el mejor de los príncipes son el factor principal de la felicidad de la ciudad o del reino. El Estado es más que nunca feliz cuando todos prestan obediencia al príncipe y el propio príncipe obedece las leyes, y las leyes responden al ideal de equidad y de la honestidad y no tienden sino a procurar la mejoría del bien público (...) Miren las leyes en general que a ninguno se ocasione injuria, ni al pobre ni al rico, ni al noble ni al villano, ni al esclavo ni al libre, ni al funcionario público ni a la persona privada; empero, tiendan más al socorro de los menos pudientes, porque la fortuna de los humildes está más expuesta a los vejámenes. Aquello que la fortuna dejó desigual, iguálelo la humanidad de las leyes. Por eso castiguen con mayor celo el atropello del pobre que la ofensa del rico, al magistrado corrompido que al plebeyo pérfido, al patricio facineroso que al malhechor oscuro (...) **Muchas leyes instituyéronse rectamente, pero la malicia de los funcionarios las torció a pésimas aplicaciones. No existe cosa más perniciosa que una buena ley torcida a un mal uso.(...)** “Dice Platón que no puede existir enemigo más nefasto para la patria como el que sujeta al capricho del hombre las leyes que tantísima valía tienen en el gobierno de un buen príncipe... sufren

a pesar de que, en función de lo político, sirvan para la cuestión de ordenación social como fin de cuidar del hombre.

Por así decirlo, el sentido de lo justo y de lo jurídico no se compagina en torno al hombre y su humanidad. El problema es que la supremacía de la relación entre Dios y hombre, desde Cristo — amor (cristocéntrico) y acción (trinitaria) explicada por la razón doble y, luego, inmediatamente secularizada — no se pone desde lo universal a través de la persona, sino que desde el dilema filosófico *¿Dios sería movido o determinado por la criatura?*<sup>1499</sup> Lo que no se resuelve y, luego, torna el

---

**desvío por la bellaquería de los funcionarios”, y califica a los juristas, según vimos, de “costosísimo linaje”...** las leyes sean muy pouquísimas y muy razonables, convenientes al interés publico, y muy conocidas por el pueblo (...). [letra negrita añadida] ROTTERDAN, Erasmo de: Obras escogidas. Trad. Mosen Lorenzo Riber. Madrid: Aguilar, 1956. [Educación del príncipe cristiano], p. 325; 329; 330; 333.

<sup>1498</sup> “(...) *no es el derecho o la ley escrita y expresa, sino la enmienda de la ley y su interpretación*. Son muchas las cosas que el legislador no puede mandar. Véalas el juez que encarna y mantiene la personalidad de las leyes y de a la ley la flexibilidad que requiere la naturaleza de la cosa sometida a su juicio, así como los canteros de Lesbos usan aquella sua escuadra de plomo, la cual como es una lámina de metal flexible, se adapta con facilidad a cualquier estructura. **No quiera seguir siempre el sumo derecho, que hartas veces es la suma injusticia, sino acomódese a la naturaleza de la norma en conformidad con la cual... todas las leyes se crearon y se conformaron.** Ve lo que diría el mismo legislador si estuviera presente, y no crea, de buenas a primeras, que la ley es poco recta o inicua, porque le falta, si falta hubiere, no estará en ella ni en el que la formuló, sino en la variedad de la cosa que es tan varia, tan multiforme, tan amplia, que no puede encerrarse ni ceñirse toda en determinados límites. Por eso, con muy buen acuerdo, se dijo ser la norma del derecho lo equitativo y lo bueno, pues esto, en el establecimiento de cualesquiera leyes, fue el propósito capital y la primera intención que tuvieron los legisladores prudentes...” [letra negrita añadida] VIVES, Juan Luis: Obras completas. Tomo I. Madrid: Aguilar, 1947. [*Templo de las leyes*] p. 688. Y, aún, “Para el conocimiento e interpretación de la equidad son menester cuatro prendas importantísimas: ingenio, juicio, erudición y experiencia variada (...) Sépase que las leyes son tanto más útiles al pueblo, cuanto más sencillas — para que la ignorancia no sea explotada por el fraude y la astucia no pueda acrecentar el lucro — que con su equidad evidente favorecen a la gente ruda y expuesta al engaño y cierran el paso a la impostura y a la arteria, que con tanta mayor facilidad se insinúa cuanto con más inmodica exactitud y cuidado meticoloso lo queremos todo prescribir puntualísimamente... porque, queriéndolo puntualizar y clavetear todo, no dejamos lugar a la sincera interpretación de la equidad y damos entrada a la injusticia porque cada cual consiga tanto cuanto es su habilidad en torcer y trocar el sentido honrado y directo de las voces.” VIVES, Juan Luis: Obras completas. Tomo II. Madrid: Aguilar, 1947. [*De las disciplinas. De la corrupción del derecho civil*] p. 511; 526.

<sup>1499</sup> *¿Dios sería movido o determinado por la criatura?* Libertad es concepto complejo: es el juego «heteronomía versus autonomía»: es el juego, por lo tanto, «*imago Dei versus «copula mundi*», bajo el trasfondo del «*secular versus sagrado*». Este juego conlleva el ruego por la concepción de hombre y humanidad. La asunción de libertad humana es merma característica del hombre respeto a conformación de su naturaleza racional y social y no un atributo que las preforme o se lo distingue de otros seres terrenos. De todas formas, seguro es que la «*secularización*» como «*proceso histórico*» o «*curva semántica*», comparten, ambas, la «*libertad*» como el juego colgado en las manos del hombre para rogarse «*hombre*» tal cual planteado en cada contexto. En detalle, si se toma secularización como «*curva semántica*», la lectura debe centrarse en el entendimiento respecto los intentos de perfeccionar la «*libertad*» como regalo de Dios o divina, sobre los medios que se le ha promocionado desde la búsqueda por el hombre libre, autónomo y, desde luego, límite de sus propias acciones y pensamientos. Todo planteado por la lectura de la concreción de la superioridad humana que ha convertido el hombre más allá de los demás terrenos, en especial a través de la categoría «*dignidad humana*», que se hace «*persona*» que se define desde el «*padre, hijo y espíritu*».<sup>1499</sup> Esto porque el propósito es evidenciar la paradoja del hombre, sobre todo el hecho de que el principio trinitario no ha hecho el concepto de «*persona*», sino que lo contrario. «*Persona*» no es apropiación cristiana trinitaria y cristocéntrica. Todo lo contrario. Además, esta creación teórica es del Renacimiento, sobre todo tocante a su exaltación máxima, sin embargo se la toma

sentido de lo jurídico mero instrumento de ordenación social, desconectado, a su turno, de los fines de evolución del hombre y cosmopolitismo respecto a la humanidad. O sea, “todo humanismo se funda en una metafísica o se posiciona él mismo como su fundamento.”<sup>1500</sup>

Para decirlo con otras palabras, desde ahí se extrae el motivo según el cual, en torno a lo jurídico, el sentido de hombre y humanidad se atisba en concordia con la aportación de todas las ciencias, las cuales se han hecho segmento y especulación sobre lo humano (lo natural *versus* lo moral), a pretexto de fundamentar el supuesto acercamiento entre filosofía y derecho, en vista de este dilema.

Consecuentemente, si la comunicación entre filosofía y derecho es posible sólo lo es si se coordina con una unidad cuya conectividad es cultural, pero una conexión de la especie “*orbicularis*”, a saber, “como ciencia multiforme y abierta que permite aferrar el secreto de una Civilización histórica.”<sup>1501</sup>

Para concluir, el hombre sólo puede ser efectivamente hombre si interactúa de modo relacional, de modo que, entre lo natural y lo moral, sea capaz de construir sus propios misterios: verdades y ciencias, de entre las cuales lo jurídico es la conclusión entre el Orden (mundo) y ordenamiento (vida): el orden jurídico es incondicionalmente fundado por la persona digna (imago dei, alma, *animalitas*: absoluta) y fundamentado por la actuación de esta persona hacia su dignidad existencial (copula mundi, cuerpo, humanistas: relativa). ■

---

recreación teórica y pragmática de «lo contemporáneo», sobre todo a través del «manifiesto mounierano» que, por equivocación, sostiene lo reverso de la tesis de este trabajo: “esta revelación a sí misma de la persona, o lo que es igual, de su vocación, no es el resultado de una especie de fenómeno más o menos necesario, como el de un cliché que la vida oscureciese progresivamente, sino un *acto de libertad*.” MOUNIER, Emmanuel: Manifiesto al servicio del personalismo. Trad. Julio D. González Campos. Madrid: Taurus Ediciones, 1976. p. 259

<sup>1500</sup> HEIDEGGER, Martin: Carta sobre el humanismo. Trad. Helene Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000. p. 37

<sup>1501</sup> GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 83

#### **4. Orden y ordenamiento en torno a lo jurídico: la confección del Orden geométrico y del ordenamiento lógico- deductivo – intelectualismo *versus* voluntarismo.<sup>1502</sup>**

Por consiguiente, desde el punto de vista iusfilosófico, la versión secular moderna suele llamar a este periodo humanista, porque se lo cree novedoso respecto al hecho de que fundamenta el Derecho Natural desde una concepción de lo jurídico sin conexión con «divinidades» o mismo el Dios judaico-cristiano, así que la voluntad del hombre se pone por encima de todo estos valores, los cuales no se los tiene liquidados.<sup>1503</sup>

No obstante, se trata de un análisis epistemológico, pues que si se busca los aspectos metafísicos y ontológicos, la continuidad del Orden del mundo y ordenamiento de vida desde la condición del hombre paradoja, echa todo el argumento tradicional por tierra.

Al principio, el discurso científico y saber prudencial sobre lo natural y lo moral en torno a lo jurídico se evidencian sin negar lo divino. Del contrario, se lo torna secular y palmario desde la obra del hombre y a propósito de Dios. Es decir, el hombre

---

<sup>1502</sup> De modo general, los conceptos de intelectualismo y voluntarismo en torno a lo jurídico suele ser más manifiestos desde el iusnaturalismo, en lo cual dos tesis se ponen sobresalientes desde el criterio universal a través del cual se relacionan Derecho natural y Derecho positivo. Desde entonces, el intelectualismo se acerca de una raíz nominalista, o sea, “es una tesis metaética no escéptica de acuerdo con la cual es posible conocer mediante la razón los principios morales que deben regir la conducta de los hombres en la sociedad”. Desde ahí lo que se exponen es una **conducta intelectualista o aún iluminista respecto que el sentido del derecho está en el uso racional de la razón, desde el principio de la naturaleza del hombre como directriz evolutiva y, por ende, la dicha actitud ilustrada o el camino iluminista**. Mientras tanto, la voluntarista “es una tesis conceptual y consiste en la afirmación de que cualquier sistema de reglas dotado de coercibilidad es derecho sólo si se ajusta o no contradice los principios morales universalmente válidos que la razón puede desentrañar. Esta segunda tesis, como es sencillo advertir, es una tesis conceptual meramente estipulativa, esto es, no demuestra que exista un vínculo conceptualmente necesario entre derecho y moral.” Por así decirlo, se expone **una conducta conceptualista o empirista respecto que el sentido de derecho está en el uso empírico de la razón, desde el principio del libre albedrío del hombre como directriz cosmopolita y, por ende, la dicha actitud o camino empirista**. MONTERO IGLESIS, Marcelo: El concepto del derecho. En: Revista de Ciencias Sociales. Positivismo jurídico y doctrinas del derecho natural. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, n. 41 (pp. 41-48), Valparaíso: Universidad de Valparaíso, 1996, p. 44-45

<sup>1503</sup> “El sujeto medieval, interpretado con fidelidad y puntualidad por Tomás de Aquino, es un hombre *inteligente*, que se identifica sobre todo en su dimensión racional, provisto sobre todo del *conocimiento*, que lo proyecta fuera de sí, con su gesto de humildad psicológica hacia la realidad que lo rodea, que lo inserta en la realidad y de alguna manera lo hace tributario de la realidad. El hombre nuevo, bosquejado principalmente por la teología y la filosofía franciscana, se identifica en un sujeto que *ama y quiere*, un sujeto que, entre sus muchas dimensiones psicológicas, apunta a la más autónoma, la más autorreferencial — la voluntad — para buscar en ella no sólo una identidad, sino también su propia cifra ganadora. Todo parece objetivarse y resolverse en el interior del sujeto, que declara su propia separación ontológica del mundo y reclama su propia libertad del mundo.” GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 65

intenta modelar su universo antrópico a través de una ciencia (estatuto) y un saber prudencial (quehacer), cuyos límites y posibilidades se preforme a través de un Orden de mundo geométrico, a través del cual se pueda conocer la medida del Derecho, se pueda deducir sus reglas, es decir, su lenguaje lógico-deductivo. Y, a la vez que ambos sean evidentes, se los pueda acoplar según los fines de la civilización de lo humano.

De todas formas, vale enmarcar que la comunicación filosofía y derecho no está en función del sentido de lo jurídico, — Orden (lo universal, mundo), ordenamiento (lo universal, vida), u Orden *versus* ordenamiento (lo eterno). Para abreviar, como se lo ha enseñado en el apartado sobre iusnaturalismo y iuspositivismo, uno como el otro puede sostener argumentos típicamente de clase natural o moral, o hasta mismo, sobrenatural o sobrehumano, a pesar de la época que se ubican.

En el fondo, la razón es que el universo antrópico no está definido a través del ser (esencia/ existencia) y del deber ser (existencia/ esencia), sino desde el contexto paradoja, así que el sentido de hilo conductor historicista y positivista, al menos en términos metafísicos, se ponen reprochados, aunque no se tenga, hasta el presente momento, modos reales de superar la condición paradoja del hombre que es lo único que se alinea continuo en términos historiográficos.

El sentido de hombre y humanidad está en el entrecruce de expresiones infinitas de lo natural y lo moral, así que es imposible pensarlo sin el nihilismo jurídico como causa. Dicho de otro modo, el dibujo de un ordenamiento jurídico, altura y tamaño no definen la regla y medida de lo jurídico. El destino del ordenamiento jurídico es dejar el sentido de lo jurídico escapar constantemente.

Desde ahí se pone el error de moverse por el universo de la crisis si él no presenta un orden que conlleva sentido a lo jurídico; y, luego, el error de intentar recuperar lo que nunca se ha constituido a través de un sentido aislado de naturaleza desde la cosa justa (intelectualismo) o del concepto sobre la naturaleza de lo justo (voluntarismo)<sup>1504</sup>; o, aún, como entremedio, se los rechazarlo

---

<sup>1504</sup> "Los estudiosos del pensamiento jurídico han distinguido históricamente las actitudes voluntaristas (también llamadas imperativistas o normativistas), y las teorías intelectualistas. El voluntarismo, imperativismo o normativismo se caracteriza porque los que mantienen esta visión de la realidad jurídica sostienen que el fundamento último de los contenidos de las leyes está únicamente en la voluntad del legislador, y esta actitud se condensa en la frase *mala quia prohibita*: «Las cosas son malas porque están prohibidas». Algunos sofistas griegos, del tipo de Calicés o Trasímaco — personajes que conocemos a través de los diálogos de Platón — opinaban así. Estos sofistas se referían al derecho positivo humano (ellos no admitían otro); y en la cultura cristiana no era posible mantener esta tesis por razones obvias. Aunque sí sucedió que este voluntarismo cambió de fuente, porque si para Gorgias era derecho lo establecido positivamente en la «polis», para algunos cristianos la ley natural se componía de mandatos que eran vinculantes sólo por estar ordenados por Dios. Ésta

absolutamente, es decir, el sentido del derecho no existe. En contestación sobre este último, es cierto que si lo jurídico no aporta fundación tampoco fundamentos no es a causa de la crisis diagnosticada. O sea, el sentido de derecho no está en la Justicia, sino en lo político y, este político, se dibuja de acuerdo con el espíritu de Orden y, luego, armonía y universalidad de cada momento.

Para el caso, si el hombre no sabe rogar a sí mismo sin lo sobrenatural y lo sobrehumano, la moraleja es que, por lo menos, sepa él que no puede apostar todo su esfuerzo desde la razón doble y sus consecuencias, como medio exclusivo para petitionar una definición de sí mismo, y por supuesto, respecto a su mundo y su vida.

Para todo fin, si hay una filosofía del humano no es una filosofía metafísica sobre el hombre, sino que el desarrollo de una filosofía moral de la acción respecto el universo concreto que se designa llamar la humanidad, que según el orden dicho renacentista, significa el manejo de la noción de «*virtus*» romana como una energía propia del hombre ante las fuerzas del destino comprendidas cósmicas y naturales frente al ocaso histórico-político, hacia la idea cristiana de la voluntad o libre arbitrio del hombre, todo en función de un Orden cristocéntrico que apunte al geometría del mundo y un ordenamiento trinitario que, a su vez, aporte la lógica-deductiva de la vida.

En sustancia, según la toma de la naturaleza racional del hombre (intelectualismo<sup>1505</sup>), la paradoja toca tanto al hombre que no es culto, el hombre

---

fue la actitud parcial de Duns Scoto, y más abiertamente de Ockham. La recogió Fernando Vázquez de Menchaca y prosperó en el siglo XVII. Descartes, por ejemplo, entendía que Dios nos había dado los Mandamientos «con la más absoluta indiferencia», lo que implica que, en última instancia, nada es bueno o malo, pero que ha de ser cumplido solamente porque Dios lo ordena así. Pero la teoría imperativista es algo más compleja, porque puede designar dos realidades distintas: bien el fundamento último de la razón de ser de las normas jurídicas, o bien el motivo por el que hemos de obedecer estas normas. Esta distinción carece de aplicación en los relativistas radicales, como Gorgias o Calicles, para quienes el último fundamento del ser de las normas y de la validez de las normas está en la voluntad del más fuerte; en este imperativismo radical, tal como se ha desarrollado también en el siglo XX en algunos autores positivistas, el derecho es, en última instancia, la fuerza más fuerte en la sociedad. CARPINTERO, Francisco: Ley natural: historia de un concepto controvertido. Madrid: Encuentro, 2008. p. 177-178

<sup>1505</sup> Desde la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja, la noción de intelectualismo está absolutamente enganchada a la idea de que al hombre se le toca una naturaleza sobrenatural, la cual se le aporta el designio de entender a sí mismo y a su entorno más allá del particular y de lo inmediato. Desde este modo, al hombre se le pertenece una estructura volcada al razonamiento abstracto, a través del cual puede concertar sentidos del mundo y de su vida desde un discurso abstracto y universal que, por estas características, enmarcan el modo de saber y conocer que, enseñados y demostrados, desde principios, causas y elementos, se tornan ciencia o estatuto. A través del intelectualismo, la altura o límites del universo del hombre se imponen. Desde el punto de vista tradicional, en líneas generales, el intelectualismo se reseña sus conceptos de acuerdo con el ámbito de la *physis*. O, a lo mejor, el universo natural, aparte de lo moral. En suma, el intelectualismo se acopla a la idea de que el designio del hombre se le cabe la emancipación de su propia existencia como cuestión ingénita, a pesar del ejercicio de su voluntad.



que desperdicia la potencia de su inteligencia y la razón, cuanto a la diferencia natural entre el hombre y los demás animales, elementos que sirven al planteamiento y trabajo por la visión emancipada de hombre.

Por supuesto, desde la toma de la naturaleza social del hombre (voluntarismo<sup>1506</sup>) hacia el proyecto de elaborar el Orden geométrico sobre el mundo y el ordenamiento discursivo sobre la vida, se establece la contradicción «Civilización *versus* barbarie», comprendido como el origen del propio trabajo de la vida secular moderna — la vida ilustrada del proyecto humanista emancipador sugiere la conformación de la idea de lo natural, a través de la facultad de discernimiento.

Para así decirlo, la más grande contribución de los renacentistas, desde el punto de vista del discurso secular moderno, ha sido la elaboración de un discurso de origen moral, pero ético, es decir, desde la persona ubicamente considerada.<sup>1507</sup> En suma, la persona entabla el límite (altura) y la posibilidad (tamaño) del Orden y ordenamiento jurídicos.<sup>1508</sup> Ésta, además de dar sugerencia a todo «conocer y

---

<sup>1506</sup> Desde la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja, la noción de voluntarismo está absolutamente enganchada a la idea de que al hombre se le toca el máximo ejercicio de su libertad, la cual se le aporta el designio de extender la condición de su naturaleza humana más allá del particular y de lo inmediato, como destinación de la resolución del sentido del mundo a través del establecimiento del universo moral o, al modo de esa propedéutica, lo natural y lo moral. Desde este modo, al hombre se le pertenece el libre albedrío a causa de que la emancipación de su naturaleza sólo se realiza a la condición de que se concierte desde lo social. Las reservas para la concordia entre el juego entre naturaleza y libertad se hacen por la extensión de la misión evolucionarse a través de la relación con el otro. Desde el punto de vista tradicional, en líneas generales, el voluntarismo se reseña desde sus conceptos de acuerdo con el ámbito de la *nomos*. O, a lo mejor, el universo moral, aparte de lo natural. En suma, el voluntarismo se acopla a la idea de que el destino del hombre es establecer las posibilidades y acción en torno a su universo moral, como condición de su emancipación y, luego, evolución de todo el género humano a tope.

<sup>1507</sup> La persona ubicamente considerada significa que la condición de la persona no se basta desde su pertenencia a una naturaleza humana de orden divino, es decir, su dignidad es algo que se la construye de acuerdo con la práctica y pragmática que esta establece junto a los demás. De ahí es que se concreta su condición de no-animalidad, cuya extensión poética, resume la condición del hombre paradoja como realización de su destino de intermediación de los sentidos de mundo y vida terrenal. En suma, la persona se complica desde lo concreto y particular. Según Boecio, la persona se encuentra solamente en las substancias y, en todo caso, sólo en las racionales, al modo que si toda substancia es lo natural, por supuesto, es en la substancia individual, en caso, la persona que están los límites y posibilidades de la naturaleza racional. A ver, “Quocirca si persona in solis substantiis est, atque in his rationalibus, substancia omnis natura est, nec in universalibus, sed in individuis constat, reperta personae est igitur definitio: **Persona est naturae rationalis individua substantia** (...) id est, Essentiae in universalibus quidem esse possunt, in solis vero individuis et particularibus substant. Intellectus enim universalium rerum ex particularibus sumptus est. Quocirca cum ipsae subsistentiae in universalibus quidem sint, in particularibus vero capiant substantiam, jure subsistentias particulariter substantes (...) substantiae vocabulis discerneret. Est igitur et hominis quidem essentia, id est... et subsistentia, ... id est personae... vero atque subsistentia, quoniam in nullo subjecto est.(...) [letra negrita añadida] BOETHIUS: De duabus naturis et una persona. Turnhout : Brepols, 1990.[Capítulo 3. Differentia naturae et personae, Patrologiae Latinae 64. Tomus LXIV. Ab Columna ad Columnam:1343 D-1345]

<sup>1508</sup> La persona es el criterio de lo universal que hace el puente entre lo natural y lo moral, bien sea Derecho natural o Derecho positivo. Por consecuencia, lo que se pone al descubierto a través de la definición anterior de

saber» que lo ha sido subsiguiente, como medida y regla, ha consagrado los límites y las posibilidades sobre la libertad del hombre (voluntarismo), bajo el supuesto de la autonomía definitiva de palabra, pensamiento y discurso (intelectualismo). Más tarde, luego, se ha abierto espacio para el trabajo de los primeros reconocimientos sobre los disensos entre fe y razón. Y, lo que es más relevante para el estudio iusfilosófico, sobre los disensos sobre la autoridad que conduce el saber.

A lo sumo, si la conducción del saber se fundaría más cerca de la dimensión imago Dei o de la perspectiva copula mundi lo que toca, no sólo a la fundación del sentido de lo jurídico y lo político, sino que, en este caso, a los fines para que estos se constituyen. Sobre el tema de los fundamentos y fines de la ciencia y religión, vale citar el ejemplo de la contribución de Galileo<sup>1509</sup>, aunque la versión secular

---

Boecio, “Lo que designa el término persona es un individuo o ser singular. O dicho de otro modo, es nombre de individuo. Por lo tanto, no expresa un universal, sino un ser concreto existente; en el caso de la persona humana... significa al hombre singular o individual: el individuo humano... el término correlativo de persona es *individuo*... Persona no designa pues un universal: no es correlativo de hombre, esencia o naturaleza humana, etc. (...) En especial no debe confundirse la naturaleza humana con la persona humana (...) **De acuerdo con esto, ¿qué es lo que puede – y debe – atribuirse a la persona en cuanto designe un ser singular? Fundamentalmente tres cosas: a) primeramente, las condiciones singulares de su existencia, como los accidentes de cantidad, cualidad y tiempo; por lo tanto, es predicable de la persona la dimensión de historicidad que le es propia. Lo histórico del hombre es propio de la persona. También la variedad y las diferencias entre los hombres se predicen de las personas por derivar de rasgos singulares. B) En segundo lugar, es atribuible a la persona todo aquello que pertenece al hombre singular en virtud del peculiar modo de individuación del ser humano. O dicho con otras palabras, ser persona – en virtud de su naturaleza racional o espiritual – implica un modo típico de individuación, cuyas consecuencias son atribuibles a la persona; así la incomunicabilidad y autonomía. C) Por último, es atributo de la persona la subjetividad, la condición de ser sujeto y sustrato de cuanto implica lo universal – la esencia, la naturaleza - , en cuanto realización existencial singular de lo específico del hombre; de este modo se atribuyen a la persona la dignidad y la igualdad (por ejemplo, no se habla con propiedad se dice “dignidad de la naturaleza humana” – aunque se trate de un uso tolerable-; lo digno – que es dimensión singular – es la persona, aunque esa dignidad proceda de la naturaleza humana).” [letra negrita añadida] HERVADA, Javier: *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1992. [LECCIÓN X, «El derecho natural»], p. 435**

<sup>1509</sup> “La condena de Galileo es uno de esos casos de la historia de la ciencia en los que las creencias y pretensiones de quienes lo han narrado se han reflejado con mayor nitidez. En ocasiones, su descripción ha estado marcada por las ideas sobre la ciencia de cada uno de los historiadores, otras veces lo ha estado por motivos patrióticos, y otras, las que aquí nos interesan, por motivos religiosos. **El problema entre ciencia y religión es casi tan antiguo como la propia ciencia y como la propia religión y sobre él se han realizado todo tipo de reflexiones. Hubo un momento, sin embargo, en el que el debate se hizo especialmente intenso. Fue cuando los filósofos ilustrados del siglo XVIII emprendieron su batalla contra el peso que las creencias religiosas y las supersticiones ejercían en la cultura y la vida de los pueblos.** Se abrió paso gracias a aquellos filósofos la idea de que existía un conflicto insalvable entre ciencia y religión, una opinión que todavía muchos mantienen. En los últimos años, sin embargo, algo curioso — y que muchas veces pasa desapercibido — está sucediendo: frente a la proclama ilustrada de la batalla de la ciencia contra la religión y de la religión contra la ciencia, cada vez hay más voces que insisten en convencernos de que el conflicto no fue tan feroz. Por un lado oímos voces que sostienen que ciencia y religión han estado siempre en conflicto; por otro lado escuchamos a quienes afirman que tal conflicto no es consubstancial a las relaciones entre ciencia y religión, pudiéndose hablar en todo caso de conflictos puntuales o de históricos «malentendidos». En esta tensión entre unos y otros, el caso Galileo ha sido esgrimido como un capítulo emblemático de la historia de la ciencia. (...) **Una de las primeras cosas que hizo Juan Pablo II al alcanzar el pontificado fue solicitar que**

moderna, se lo trate como una anticipación de la «pérdida de sentido» entre la fundación del saber y el fundamento del conocimiento.

Por fuerza de resumen, si la comunicación entre filosofía y derecho se hace a través de la expectativa de lo eterno, como sentido de derecho desde los principios cristocéntrico y trinitario, donde la enseñanza de Cristo es valor, perspectiva y norma para el concierto iusfilosófico, cuyo estatuto se da a través de la fijación de este eterno como la búsqueda del hombre por la finalidad de su existencia, como se fuera Cristo por la humanidad, es a partir de la fundación del sentido de derecho por el hombre, la paradoja dicha “renacentista” — *humanistas versus animalitas* — que se impulsa la fuente del derecho como principio de la *buena razón*. No obstante se trata de una *buena razón* que, porque fundada en la razón doble, está volcada a rogarse según el juego intelectualismo *versus* voluntarismo, a la vez que son porciones del entendimiento y acción de lo humano que no se pueden apartar, excepto bajo el punto de vista epistemológico.

Por añadidura, de modo general, el método para la consecución de la universalidad de las fuentes del derecho como universal, desde Cristo (valor y perspectiva), se concreta a través del nihilismo jurídico como causa de mundo y vida, así que el intento es rellenarlo de principios, causas y elementos desde la necesidad de que algunas verdades sean consideradas absolutas e, inmediatamente, universales. De entre muchas, se dará privilegio a la tertulia sobre el criterio de la Justicia.

Por ende, lo justo como una obligación natural prescripta en ley, en concepto – derecho positivo. Y, la naturaleza de la cosa justa como una disposición natural prescripta en las costumbres y en el ámbito de la ley natural – cosa en sí.

Desde esta coyuntura, si se considera que lo justo sólo es válido a través de la ley positiva, se toca al nominalismo o al intelectualismo en torno a la ciencia del derecho o el Orden del geométrico del mundo. De otra parte, si se considera que la Justicia está en la naturaleza de la cosa justa, se toca al voluntarismo u ordenamiento lógico-deductivo sobre la vida, desde la jurisprudencia.

Desde un punto de vista relacional, si la preocupación es la fuente del derecho como principio de ordenación, ambos criterios se complican en torno a los fines del

---

se reabriese el «Caso Galileo» para realizar una reflexión «serena y objetiva» que pudiese abarcar con los malentendidos entre ciencia y religión.” [letra negrita añadida] POLO USAOLA, Macario: Religión y ciencia. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2007. p. 35-36

derecho, así que el criterio de la Justicia bajo el cual se aplica a ley positiva, así como su justificación, es el objeto de la cientificidad iusfilosófica dicha renacentista.

En el fondo, ocurre que en el periodo renacentista, el encuentro entre filosofía y derecho se funda en los designios y destinos que cabe al hombre respecto la obra sobre su humanidad, así que el universo de lo jurídico se compagina por criterios positivos de la idea del derecho (*lex aeterna – disposición natural*) y, al mismo tiempo, criterios de la existencia de un Derecho Natural cognoscible a la razón (*ratio – obligación natural*), en único golpe. Así que la cuestión es si el criterio de lo universal entre Derecho positivo y Derecho natural, desde la persona ubicada en lo existente, se lo puede formular o conocer. Para así decirlo, si la fundación del derecho natural es innata (intelectualismo) o se pone al descubierto según el conocimiento de la práctica (voluntarismo) se solventa a partir del reconocimiento de que la idea del derecho aporta su fundación en la persona, desde la exaltación de sus fines, según su naturaleza y/o libertad.<sup>1510</sup>

Desde este expediente, por lo tanto, es que, equivocadamente, se interpone la voluntad divina como obstáculo a la voluntad del hombre como categoría única del origen del derecho. No obstante, debe llevarse en cuenta que la tesis en esta instancia, es que el Derecho y Estado no están en función de la exaltación del hombre tampoco son una forma de mediar la naturaleza caída del hombre, como si el concierto por su humanidad fuere la resignación para todos los pecados, a través de la Justicia, tanto lo justo, como la naturaleza de la cosa justa.

A grado sumo, la marca de esta constitución es el esfuerzo científico para engendrar el estatuto científico de la dimensión antrópica, donde el derecho se concierta como origen y expresión del Orden (mundo), del ordenamiento (vida) y de la relación entre Orden y ordenamiento (humanidad hacia la civilización de lo humano).<sup>1511</sup>

---

<sup>1510</sup> “a) la dignidad de la persona humana es fundamento y raíz, no sólo de derechos, sino también de deberes. Lo es en el plano moral... y lo es en el plano de las relaciones sociales de naturaleza jurídica, dando lugar a deberes jurídicos naturales; son los... deberes naturales. Hablar de deberes fundados y radicados en la dignidad del hombre supone, por una parte, implica que derivan de la eminencia y excelencia del ser humano y, por lo tanto, radican en el orden del deber-ser de la persona humana. Son manifestaciones de las notas de debitud y exhibibilidad características del ser humano como persona. **La dignidad humana comporta que el hombre debe y exige ser (permanecer en la existencia según el orden de su naturaleza) y desarrollarse de acuerdo con sus fines naturales.**” [letra negrita añadida] HERVADA, Javier: Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1992. [LECCIÓN X, «El derecho natural»], p. 471

<sup>1511</sup> Sobre el intento de Orden y ordenamiento como medios para el fin de la civilización de lo humano, vale mencionar el siguiente comentario. “Hemos aludido ya a Leibniz, y no hay duda de que la filosofía de éste ha influido grandemente en el pensamiento de Wolff... Pero al restablecer la idea de las esencias Wolff alude explícitamente a la escolástica. Y aunque, dado el difundido desprecio por la escolástica que es propio de la

Sin duda no es fortuito el hecho de que se pone muy fuerte la sobrevaloración del albedrío del hombre a través de la racionalidad práctica y jurisprudencial, muchas veces contra al intento iuscientífico, propio de la necesidad de lo político.

De todos modos se trata de una concertación pragmática y práctica en vista de fines: la proposición es agarrar el sentido de lo eterno que promueva, según los designios y destinos de la naturaleza del hombre, a propósito de Dios, pues, la dimensión de su civilización. Parece, entonces, que se debe tomar sospechoso el hecho de que se trata, — como se suele argumentar —, de la configuración del *problema de los universales*. Es cierto que la mirada iusfilosófica debe estar en función de la ontología del momento, no de la epistemológica solamente, pues que ésta sólo suele apuntar el intento del hombre por hacer de la ciencia y del saber prudencial las herramientas del concierto de su mundo, pero ¿bajo qué propósitos?

En consecuencia, el sentido de la idea de derecho no tiene por causa la sabiduría de Dios, sino única y exclusivamente la voluntad. Desde ahí que en el reino de la moral y del derecho, el nominalismo condujo al *voluntarismo*. Así decirlo, el Derecho Natural no se puede configurar en la realidad porque su esencia no es disponible, excepto en términos de generalización científica, a cargo de la Filosofía del Derecho, donde el Derecho Natural o la Filosofía del Derecho pasa a ser un producto de la teoría.

Para aclarar el reconocimiento de la persona ubicada colabora a la proposición de que la relación entre el Orden y ordenamiento jurídico sólo se establece a través de la persona, desde el arreglo de su dignidad formal divina y su dignidad material existencial, así que el juego entre voluntarismo y intelectualismo se volca a la

---

época, Wolff precisa que está perfeccionando las ideas de los escolásticos, no oculta, sin embargo, que, de acuerdo con el ejemplo de Leibniz, no simpatiza con la condena global de las opiniones y la obra de aquellos. De hecho está clarísimo que Wolff ha experimentado la influencia de la escolástica. Pero la concentración de su pensamiento en torno a **la noción del ser como esencia recuerda más a Duns Scott que a Tomás de Aquino. Lo que ha influido en Wolff ha sido el escolasticismo tardío, no el de los tomistas. Así, por ejemplo, se refiere en su *Ontología* elogiosamente a Suárez, cuyos escritos tuvieron mucho éxito en las universidades alemanas, incluso en los protestantes. La influencia de la escolástica puede apreciarse en la división wolffiana de la filosofía. La división fundamental, que se remonta a Aristóteles, distingue entre filosofía teórica y filosofía práctica...** La influencia leibniziana puede percibirse claramente en el tratamiento del concepto de sustancia por Wolff. Aunque evita el término "mónada", Wolff postula la existencia de sustancias simples imperceptibles sin extensión ni figura; ningún par de ellas es completamente igual. Las cosas que percibimos en el mundo material son agregados de esas sustancias o átomos metafísicos; y la extensión pertenece, como dice Leibniz, al orden fenoménico. El cuerpo humano es también, por supuesto, un agregado de sustancia. Pero en el hombre hay además un alma que es una sustancia simple y cuya existencia se puede probar por referencia al hecho de la consciencia, la autoconsciencia y la consciencia del mundo externo. La existencia del alma es inmediatamente evidente para cualquiera en la autoconsciencia." [letra negrita añadida] COPLESTON, Frederick Charles: *Historia de la filosofía*. Vol. VI. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel, 1979. p. 110-111

predilección del nomos o, a lo mejor, a la consagración de que la regla y medida de la idea del derecho es siempre conformada por el hombre, aunque los fines y las herramientas estén pendientes de los principios divinos. En suma, el sentido de lo jurídico, si Derecho natural o Derecho positivo, es siempre de la clase de nomos, del deber-ser, del conceptual que se establece tanto por el camino de la razón especulativa como de la razón empírica, pues que, al fondo, ambos siempre se perpetúan acoplados desde su origen, así que son meras inflexiones de la razón doble, desde el punto de vista iusfilosófico. En suma, la existencia del Derecho natural o Derecho positivo depende del reconocimiento de «la persona en su radical y básica juridicidad».<sup>1512</sup>

Por cierto, la moral y el derecho es orden creado exclusivamente por la voluntad, sin la participación de lo universal, la providencia divina. A propósito, Fernando Vázquez de Menchaca adoptó una posición intermedia entre voluntarismo e intelectualismo, es decir, el sentido de lo jurídico, si derecho natural o derecho positivo, siempre es derecho de origen humano.<sup>1513</sup> En síntesis, si Dios hubiese de

---

<sup>1512</sup> “Si en el hombre se da el fenómeno jurídico – normas, relaciones, derechos -, ello únicamente es posible, porque en la estructura misma de la persona humana hay una radical y básica juridicidad, o lo que es lo mismo, un núcleo radical de juridicidad natural; esto es, porque la persona humana está constituida entitativamente como ser jurídico, que es lo que actúa como capacidad o potencia de lo jurídico cultural. (...) Podría pensarse que la *juridicidad natural* se reduce a una mera capacidad o posibilidad, sin que exista un núcleo natural de realidad jurídica. En tal caso, la existencia del orden jurídico sería un invento o construcción totalmente cultural... La juridicidad natural es algo más que capacidad. Por mínimo que sea, existe un núcleo de realidad natural inherente a la persona, como expresión connatural al orden del deber-ser que pertenece a su orden del ser. Sobre este núcleo es posible construir la realidad jurídica positiva, esto es, el producto cultural. (...) Negar la juridicidad natural de la persona humana sólo tiene sentido si se niega la dignidad de la persona humana o se la vacía de contenido, lo que es lo mismo. Por eso, para el positivismo la dignidad humana – por mucho que haya sectores positivistas que hablan mucho de ella – resulta un concepto vacío, un verbalismo, pues niega un orden del deber-ser inherente a la persona y la vacía de debitud exigibilidad (de derechos), con lo cual la dignidad queda reducida a la nada (¿qué es la dignidad sino la eminencia del ser que exige ser, que tiene, por su alta participación en el ser, un orden del deber-ser?).” HERVADA, Javier: Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1992. [LECCIÓN X, « El derecho natural»], p. 474-475

<sup>1513</sup> “(...) se ha de entender, que **la autoridad es también de derecho natural**... porque se dice pertenecer al derecho de gentes, lo que la mayor parte de los pueblos observan y admiten en la práctica ante las exigencias de las necesidades humanas. Ni hay la menor duda... de que las necesidades del humano linaje requieran el que los hombres lleven una vida social y política, no salvaje a modo de brutos animales. Por su parte la vida social reclama y pide la existencia de autoridad (esto es, de jueces y magistrados) ya en razón de la propensión del humano linaje a la disensión, según es de todos conocido, ya principalmente porque todos los hombres hasta tal punto son propensos a la tiranía, o por lo menos al aprecio de sí mismos, que llevados de la naturaleza todos anteponen el bien propio al de los demás, según arriba se ha dicho. Por consiguiente no existiendo nadie que pueda mostrarse juez y árbitro justo en asuntos o causa propia, y por otra parte siendo la vida social y común origen de discordias, es necesario para apaciguar estas divisiones y contiendas (...) **como este derecho ya sea natural o de gentes, no lleve consigo una absoluta necesidad, sino sólo causativa, a saber, para pasar la vida de un modo más conveniente, síguese, que nadie puede ser obligado contra su voluntad y oposición a vivir bajo la autoridad de otro, tanto porque este derecho natural no es otra cosa que la recta razón ingénita en el hombre, que no lleva consigo ningún apremio irresistible, fuerza, o violencia... ya también porque encaminándose esto a nuestra propia utilidad, está en la mano de cada uno el renunciar**

crear un Derecho Natural distinto de lo que cabe al hombre confeccionar a través de su razón doble, no permitiría que desde la creación del universo los hombres poseyesen una razón justa que, así es porque es creada por Dios e, luego, es idéntica a lo natural perteneciente a la porción de lo universal divino, desde el hombre en acción.<sup>1514</sup>

Por supuesto, la explicación del Derecho Natural se apoya exclusivamente en la razón doble, sin buscar una fundamentación filosófica posterior, cuyo efecto, es que el sentido de ley natural no se debe, por necesidad, a un concepto sobrenatural o sobrehumano, sino que, en el mínimo, debe estar agasajado en la ley positiva o lo moral, así que el juego entre voluntarismo e intelectualismo en torno a la idea de derecho, parece se establecer como un falso problema o dilema, pues que si se da primacia al camino intelectualista o empirista para concertar lo jurídico, desde un Orden y ordenamiento, de todas formas, su fundación y fundamento siempre se hace desde el origen de la razón doble, es decir, lo eterno está en la persona, a medida que a causa de ella existe juridicidad en torno del hombre por su humanidad.

---

**a sus propias conveniencias** (...) los brutos animales (tanto si son aves, como animales terrestres, o del mar) proceden en sus actos obligados por la naturaleza, por lo que jamás difieren, se separan, o apartan de la natural ordenación de Dios, o de la ley gravada en ellos con la misma naturaleza, no necesitando por tanto de ninguna otra ley, ni de príncipe alguno; mientras que **los hombres, como proceden en sus actos con libre albedrío, y ni el derecho, ni la razón natural les obligue, o fuerce, sino que solamente les incline o aconseje, se apartan con suma frecuencia de aquel derecho natural**; por lo que tienen necesidad de reyes y magistrados que obliguem a obedecer las leyes, el derecho y la razón (...) [letra negrita añadida] VÁZQUEZ DE MENCHACA, Fernando: *Controversiarum Illustrium*. Libri tres. Volumen segundo. Trad. D. Fidel Rodríguez Alcalde. Valladolid: Cuesta, 1932. [Libro segundo. Capítulo vigésimoprimer, 23-24] p. 52-53. Y, aún, "(...) **las leyes positivas tienen por blanco el recto orden de las cosas humanas y no la vida eterna**" [letra negrita añadida] VÁZQUEZ DE MENCHACA, Fernando: *Controversiarum Illustrium*. Libri tres. Volumen segundo. Trad. D. Fidel Rodríguez Alcalde. Valladolid: Cuesta, 1932. [Libro segundo. Capítulo LXXVII, 19] p. 127

<sup>1514</sup> "Pero hay que hacer notar que tanto en Vázquez como en los otros autores... existe un atisbo de distinción entre lo moral y lo jurídico. La Moral, en el campo del Derecho, está representada por el Derecho natural ya que ese Derecho, entendido como «recta ratio», tiene un contenido que determina que vincule en conciencia, lo que es una nota típica de la obligación moral; en cambio, al Derecho positivo humano le niega la efectividad de obligar en conciencia. Por otra parte, Vázquez mantiene que el Derecho Natural no posee coacción que, por el contrario, atribuye el Derecho «civil» contraponiendo expresamente ambos Derechos sobre este punto. Hemos apreciado que... Vázquez como otros autores anteriores, coetáneos o posteriores a él, atribuyen al Derecho humano un fin distinto del que asignan al Derecho Natural ya que aquél sólo busca un bien temporal y el Derecho Natural, por la virtualidad con que se le ha dotado, traspada el ámbito de lo temporal. Sólo queda decir, para acabar con el tema, que tal como concibió nuestro autor a la «utilitas», ésta es la última instancia enjuiciadora del Derecho; ella es lo que determina lo que debe ser Derecho, incluso en aquellas materias que parecen más propias del campo moral que no del jurídico... Al conceder tal importancia a la utilidad se hace superflua la derivación de la ley humana de la ley natural, y de haber seguido nuestro autor consecuentemente esta forma de pensar hubiera situado a la utilidad común como principio supremo regulador de lo que debe ser Derecho. Pero ésta es una declaración aislada y contradictoria con el resto de su pensamiento que marcó una línea secularizadora del Derecho que no fue utilizada por Vázquez ni por los autores que le conocían." CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco: *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1977. p. 49-50

En el mismo sentido, de acuerdo con esta afirmación, Suárez aclara que la prominencia iusfilosófica “copula mundi” es lo eterno, pero lo eterno desde la regla y medida del hombre a través del uso de su razón doble.<sup>1515</sup> En efecto, la inflexión por la primacía de lo pragmático y de la *praxis* enfoca la tendencia al *nomos* (*nominalismo*), así que el argumento sobresaliente es que únicamente existen individuos (seres vivos individuales y objetos concretos), nunca ideas objetivas (intelectualismo), lo que se denota una visión a las medias respecto al fenómeno dicho renacentista.

Dicho de otro modo, las fuentes de derecho sólo pueden ser conformadas a partir de ideas objetivas, las cuales se justifican desde el sentido de lo eterno. No obstante, el sentido de lo eterno está fundado por la razón doble, — recta razón y conforme la naturaleza —, así que para que esta deduzca principios universales, hace falta que se los haga bajo experiencias concretas y objetivos propuestos más allá de la propia experiencia que se vive: la fórmula platónica, *universalia ante res* compagina escena con la nueva *universalia pos res*, ahora añadida por la fórmula aristotélica, es decir, *universalia in rebus*, que significa que la idea (forma) y la sustancia, las cuales se encuentran unidas rumbo a la concertación de los fines de una única realidad, o sea, la realidad de los límites y posibilidades del marco cero de la razón doble como concertación de la civilización de lo humano.<sup>1516</sup>

---

<sup>1515</sup> “Por lo dicho hasta ahora es evidente que la ley eterna existe en la mente de Dios, porque fuera de ella nada hay eterno. Es igualmente evidente que existe en calidad de acto segundo y último. En cuanto radica en el legislador, la ley consiste en un acto de esa naturaleza y no en un hábito o acto primero, sobre todo en Dios que (...) Hay que decir, sin embargo, que la ley eterna no implica en Dios, un acto necesario sino libre. Es la opinión de Santo Tomás, Alejandro de Háles y otros autores en los pasajes citados. Se infiere esta misma conclusión de las palabras de San Agustín recientemente citadas. **En efecto, la ley eterna tiene como objeto las obras externas de Dios.** Manda guardar el orden natural y prohíbe traslocarlo. Ahora bien, el orden natural sólo se da en las cosas creadas. Por tanto, lo mismo que estas obras son libremente creadas, también la ley eterna implica una dimensión de libertad. (...) La ley eterna incluye y exige necesariamente un acto de la voluntad divina. Porque la libertad de Dios radica también formalmente en la voluntad divina. Ahora bien, la ley enter es algo libre en Dios... dentro de Dios lo que es libre, puede también ser eterno. (...) **la ley eterna es un decreto libre de voluntad de Dios que establece el orden que debe observarse. Orden que deberían cumplir de modo general los miembros todos del universo con vistas al bien común, por ser conveniente directamente al bienestar del cosmos en su universalidad o, al menos, a cada una de sus partes; o deberán cumplirlo de un modo particular los seres racionales en sus libres acciones.**” *De legibus*. 1, *De natura legis*. Trad. Luciano Pereña. Madrid : Instituto Francisco de Vitoria, 1971. [Capítulo III ¿Es la ley eterna un acto de la inteligencia divina conceptualmente distinto de los demás? ¿es una sola ley o son varias? 1-6] p. 34-36

<sup>1516</sup> Significa que “(...) la soberanía civil mirada en sí misma, la dio Dios inmediatamente a los hombres reunidos en ciudad o comunidad política perfecta, no por una institución especial y – como quien dice – positiva, ni por una donación completamente distinta de la producción de la naturaleza, sino por natural consecuencia distinta en fuerza de su primera creación. Por consiguiente, en fuerza de tal donación, ese poder no reside en una persona ni en una determinada agrupación de muchas, sino en todo el pueblo perfecto o cuerpo de la comunidad. Esta tesis, en todas sus partes, es común no sólo entre los teólogos sino también entre los juristas... el poder político es natural, pues, aún sin la intervención de ninguna revelación sobrenatural o de la fe,



En líneas generales, el dicho Renacimiento está por la Unidad de los fines, no por la exaltación del hombre ante todos los demás seres vivos. O, desde ahí, la exacerbación de su acción práctica, así que el sentido del derecho busca límites y posibilidades a través de la concordia de las fuentes jurídicas, pero su origen no se identifica de modo absoluto en ellas, sino que en los fines, es decir, lo eterno que es la civilización de lo humano.

Resulta que la versión secular moderna suele encuadrar el sentido de la relación entre ley positiva y ley natural desde la Justicia, como justo o como naturaleza de la cosa justa. Lo justo se dice de la idea universal. La naturaleza de la cosa justa, de los hechos, de la idea particular.

Sin embargo, si la fundación de la idea de derecho está en la razón doble ante lo político, se trata de una distinción vacía, es decir, lo ético y lo moral participan de la constitución de lo jurídico, por supuesto. Pero las elecciones de sus métodos y principios no hacen falta que sean semejantes a lo jurídico para que la idea de derecho se revele desde ahí.

Por mejor decir, la paradoja «humanitas *versus* animalitas» o «nominalismo/voluntarismo (voluntad) *versus* intelectualismo (conciencia)» se entabla cuerpo y alma de la concepción de hombre, así que, al menos en términos metafísicos, no se promueven efectos sobre la comunicación entre filosofía y derecho, pues que ésta se da desde la comprensión de que el hombre construye lo eterno, a partir de un abanico de modos de concertar la realidad, en torno a su persona (dignidad formal) y su personalismo (dignidad material).<sup>1517</sup>

---

por sólo el dictamen de la razón natural ese poder sería reconocida en un Estado humano como absolutamente necesario para su conservación y para la Justicia; luego es señal de que existe en tal comunidad como una propiedad que se sigue de su naturaleza o creación y de su natural institución. Si, además de ésta, fuese necesaria una especial donación de Dios y una concepción no inherente a la naturaleza, no podría constar de ella por sola la razón natural, sino que, para que los hombres tuviesen certeza de ella, sería necesario que se manifestara por medio de una revelación, lo cual, sin embargo, es falso, como consta por lo dicho. Y... fácilmente se deduce de los mismos principios, porque las cosas que se siguen de la naturaleza las da inmediatamente el propio e inmediato autor de la misma naturaleza... ahora bien, este poder es una propiedad que se sigue de la naturaleza humana en cuanto reunida en un cuerpo político, como también se ha demostrado; ... En efecto, por el mismo hecho de juntarse los hombres para formar el cuerpo de una ciudad o Estado, sin intervención de ninguna voluntad creada resulta en esa comunidad del poder, tan necesariamente que la voluntad humana no puede impedirlo; eso es señal de que viene inmediatamente de Dios, puesto que los únicos que intervienen son ese natural resultado o consecuencia de la naturaleza y el dictamen de la razón natural que, más que presentar, demuestra la existencia de ese poder (...).”SUÁREZ, Francisco: Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo: primado del sumo pontífice. Trad. José Ramón Equillor. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970. [Libro III, Vol. II], p. 218-220

<sup>1517</sup> Sobre persona y personalismo como fundamento del saber jurídico, Kant bien se lo define, a continuación. “Se llama acto a una acción en la medida en que está sometida a leyes de la obligación, por lo tanto, también en la medida en que se considera al sujeto en ella desde la perspectiva de la libertad de su arbitrio. A través de un acto semejante se considera al agente como *autor* del efecto y éste, junto con la acción misma, pueden

Para continuar, la literatura iusfilosófica suele apuntar que las ideas en torno a lo jurídico desde el punto de vista nominalista o voluntarista se deben a Juan Duns Escoto<sup>1518</sup>, lo cual formula el concepto de lo natural bajo lo jurídico de modo dicho “sumamente elástico”: de los bienes de Dios se desprende que todas las normas sociales deben respetar al principio del amor al prójimo, pues el hombre es imagen y semejanza de Dios.

Desde ahí, el justificante del bien está en Dios; es decir, el bien es sumo bien a causa que es designio y mandato de Dios, así que no es una idea que se maneja a través de la voluntad absoluta del hombre, a la vez que se trata del entrecorte de la preforma divina que, igualmente, no es absoluta, sino que omnipotente.<sup>1519</sup> Se trata

---

*imputársele*, cuando se conoce previamente la ley en virtud de la cual pesa sobre ellos una obligación. *Persona* es el sujeto, cuyas acciones son *imputables*. La personalidad *moral*, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales (sin embargo, la psicología es únicamente la facultad de hacerse consciente de la identidad de sí mismo en los distintos estados de la propia existencia), de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma (bien sola o, al menos, junto con otras).” KANT, Immanuel: La metafísica de las costumbres. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989. p. 29-30

<sup>1518</sup> “(...) la actitud novedosa de Duns Escoto y su oposición al tomismo. Este pensador es genial, colocado a los umbrales de una nueva era, está al final del periodo clásico de la Escolástica, pero dentro de ella; es el último gran autor de la Escolástica propiamente dicha. Situando en la posición voluntarista — primado de la voluntad sobre la razón, libertad de la voluntad ante el bien para quererlo o no quererlo — **Duns Escoto mantuvo que las leyes generales del recto obrar están fijadas por la voluntad divina, no por el intelecto divino, de modo que en dichas leyes no es posible encontrar ninguna necesidad racional; Dios no las ha querido así porque sean buenas, sino que son buenas porque Dios así las ha querido.** Escoto admitió, sin embargo, una limitación a ese principio. Siendo Dios la misma Bondad, tiene que amarse a sí mismo y es, a la vez, de por sí objeto de amor, de donde se desprende un principio práctico supremo, que es el amar a Dios. El derecho natural propiamente dicho queda de este modo reducido a lo que en el lenguaje escolástico medieval se llamaba los preceptos *primae tabulae*; más exactamente Duns Escoto entendió que la ley natural sólo contiene los dos primeros preceptos del *Decálogo*, únicos rectos por sí mismos. **Los restantes preceptos son buenos en cuanto mandados por Dios, pues fuera del precepto de amar a Dios ninguna ley es buena sino en cuanto aceptada por Dios.** Los preceptos de la segunda tabla son el derecho natural en sentido amplio, carecen de intrínseca necesidad y Dios puede dispensarlos; **«si se dice que la voluntad de la criatura debe conformarse necesariamente a ellos para ser recta, la voluntad de Dios, en cambio, no tiene por qué conformarse a dichos preceptos, pues éstos son verdad solamente por el hecho de que la voluntad divina quiere en conformidad con ellos».** Sin embargo, esto no significa que sean arbitrarios, pues son adecuados (*consonantes*) al precepto del amar a Dios: siendo Dios voluntad amorosa, quiere que los hombres se amen entre sí; por eso, los mandatos de la segunda tabla son adecuados al primer principio y en este sentido son derecho natural en un sentido amplio.” [letra negrita añadida] HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 183-185

<sup>1519</sup> “(...) el alma es respecto del cuerpo lo que es lo espiritual respecto de lo corporal o temporal. Pero no en todas. Porque, como el alma es más noble que el cuerpo, así lo espiritual es más digno que lo temporal, y como el alma rige el cuerpo en muchas cosas, **así hay que disponer muchas cosas temporales en función de lo espiritual**, y como el alma racional no tiene plenísima potestad sobre los cuerpos, porque el cuerpo tiene muchísimas operaciones que no están en el poder del alma racional, así **el que tiene potestad en lo espiritual no tiene plenísima potestad en lo temporal. Y lo mismo en el papa, que tiene plenísima potestad en lo espiritual, no cae ni debe caer la potestad suprema laica, aunque sea más digno que aquel en quien recae la potestad suprema laica, y el que está dotado de la potestad laica deba ser regido en muchas cosas por el que tiene la suprema potestad en lo espiritual.**” [letra negrita añadida] OCKHAM, Guillermo de:

pues, de la exposición de la condición paradójica del hombre, así que lo jurídico siempre se concierne en torno a los problemas y los dilemas de lo político, a medida que intenta coordinarlo según el espíritu de la persona, fruto de la relación entre los humanos, hacia el mínimo de Orden, es decir, Unidad o lo eterno.

Por consecuencia, el sentido de lo eterno es una construcción tanto de la voluntad divina como de la humana y, en este caso, ambas están atravesadas por la medida de Dios, aunque la regla esté al encargo del hombre,<sup>1520</sup> de acuerdo con la conformidad de su dicha naturaleza imago Dei y misión copula mundi.<sup>1521</sup> La identificación de este reconocimiento metafísico de lo natural ante lo moral en torno a lo jurídico, se hace presente en Guillermo de Occam desde el sentido de la contingencia absoluta del orden del mundo, es decir, es la voluntad del hombre, desde su intuición, es que lo que hace conocer el sentido de lo natural, desde la disposición institucional y relación de poder que a través de ellas se establece. En suma, Dios regala al hombre no el camino del orden inteligible que se lo puede conocer a través de la razón, sino que una omnipotencia en la cual el propio hombre concibe como el mundo simplemente es.<sup>1522</sup>

---

Obra política I. Trad. Primitivo Mariño. Madrid: Centro de Estudios Tradicionales, 1992. [Cuestión primera, Capítulo XVI], p. 53-54.

<sup>1520</sup> Lo eterno es construido por el hombre a causa de su rasgo divino y a propósito de su rasgo profano. “Ahora se trataba de repartirse el poder con señores de nueva procedencia. El poder mismo se había modificado profundamente, no estaba ya organizado sobre la base de la ciudad, sino que descansaba en el aro y en el feudo. La misma ciudad medieval, con su «asistencia social» gremial-patriarcal, no se consideraba como una fría administración, sino como una especie de vida familiar alargada. La Iglesia podía habérselas con esta especie de orden orgánico de manera más fácil que con la dura razón de Estado de Roma. Ahora bien, la Iglesia, ella misma, se había convertido en un poder organizado, y si disputaba con el emperador era solo acerca de la participación en la explotación y la dominación. Este derecho se lo había apropiado por sí el alto clero, y no podía, por eso, ser criticado en principio. O lo que es lo mismo: **ni el Decálogo, ni menos aún el mandamiento del amor del cristianismo primitivo, podían ser aceptados sin reservas o condiciones por la Iglesia. Largos caminos mentales fueron necesarios para llegar aquí, y precisamente aquí, a la formulación de un Derecho natural que mereciera tal nombre y que fuera, sin embargo elástico.**” [letra negrita añadida] BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 27

<sup>1521</sup> “el que es constituido por ordenación divina sin excepción alguna sobre todo los pueblos y reinos, tiene en lo temporal plenitud de potestad, o, al menos tiene tanta cuanto tiene cualquier laico (...) el alma es respecto del cuerpo, así es lo espiritual respecto de lo temporal, pero el alma hace uso del cuerpo como de instrumento.” OCKHAM, Guillermo de: Obra política I. Trad. Primitivo Mariño. Madrid: Centro de Estudios Tradicionales, 1992. [Cuestión primera, Capítulo II], p. 8-10

<sup>1522</sup> “(...) aunque dichas opiniones no estén de acuerdo en el modo de exponer, concuerdan en afirmar que el Imperio procede del papa por derecho divino o por derecho humano. Y por ello conceden que la potestad laica suprema, o sea, imperial, tiene del papa la propiedad que propiamente le es propia y no inmediatamente de Dios, porque tiene la propiedad que les es propia de aquél de quien procede el imperio.” OCKHAM, Guillermo de: Obra política I. Trad. Primitivo Mariño. Madrid: Centro de Estudios Tradicionales, 1992. [Cuestión segunda, Capítulo II], p. 71

En definitiva no hay una razón teológica, sino que una constitución de lo existente encadenada según la omnipotencia de Dios. Según Occam el orden ético del universo descansa sobre la pura voluntad de Dios (*quod Deus vult, hoc est justum*): lo bueno es lo que Dios ordena, pero la frase contraria (Dios ordena porque es bueno) no es exacta. Ni su esencia, ni el principio de contradicción le impiden modificar o derogar los preceptos del *Decálogo*, incluido el deber del amor a Dios, así que se quedan despreciado el camino de la fe para revelar los preceptos universales sobre la conducta racional del hombre.<sup>1523</sup> Resumiendo, los sentidos de la revelación bíblica y la historia del hombre respecto esta ordenación son la sustancia de razonamiento político y jurídico occaminiano.<sup>1524</sup>

En consecuencia, sólo existen mandamientos divinos positivos y, de modo algún una *lex aeterna* o un Derecho Natural absoluto. No es la razón, sino únicamente la creencia que puede enseñar lo qué es lo bueno y lo malo. Aparte de Escoto, Occam da un paso adelante, es decir, torna el sentido de lo jurídico autónomo en relación a idea del derecho<sup>1525</sup>, desde finalidades morales o inclinaciones en torno a la idea del bien.<sup>1526</sup>

---

<sup>1523</sup> “Este rechazo radical de la razón teológica fue ya preparada por Ockham y precipitada por el humanismo erasmiano, que representan el contexto intelectual de Lutero. Sabemos de los fundamentos filosóficos nominalistas de la teología luterana; en ella se conserva el concepto ockhamístico de Dios como lo radicalmente otro en su infinitud, de esencia no racionalizable por una mente finita y, sin embargo, inmediatamente evidente para el creyente. Razón y fe permanecen así separadas, recluidas en dominios diferentes, y en esta separación queda fundamentada también la «doble verdad» que da forma dialéctica a toda la reflexión luterana...” RUANO DE LA FUENTE, Yolanda: *La libertad como destino: el sujeto moderno en Max Weber*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001. p. 66

<sup>1524</sup> “(...) Pues algunos dichos y escritos de los mismos se contienen en el canon de la Biblia, otros, en cambio, no se hallan en ella. Pero aquellos escritos que se hallan en el canon de la Biblia son de mayor autoridad que los que se hallan en otro lugar, como aparece en *dist. IX per totum* (25). Por lo cual, los dichos y estrictos de los apóstoles que no se hallan en los cánones... pueden atribuirse a la providencia humana, y no inmediatamente a inspiración divina.” OCKHAM, Guillermo de: *Obra política I*. Trad. Primitivo Mariño. Madrid: Centro de Estudios Tradicionales, 1992. [Cuestión V, Capítulo X], p. 178-179

<sup>1525</sup> Sobre el tema de la perspectiva protestante de lo universal, lo eterno y lo temporal, desde la omnipotencia de Dios, se tiene el siguiente dibujo iusfilosófico “... lógica que Ockham impone a su concepción de derecho, natural y positivo... Hay un **ius poli, derecho natural**, y un **ius fori, derecho positivo**. De este derecho natural surge la propiedad, y es una institución humana. Es el hombre quien ha dividido los bienes de este mundo, después de la caída original. Y el *usus facti* de Ockham es vivir el uso de los bienes sin propiedad de acuerdo con aquel derecho natural primigenio antes de la caída original, donde todo era común y no era necesaria la propiedad. El **ius fori o derecho positivo deriva del ius poli, derecho natural**, que, por su parte, no puede estar en contradicción con él ni con el divino positivo. **Hay un tercer derecho, el ius gentium**, que deriva del ius poli, para Ockham es derecho positivo y no puede estar tampoco en contradicción con el ius poli o derecho natural (...).” OCKHAM, Guillermo de: *Obra política I*. Trad. Primitivo Mariño. Madrid: Centro de Estudios Tradicionales, 1992. [Introducción], p. XLIII

<sup>1526</sup> “(...) la intuición deja en el entendimiento una huella que posibilita el conocimiento abstracto. La huella está constituida por imágenes de las que se generan, gracias a las semejanzas de unas con otras, imágenes comunes que valen para todos los objetos representados; a esto se reduce **la universalidad. Con ello se llega a uno de los problemas de la filosofía medieval** ante el que la solución de Occam representa una postura tan

Por lo que se puede juzgar, la posibilidad del conocimiento se sitúa más allá del orden fáctico, luego, lo existente, aunque siga la materia filosófica, ahí no se reduce, sino que se desarrolla también en torno a él, sobre todo, por la problemática comunicativa entre las personas. Desde el hombre es que se plantea tanto la carga como el encargo respecto a la capacidad de entender y conocer que su reto es formular universales que se contextualizan conceptos; y, a partir de los contextos que ellos, conforme las peticiones, se conviertan en textos. O sea, en sabiduría por filosofías u ontologías desde las manos del hombre, más allá del sentido absoluto de una categoría de doctrina y ciencia que, luego, se la nombra Filosofía o Metafísica.<sup>1527</sup>

El dilema es que esa forma de obrar filosóficamente, aparta la dependencia entre fe y razón, mientras que, para cada uno de ellas se rellenan contenidos peculiares bajo el estatuto de ciencia.

Desde este escenario, los conceptos sobre la ley natural y ley positiva se conciertan plurales desde el punto que se acuerdan a lo político, lo cual se manifiesta de acuerdo con la voluntad del divino, desde el intelecto del hombre.

---

nueva y liquidadora (...) para que la razón no se asigne lo abstracto como objeto propio, dejar bien sentado que lo universal carece de realidad y dotar la inteligencia de la capacidad suficiente para aprehender lo particular. El problema de los Universales es una cuestión crucial en la que se juegan criterios lógicos, ontológicos, psicológicos y cosmológicos y de la que pende el problema de la ciencia. No es extraño de un lado, que se pueda hacer arrancar su preocupación desde los pensadores griegos y que el Comentario de Porfirio a las Categorías de Aristóteles sirviera de esquema para las más diversas posturas; de otro lado, allí donde se dé una preocupación por la filosofía de la ciencia, ha de replantarse, siguiendo en síntesis las mismas posturas ya esbozadas en la escolástica medieval. Es el caso de la investigación de los fundamentos en la Filosofía Analítica más próxima a nosotros.” [letra negrita añadida] FLÓREZ MIGUEL, Cirilo: La filosofía de los presocráticos a Kant. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1979. p. 116-117

<sup>1527</sup> Metafísica y Filosofía si identifican de acuerdo con el precepto categórico y absoluto que se tornan ciencia. Este es el discurso secular moderno. “Si ayer filosofía y ciencia eran términos prácticamente sinónimos, hoy — y como nadie ignora — en modo alguno puede decirse ya que lo sean. Incluso la lógica y la filosofía insisten hoy en su carácter a-filosófico, sin que parezca, por otra parte, que el empeño de filósofos como Ricoeur, dispuestos a renunciar a toda pretensión de conocimiento científico de la naturaleza a cambio de reservar a la filosofía el tema del hombre goce de general aceptación. No, al menos, el tema del hombre, goce de general aceptación. No, al menos, entre los antropólogos culturales y demás científicos sociales, a los que habría que unir los neurofisiológicos, etc. Este proceso ha intensificado, qué duda cabe, la arriba glosada preocupación metafilosófica de nuestro siglo. Y la ha intensificado articulándola en buena medida, y como no podría ser de otro modo, en torno a la pregunta por la clase de *conocimiento* que toma cuerpo en la filosofía, esa filosofía que algunos gustan ya de percibir como un aspecto de otros tiempos que cabalga entre la ciencia y la ideología camino de ninguna parte... En cualquier caso, las respuestas contemporáneas a la ruptura de la venerable ecuación ciencia/filosofía han venido a diferir entre sí tanto como los propios troncos filosóficos en los que han tomado cuerpo. Una de ellas ha dado lugar, desde luego, a un interesante e influyente paso de la *filosofía sistemática* a las *filosofías* de... (de la física, de la biología, de la historia, de la acción, del arte, etcétera.). Un paso nada homogéneo, desde luego, y que se ha visto ya sometido a una larga evolución desde la inicial fidelidad estricta a los principios e ideales del positivismo lógico al puntual replanteamiento y crítica de los mismos por obra de la «nueva» filosofía de la ciencia de los Kuhn, Hanson, Toulmin o Feyerabend — que ha venido a acentuar, ciertamente, la tradicional *registro epistemológico* de la reflexión filosófica...” MUÑOZ, Jacob: Lecturas de la filosofía contemporánea. Barcelona: Editorial Ariel, 1984.

Para concluir, lo natural y lo moral son paradojas que se conciertan tanto desde las exigencias del hombre como de la voluntad de lo divino inscrita en la consciencia de cada persona, así que los dictámenes de la razón doble son mera expresión de la voluntad divina.■

## **5. Orden y ordenamiento en torno a lo jurídico: la confección del Orden geométrico y del ordenamiento lógico- deductivo — la presunta Reforma.**

Por regla general, la persona considerada como digna y por su dignidad existencial tiene como herramienta la ley universal que Dios se la inscribió en su corazón que, a su vez, es un medio para que ella pueda bien posicionarse en el mundo de modo concreto y actuante.<sup>1528</sup>

En efecto, la aportación de la ley universal no significa saber la altura y la medida de la regla de la ley temporal; sobre ésta, es el concierto de voluntades y condiciones existenciales que se la definen, o sea, lo eterno es construcción de voluntad pura y política de lo humano: inmediata y singular, aplicada al contexto.<sup>1529</sup>

Para aclarar, el esfuerzo por la armonía no es obra epistemológica, sino que ontológica y, a su turno, a pesar de las manos del hombre. El rechazo de la «autoridad de la revelación» no condiciona la recusa de la «revelación» y tampoco los comandos del juego y del juzgamiento crítico sobre esta misma «autoridad de la razón».

---

<sup>1528</sup> Todos los hombres poseen derecho natural sobre los bienes de la Tierra, así que la distinción entre los creyentes y no creyentes está en el modo de ejercicio de la propiedad o postedad y, luego, no en el título de esta. “Luego fuera de la Iglesia, entre infieles, puede encontrarse potestad legítima y concedida, y no sólo permitida, aunque los infieles con frecuencia abusen de tal potestad legítima, lo mismo que no pocos fieles, pecadores, a pesar de tener potestas legítimas, con mayor frecuencia abusan de ella. Este parecer sobre la potestad concedida y dada por Dios tanto a infieles como a fieles...” OCKHAM, Guillermo de: Obra política I. Trad. Primitivo Mariño. Madrid: Centro de Estudios Tradicionales, 1992. [Cuestión primera, Capítulo X], p. 39

<sup>1529</sup> “(...) la tensa dualidad *singular-naturaleza* mediante la drástica supresión del segundo término (la «natural»), el problema de la *individuación* carece de sentido y Ockham se resuelve a consignar con la decisión de un naturalista que analiza un dato perfectamente constatable que «toda realidad singular es singular por sí misma», ya que «la singularidad le pertenece de modo inmediato a aquel a quien afecta; no le afecta en virtud de alguna otra entidad»... la singularidad de las cosas singulares que «está ahí» con la fuerza ineludible de un hecho proceden del conjuro que ejerce sobre las mentes atentas a un entorno de realidades cósmicas el calificativo «inmediato». Cuando no se lo matiza debidamente, el concepto de *inmediatez*, aplicado al conocer parece sugerir una idea de *rapidez*, de *indivisión* respecto a lo afirmado y por tanto de *adecuación*.... **La inmediatez se orla así de prestigio y, por una extrapolación, categorial, para a ser considerada como garantía suficiente de conocimiento indubitable e inquebrantable. A nivel de realidades metasensibles, sin embargo, se advierte que ciertas formas de *mediación* fundan, respecto al objeto de conocimiento, *modos de distancia de perspectiva* que son la base de géneros muy altos de *presencialidad* (que representa una forma de *inmediatez eminente*). La primacía del «dato inmediato» debe ser, en consecuencia, revisada de modo implacable, para evitar el riesgo de excluir del ámbito extrasubjetivo toda realidad no singular, exclusión que reduce ilegítimamente la amplitud metafísica de las realidades que constituyen el entorno nutricional humano y hace con ello imposible la vida de la inteligencia.** [letra negrita añadida] LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso: Cinco grandes temas de la filosofía actual: la ampliación de la experiencia filosófica. Madrid: Editorial Gredos, 1977. p 323-324

A tenor, es evidente que “Duns Escoto cambió la «trascendentalidad del ser» según el criba de la merma generalidad lógico-real (*ens formale*), en cuanto que Guillermo de Occam, de su parte, no sólo ha sujetado el «ente trascendental» a la condición de un simple nombre o término connotativo y con suposición del colectivo (*abstracta quae non supponunt nisi pro multis simul sumptis*). Aun asimiló el uso del trascendente al «principio de causalidad». En términos simple, en Escoto la conformación de lo eterno, ley natural y/o ley moral, es un concierto entre voluntades divinas y humanas.”<sup>1530</sup>

Aparte, para Guillermo de Occam, la conformación de lo eterno, ley natural y/o moral<sup>1531</sup>, es un concierto contingencialmente humano, pues que lo divino, asimismo sobrenatural y sobrehumano, no es una necesidad incondicional de la acción del hombre en torno a su humanidad y construcción de su universo antrópico, desde lo jurídico. “Ni siquiera amar a Dios es un precepto natural necesario, derivado de las exigencias de la esencia del hombre en su relación con la esencia divina; si bien es bueno en sí, el precepto de amar a Dios no sería una

---

<sup>1530</sup> FALGUERAS, Ignacio: Los orígenes medievales de la crisis de la metafísica. En: Thémata. Revista de Filosofía, n. 9 (1992) 133-152, p. 137. [en línea] Disponible en <<http://institucional.us.es/revistas/revistas/themata/pdf/09/11%20falgueras.pdf>> [consulta: 27 Junio 2009, 00h02]. Respecto a esta citación, en síntesis, Juan Escoto, así como Guillermo de Occam, concentran sus esfuerzos de entendimiento en torno a la búsqueda de un concepto teórico, muchísimo más pragmático, no sólo en el sentido de la autodeterminación de la libertad de la voluntad sobre lo que se conoce, sino que el sentido de sabiduría y conocimiento pasa a elaborarse a través de un procedimiento o proceso del hombre en vista de las cosas del mundo. Para así decirlo, el modelo de sabiduría contemplativo griego y medieval, lo que se tiene al modo de una intuición eidética, se convierte en proceso metodológico especulativo que, a raíz de ciertos principios, puede ser representado. En líneas generales, esta tendencia, ensaya el dicho giro moderno en torno a un modo de filosofar representativo, o sea, científicamente universal y abstracto que, a esta condición, puede ser enseñado y demostrado. Resumiendo, **el hombre se emancipa de la voluntad de Dios, pero en sí reserva toda su maduración y finalidad según el concierto de su propia subjetividad.**

<sup>1531</sup> “Es claro que, con estos presupuestos, el derecho natural — al que Ockham se refiere en ocasiones — es extendido como mandato divino, producto de una voluntad incondicionada de Dios: «en el derecho natural no se manda sino lo que Dios quiere que se haga y se prohíbe lo que Dios prohíbe hacer». En este orden de cosas, el hecho de que esté grabado en el corazón del hombre no puede entenderse más que como un medio por el cual Dios ha dado a conocer su voluntad. Y en este mismo sentido, lo que la recta razón capta es lo mandado como voluntad divina, pero no una intrínseca racionalidad, ya que, en último término, sólo hay la voluntad de Dios. Ya de forma más concreta **Ockam distingue tres modo de derecho natural: a) De un primer modo, se llama derecho natural lo que es conforme con la razón natural, que en ningún caso yerra, p.e., no adular, no mentir, etc.; [lo universal] b) de un segundo modo es derecho natural aquello que debe ser guardado por quienes se rigen por la sola equidad natural, sin ninguna ley positiva (estado de naturaleza) [lo temporal/ lo eterno]; c) por último, se llama derecho natural al derecho de gentes o al que proviene de cualquier otro hecho humano por razón evidente [lo temporal/ lo eterno]...** señala el punto de ruptura con la tradición anterior, siendo el germen del positivismo y del relativismo posteriores.” [letra negrita añadida] HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 190-191



consecuencia necesaria de la amabilidad de la esencia divina, sino mera voluntad de Dios, quien podía haber mandado a las creaturas racionales que le odiasen.”<sup>1532</sup>

Por regla general, los preceptos de la ley natural (lo universal) son mera expresión de la voluntad Dios. Mientras tanto, los conceptos de la ley natural (lo temporal) son construcciones según el albedrío del hombre, lo cual también ensaya lo natural y lo moral desde lo positivo (lo eterno).<sup>1533</sup>

Particularmente, el raciocinio parece ser confuso. Pero lo que resulta es sólo la demostración de que no existe un único fundamento de lo jurídico tal cual se suele configurar según el historicismo secular moderno, tampoco un hilo conductor evolucionista y cosmopolita, pues que lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo natural y lo moral se expresan de muchas formas y diferentes modos.

De un golpe, la contribución, respecto al plan metafísico, se trata del hecho de que tanto la tarea voluntarista como la intelectualista conllevan a las formas católicas y protestantes de elaborar el universo *copula mundi*.

Dada la coyuntura, el modo católico de concebir el hombre ante su humanidad aporta el axioma más intelectualista (*humanitas*), así que las herramientas para la construcción del universo antrópico se deben a la adecuación intelectual

---

<sup>1532</sup> HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 189-190

<sup>1533</sup> En otras palabras, el derecho natural del hombre se constituye por la disposición de los mismos desde un orden terrenal concreto, aparte de toda inteligibilidad sencillamente racional: “(...) es que puede entenderse que una propiedad, lo mismo que una potestad, proceden **inmediatamente de Dios de tres maneras**: una, que se dé por solo Dios, sin donación o colaboración de la creatura; de este modo, Moisés tuvo el ducado inmediatamente de Dios, los hijos de Israel la propiedad de la tierra de promisión, Pedro, el sumo sacerdocio, y los doce apóstoles, el apostolado. De una segunda manera, puede decirse que algo procede ineditamente de Dios, porque es dado por solo Dios, pero no sin colaboración de la creatura; de este modo todo sumo pontífice después de Pedro tiene la potestad y el pontificado inmediatamente de Dios; porque, aunque no tenga esta potestad sin elección legítima, sin embargo, los electores no le conceden a su propia potestad, sino sólo Dios; como el que es bautizado, la gracia la recibe de sólo Dios, pero no sin colaboración del que bautiza, porque no se confiere aquella gracia sino a los bautizados, y sin embargo, el que bautiza no crea tal gracia; como el cura (*plebatus*) tiene la iglesia del solo obispo, pero no sin presentación del patrono. En tercer lugar, se puede entender que uno tiene un potestad o propiedad de solo Dios, porque, aunque le tuviere en principio por concesión, donación o renuncia de otro, una vez que le ha sido dada y entregada, depende de solo Dios, de suerte que solo Dios es su superior en cuanto a tal potestad o propiedad. Así, según algunos, el papa se dice tener inmediatamente de solo Dios dominio o propiedad de los bienes temporales que le fueron concedidos por los fieles al romano pontífice. Porque, aunque en principio los haya recibido por largueza de los fieles, una vez que los ha recibido, ningún otro tiene derecho alguno sobre ellos, sino solo Dios, de suerte que no tiene del hombre predios y ciudades y otros bienes que le dieron los fieles, sino de solo Dios, para que de ninguna manera reconozca a nadie superior en estos temporales fuera de Dios. Así también, cuando estaba solo Noé con hijos y esposas, los bienes que entonces tenía sin derecho hereditario o compra o donación de otros o de cualquier manera, los tenía de solo Dios, ni tenía entonces superior en ellos, aunque antes del diluvio hubiera tenido sobre ellos un rey o señor principal al que era inferior.” OCKHAM, Guillermo de: Obra política I. Trad. Primitivo Mariño. Madrid: Centro de Estudios Tradicionales, 1992. [Cuestion I, Capítulo III], p. 72-73

(pragmática) del hombre a sus dictámenes racionales ante la buena elección de la cosa y buena conducta de los hechos en los cuales interactúa.

Resulta que la creación de la ley positiva así como sus justificantes y su finalidad sobre lo eterno, se sintetizan de acuerdo con la ética humana cristocéntrica y la ética de origen divino, desde que el hombre se oriente a través de su intelecto, pues la luz de la razón se le revela lo universal de lo sobrenatural, como la lógica deductiva respecto a lo sobrehumano.

Desde entonces, todo el acto humano es justo y, luego, está de acuerdo con la providencia divina, desde que se elabore por la recta razón contenida en todos los hombres, ésta la condición de la dignidad de las personas, es decir, del hombre como hijo de Dios, como Cristo.

En dos palabras, el criterio católico en torno a lo político y lo jurídico corresponde al criterio de la Justicia, como lo justo. Es decir, la idea de derecho o el concepto sobre lo justo. El plan divino y el plan profano si se conciertan, es a través del reino de fines. O sea, “la realización ética del bien por el cristiano estará empapada de una vivencia trascendental cristiana, ya que el aspecto trascendental representa lo más profundamente personal de la existencia del hombre. El que el cristianismo no signifique primariamente nuevos preceptos ni nuevas categorías éticas superpuestas a la ética de la razón, no significa que el cristianismo no sea una nueva existencia injertada en Cristo, viviendo de la nueva fe y del amor de Dios por medio de la vida sacramental, ni menos todavía que estas realidades trascendentales no sean más profundas y decisivas que las mismas categorías morales que se desarrollan en la ética, pero son de otro ámbito y se realizan en otro plan personal (normas trascendentales). Son, en una palabra,... «motivaciones cristianas que confieren a la conducta humana una significación más rica y profunda, la cual se realiza subjetivamente en la misma conducta.»<sup>1534</sup>

Dicho esto, aparte, el modo protestante de concebir el hombre ante su humanidad aporta el axioma más voluntarista (*animalitas*), así que las herramientas para la construcción del universo antrópico se deben a la adecuación práctica (*praxis*) del hombre de acuerdo con su experiencia, su condición existencial y, luego, como se lo cree que debe interactuar ante sus dilemas y problemas. Desde aquí se revela una perspectiva occamista respecto la perspectiva protestante, es decir, no importa haber inscrito en el alma o llevar en el corazón la regla de lo bien

---

<sup>1534</sup> OSUNA, Antonio: Derecho natural y moral cristiana: estudio sobre el pensamiento ético-jurídico de Karl Barth y otros autores reformados. Salamanca: Editorial San Esteban, 1978. p. 195

o de lo justo, pues que la voluntad del hombre es independiente de la voluntad de Dios, aunque lo humano se la concierte desde ahí, pero sólo se trata de una dádiva de la creación respecto a la potencia de mundo, o sea, cabe al hombre concretarlo.<sup>1535</sup>

En concreto, si el plan divino y el plan profano se conciertan, es a causa del reino de los medios. Por decirlo de otro modo, el criterio protestante en torno a lo político y lo jurídico pues, es el criterio de la naturaleza de la cosa justa. A lo sumo, el sentido de derecho es tópico y se expresa desde el caso concreto donde las cosas se orientan a lo mejor bienestar o la más adecuada y buena solución. Resumiendo, el juego de lo natural y lo moral conllevan lo sobrehumano y, por oblicuo, lo sobrenatural, lo que conduce al sentido de dignidad de la persona desde lo existente, lo cual se pone en concordia con las directrices cristocéntricas y trinitarias, no sólo en términos de la altura y tamaño de lo jurídico, sino que respecto a los límites de obediencia de la propia legislación, sea divina, humana o natural.<sup>1536</sup>

---

<sup>1535</sup> (...) No hay que decir que una dignidad o persona tenga alguna propiedad que le es propia inmediatamente de Dios del primer modo o del segundo, a no ser que de esto conste indudablemente por revelación divina, dado que por razón natural o experiencia no puede constar. Pues, como por la Escritura divinamente revelada, según *Génesis 1* (24), consta que Dios dio al género humano en común el dominio de los bienes temporales, y no es necesario que solo Dios haga la adjudicación de cualesquiera bienes de modo especial, sin el consentimiento y la voluntad de aquellos a quienes se les ha dado el dominio en común, se concluye que no hay que sostener que una apropiación tal haya sido hecha por Dios sin la voluntad de aquellos a los que se les ha dado el dominio en común, a no ser que de ello conste por revelación divina. Consta que de esta manera Dios privó a los cananeos de la tierra de promisión y la dio de manera especial a los hijos de Israel (25). Así también, sabemos que Dios dio algunas tierras de manera especial a los hijos de Esaú y a Amón y Moab, como aparece en *Deuteronomio 2* (26). Pero por ninguna revelación divina nos consta que Dios dio de manera especial algunos bienes temporales y los adjudicó al Imperio o suprema potestad laica, ni tampoco que mandó que algo se le debiera apropiarse de manera especial, ni que tuviera el Imperio alguna propiedad de solo Dios de otra manera que otros reinos que existieron antes del Imperio, porque de esto nada tenemos en las divinas escrituras, en las que se escriben revelaciones divinas. Luego no hay que sostener que el Imperio tiene alguna propiedad inmediatamente de Dios del primero o del segundo modo.” OCKHAM, Guillermo de: *Obra política I*. Trad. Primitivo Mariño. Madrid: Centro de Estudios Tradicionales, 1992. [Cuestión segunda, Capítulo VI], p. 77-78

<sup>1536</sup> “Y, cuando se dice en dicha alegación que las “leyes” incluso “imperiales” no se deprecian al imitar los sagrados cánones”, se responde que esto no es verdad necesariamente, a no ser cuando se establecen leyes sobre lo que corresponde a la potestad pontificia; si algo fuera establecido por el emperador u outro, aun cuando fuera a favor y provecho del papa o del cualesquiera clérigos, no tiene firmeza alguna, si no fuere aprobado por el sumo pontífice. Y otras leyes sin cánones encierran firmeza estable, ni conviene que imiten los sagrados cánones, mientras sean razonables y justas. Pero si fueren iníquas, pueden ser arrojadas por cánones justos. Y, por ello, aunque el papa tenga que juzgar eventualmente de las leyes, por lo regular no puede arrojárselas. Y consiguientemente la suprema potestad laica no cae en el papa ni puede caer, aunque pudiera suceder, en el caso de que no estuviera ordenado lo contrario por la ley divina.” OCKHAM, Guillermo de: *Obra política I*. Trad. Primitivo Mariño. Madrid: Centro de Estudios Tradicionales, 1992. [Cuestión primera, Capítulo XVI], p. 55. Y, aún, “(...) el papa no tiene tal plenitud de potestad, sino aquella con la que pueda todo lo que es necesario para el gobierno de la comunidad de los fieles, pueden anular los derechos canónicos (cánones) las leyes seculares y los derechos de los seglares, **pero no sin un motivo razonable y manifiesto**. [letra negrita añadida] OCKHAM, Guillermo de: *Obra política I*. Trad. Primitivo Mariño. Madrid: Centro de Estudios Tradicionales, 1992. [Cuestión segunda, Capítulo VI], p. 77-78

Para ilustrar “la visión cristocéntrica es evidente... el mundo está bajo la influencia de Cristo y Dios trabaja lentamente el mundo para transformarlo y llevarlo a completarse en su reino. Lo que sucede es que la línea de convergencia cristológica es sólo discernible a los ojos de la fe cristiana, pues el Estado, realizador auténtico de la Justicia humana y el único responsable, es sin embargo, «ignorante, neutro y pagano» respecto a la historia de Dios está escribiendo en las páginas de la historia. (...) El hecho de que el Estado forma parte del reino de Cristo en cuanto manifestación de una disposición divina, como signo de una constante de la providencia que rige la historia universal, no significa en modo alguno que Dios esté presente en el seno de una comunidad política, que ésta tenga fe en El y le reconozca como tal. Si el Derecho Natural no puede ser la última instancia justificante de la comunidad política, menos aún lo podrá ser para la comunidad eclesial, pues si ésta se propusiera como criterio de sus actuaciones el llamado Derecho Natural, olvidaría el auténtico punto de referencia y se haría «partícipe de las ilusiones y confusiones propias del hombre» (...) la comunidad civil como la eclesiástica no tienen más ideal a realizar (o Derecho Natural que secundar) que el reino de Dios y la Justicia de Cristo. La comunidad política sólo tiende a éste inconscientemente y moviéndose en un plano de preocupaciones diversas. La eclesial conoce ese punto cristocéntrico de referencia, pero de él no es capaz de extraer más que directrices generales de muy relativa validez a nivel del orden político o social. En cambio, estaría en el error si limitara sus directrices al llamado Derecho Natural, pues habría abdicado de su propio cometido. Ese Derecho Natural podrá servir como apoyo a la comunidad civil, pero no a la eclesiástica.”<sup>1537</sup>

Sobre el tema, se destacan las doctrinas de Martin Lutero<sup>1538</sup> y Juan Calvino. Lutero trató el sentido de lo natural y de lo humano en *Comentario a los Salmos*. En

---

<sup>1537</sup> OSUNA, Antonio: Derecho natural y moral cristiana: estudio sobre el pensamiento ético-jurídico de Karl Barth y otros autores reformados. Salamanca: Editorial San Esteban, 1978. p. 46-47

<sup>1538</sup>“La contribución de Lutero a la modernidad ha sido valorada muy distintamente a lo largo de la historia. Desde las interpretaciones de los pietistas entre los siglos XVII y XVIII la imagen de Lutero ha sufrido una transformación significativa en la investigación. Los pietistas, aun no ofreciendo una interpretación única... rompieron la imagen de Lutero que había ofrecido la ortodoxia anterior al entender que la reforma aún estaba sin acabar. Los ilustrados del siglo XVIII consideraron a Lutero como un precursor de la libertad, como un luchador contra la tradición y el orden jerárquico y como un defensor de la autonomía del individuo. Destacaban en sus interpretaciones los aspectos de la lucha de Lutero contra Roma y veían en la negativa de Lutero a someterse al papado un combate a favor de la razón y de la libertad de conciencia. Esta imagen liberalizadora y progresiva de Lutero sería mantenida por los pensadores liberales en el siglo XIX y también por Marx. Esta interpretación que vincula a Lutero con la modernidad es cuestionada a comienzos del siglo XX por Ernst Troelsch. Lutero, según Troelsch, no es un hombre moderno sin medieval. Entre Lutero y el mundo moderno hay más bien una escisión.

él afirma que no pueda escuchar la voz de la razón, pues que, conforme el sentido de lo natural está grabada en el hombre como testimonio imborrable de lo bueno y do malo a causa del suceso del pecado original<sup>1539</sup>: la ley humana no es ordenación de la razón, sino que expresión de la voluntad del hombre en torno a actos y hechos que conllevan bien y para los injustos, es decir, la idea de derecho está en torno al criterio de la naturaleza de los hechos o de la cosa<sup>1540</sup> como modo de alcanzar la gracia, la salvación.<sup>1541</sup>

---

Con la interpretación de Troeltsch fija su atención en las tradiciones democráticas de las iglesias anglosajonas. En este contexto, Lutero aparecía como un hijo de la edad media, como un teólogo que había prolongado la época confesional de los viejos dogmas. Asimismo indica Troeltsch que la ética política de Lutero, así como su comportamiento concreto, había reforzado el poder de la autoridad estatal. La doble moral luterana, con su distinción entre cristiano y hombre del mundo, ha sido, según Troeltsch, especialmente funesta para el desarrollo político alemán. La ruptura entre Lutero y el mundo moderno no le impide a Troeltsch afirmar que la concepción luterana de la fe cristiana trajo una liberación que se llevaría a sus últimas consecuencias en el desarrollo del protestantismo." LUTERO, Martin: Escritos políticos. Trad. Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos, 1990. [Estudio preliminar a Lutero] p. XXXIV-XXXV

<sup>1539</sup> "El pecado original entraña una corrupción tan profunda y perniciosa de la naturaleza, que ninguna razón llegará a comprenderlo. Pero hay que creer en él, fundados en la revelación de la Escritura (Sal 51; Rom 5; Ex 33; Gén 3). Por esta causa, no es más que error y ceguedad lo que los escolásticos han enseñado acerca de este artículo, es decir: 1. Qué después de la caída de Adán las facultades naturales del hombre quedaron íntegras e incorruptas, y que el hombre, por naturaleza, goza de recta razón y de una voluntad buena, como enseñan los filósofos. 2. Ítem: que el hombre goza de libre albedrío para hacer el bien y abstenerse del mal y, viceversa, para abstenerse del bien y obrar el mal. 3. Ítem: que el hombre, por sus fuerzas naturales, puede observar y cumplir todos los mandamientos de Dios. 4. Ítem: que, por sus fuerzas naturales, está capacitado para amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo. 5. Ítem: que si el hombre hace cuanto de él depende, es seguro que Dios le dará su gracia. 6. Ítem: que para acceder al sacramento no se precisa buena intención de hacer el bien, sino que basta con que no se tenga intención de cometer pecado, tan buena es la naturaleza y tan ineficaz el sacramento. 7. Que no se funda en la Escritura la necesidad del Espíritu santo con su gracia para realizar una obra buena. Estas tesis y otras parecidas nacen del desconocimiento y de la incomprensión del pecado y de Cristo, nuestro salvador. Es una doctrina del todo pagana, imposible de ser tolerada por nosotros: porque si esta doctrina tuviese que ser la verdadera, entonces, Cristo habría muerto inútilmente, puesto que el hombre no habría recibido daño, no tendría pecado alguno por los que hubiera tenido que morir. O hubiera muerto sólo por el cuerpo, no por el alma, ya que el alma está sana y sólo el cuerpo está destinado a la muerte." LUTERO: Obras. Trad. Teofanes Egido. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977. p. 345

<sup>1540</sup> "Lutero no entiende que el bien se derive del ser, ni concibe la voluntad, incluso la divina, como dirigida por la sabiduría. Se comprende, entonces, que le sea imposible entender incluso la definición de ley... **no podrá aceptar jamás que la ley es ordenación de la razón**. La ley para Lutero será sólo producto de la voluntad, una voluntad que no tiene en cuenta el ser de las cosas, ni está dirigido por la sabiduría. De ahí que ley y ser sean dos esferas que no se tocan y, a veces, que se contraponen. En el pensamiento luterano ley y arbitrariedad se identifican, precisamente por el voluntarismo antiintelectualistas de Lutero (...) la ley no es una ordenación razonable, una regla que mida los actos humanos para que éstos sean conformas la naturaleza y fin del hombre, sino todo lo contrario: un arbitrario mandato desvinculado de la naturaleza y del fin del hombre." [letra negrita añadida] MATEO SECO, Lucas Francisco: Martin Lutero: sobre la libertad esclava. Madrid: EMESA, 1978. p. 184-186

<sup>1541</sup> "Sobre la ley. Sostenemos firmemente que la ley ha sido promulgada por Dios en primer lugar para refrentar el pecado por la amenaza y por el miedo del castigo y en virtud de la promesa y del ofrecimiento de la gracia y del beneficio. A consecuencia, sin embargo, de que el hombre se malició esencialmente por el pecado, acarrea malos efectos, y algunos, incluso, por esta ley, se han hecho peores. Odian la ley por el hecho de que prohíbe lo que se haría con gusto y preceptúa lo que es costoso. Por eso, en cuanto pueden, y a pesar del castigo, se quebrantan más que antes. Esto sucede con las personas rudas y malas, que obran el mal en cuanto se les ofrece ocasión y lugar. Los demás se tornan ciegos y presuntuosos; se creen que observan la ley por sus

Desde este marco, se supone que actuar de acuerdo con lo natural significa estar de acuerdo con la naturaleza expresa en la razón doble, donde su parte racional sólo es un medio ante la voluntad de Dios, así que ajena a la voluntad de los hombres. Y, luego de acuerdo con lo natural, significa practicar los ejemplos y enseñanzas morales de Cristo que, a su vez, es fuente de la gracia de Dios. En otras palabras, a igual al modelo de Guillermo de Occam<sup>1542</sup>, la voluntad de Dios y de lo humano compaginan escenas distintas.<sup>1543</sup>

---

fuerzas propias y que pueden observarla, como queda dicho a propósito de los escolásticos. De esta estirpe son los hipócritas y los santos fingidos. Pero el primer cometido de la ley, su valor primordial, es otro: revelar el pecado original, con sus secuelas y todo, y mostrar a los hombres lo hondo que su naturaleza ha caído y la profundidad de su corrupción. Porque la ley le dice que no tiene a Dios, que no le hace caso, y que ahora a dioses extraños, cosa que no hubiera creído antes sin la ley. ...Es aplicable a esa situación lo que dice la carta a los Romanos (cap. 3): «La ley produce cólera» y (cap. 5): «por la ley se hizo más abundante el pecado». (...) Lo mismo predica San Pablo (Rom 3) cuando dice: «No hay quien sea justo, ni siquiera un solo; no hay inteligente, no hay quien haga caso de Dios; no hay quien obre el bien, ni siquiera uno sólo; todos se desviaron, todos se corrompieron». Y en los Hechos de los apóstoles: «En esta hora ordena Dios que todos los hombres y en todos los lugares tienen que convertirse». Dice «todos los hombres» ningún humano se exceptúa. Una penitencia de este estilo nos enseña a reconocer los pecados, es decir, que los nuestro es todo desesperación, que no hay nada bueno en todo nuestro ser y que, sencillamente, tenemos que convertirnos en hombres nuevos y distintos.” LUTERO: Obras. Trad. Teofanes Egido. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977. p. 344-346

<sup>1542</sup> “(...) La doctrina tradicional de la Iglesia sobre sí misma era la de un cuerpo místico, moral, con una organización y una cabeza, en cuanto tal, una personalidad jurídica capaz de actos propios... la eclesiología de Ockham, la negación de la personalidad jurídica de la Iglesia, que comporta una concepción de la misma como conjunto o grupo de individuos guiados por una fe común. Ello procede de su visión individualista del hombre y responde a una tradición franciscana que... viene de San Buenaventura, que consideraba la sociedad, la corporación, como un accidente dentro de la historia de la humanidad... El individualismo de Ockham rompe con todo vínculo societario, se habla peligrosamente de libertad del individuo guiado por la fe, actuando sus derechos en relaciones recíprocas entre los distintos individuos... La sobrevaloración de la libertad individual hace perder de vista la misma organización consolidada de la Iglesia, su poder hierocrático. En realidad es una manera muy peculiar de ver la relación del hombre con Dios y no extraña la confesión del mismo Lutero, Ego sum occamicae factionis, que aduce Barth... Pero por lo que aparece a la primera vista, si se confronta con la idea de Iglesia, tampoco el Imperio o el reino tal como lo ve Ockham, quedaría a salvo de este individualismo o, lo que es lo mismo, su concepción del Imperio o reino quedaría incompleta, si se llevara a la sociedad civil la idea anticorporativa de su concepción teológica. (...) El canon no es la ley divina, sino humana. Esta afirmación entronca con el concepto que Ockham tiene de la ley. La ley divina deja intacta la naturaleza, la ley humana brota del derecho natural conocido por la razón humana. La ley divina procede de la Revelación y es positiva divina, deja sin tocar los “derechos y libertades” que el hombre se atribuye por naturaleza y que necesariamente no están ni pueden estar en contradicción con la ley divina.” OCKHAM, Guillermo de: Obra política I. Trad. Primitivo Mariño. Madrid: Centro de Estudios Tradicionales, 1992. [Introducción, I y III], p. XLIV-XLV; LI

<sup>1543</sup> “Dios ha establecido dos clases de gobiernos entre los hombres: uno, espiritual, por la palabra y sin la espada, por el que los hombre se hacen justos y piadosos a fin de obtener con esa Justicia la vida eterna; esta Justicia la administra él mediante la palabra que ha encomendado a los predicadores. El otro es el gobierno secular por la espada, que obliga a ser buenos y justos ante el mundo a aquellos que no quieren hacerse justos y piadosos para la vida eterna. Esta Justicia la administra Dios mediante la espada. Y aunque no quiere retribuir esta Justicia con la vida eterna, si quiere que exista para mantener la paz entre los hombres y la recompensa con bienes temporales. Por esta razón coníede a la autoridad tantos bienes, honores y poder, que los posee con todo derecho ante los demás, para que le sirvan para administrar la Justicia secular. Es Dios mismo, por tanto, el creador, señor, maestro, promotor y remunerador de ambas Justicias, de la espiritual y de la mundana y en todo esto no hay ningún orden ni poder humano sino que se trata de un hecho enteramente divino.” LUTERO, Martin: Escritos políticos. Trad. Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos, 1990. [Si los hombres de armas también pueden estar en gracia] p. 134-135

En consecuencia, la orientación de este (falsa) escisión<sup>1544</sup> — gracias a los predicados donados por Dios es que el hombre puede fundar y fundamentar desde su fe y razón el gobierno y sentidos de lo jurídico propios de su plan espiritual y medieval — está en el hecho de que la dicha naturaleza del hombre está corrompida a causa del pecado original y, por tanto, no es apta para conocer y realizar por sí misma los criterios de lo justo, así que lo actuar humano y modo libre según los principios de Cristo, sólo es posible desde la fe y, luego, bajo el criterio de la gracia, la cual permite que el hombre acuda tanto a lo universal como a lo moral hacia lo eterno.<sup>1545</sup>

Por esta regla y medida, no hay intermedio iusfilosófico entre la ley divina o eterna (lo universal) y la ley humana (lo temporal), excepto la gracia y misericordia de Dios, así que el «*lumen naturale* se ha extinguido».<sup>1546</sup> A modo de aclarar “al quemar las páginas del *Corpus iuris canonici*, el breviario de reglas jurídicas de la Iglesia medieval, Lutero quería condenar y extirpar la opción por el derecho, que él consideraba una opción por el poder encaminada a la edificación de un aparato jerárquico ya sin carisma de la sacralidad y ensuciado por el barro de la temporalidad. La opción por el derecho — atestiguada por el muy voluminoso

---

<sup>1544</sup> “Los romanistas se han rodeado, con gran habilidad, de tres murallas con las que hasta ahora, se han defendido de que nadie los pueda reformar, por lo que la cristianidad entera ha caído terriblemente. En primer lugar, cuando se les ha presionado con el poder secular han establecido y proclamado que el poder secular no tiene ningún derecho sobre ellos sino que, antes al contrario, es el poder espiritual quien está por encima del secular. En segundo lugar: si se les quiere censurar con la Sagrada Escritura responden que nadie, excepto el papa, tiene capacidad para interpretar la Escritura... Se han inventado que el papa, los sacerdotes y los habitantes de los conventos se denominan el orden eclesiástico... y que los príncipes, los señores, los artesanos y los campesinos forman de orden seglar... lo cual es una sutil y brillante fantasía; pero nadie debe apocarse por ello por la siguiente razón: todos los cristianos pertenecen en verdad al mismo orden y no hay entre ellos ninguna diferencia excepto la del cargo, como dice Pablo (*I Corintios*, 12, 12 y ss.): todos juntos somos un cuerpo, pero cada miembro tiene su propia función con la que sirve a los otros, esto resulta del hecho de que tenemos un solo bautismo, un solo *Evangelio*, una sola fe y somos cristianos iguales, pues el bautismo, el *Evangelio* y la fe son los únicos que convierten a los hombres en eclesiásticos y cristianos... la consagración por el obispo no es nada más que la elección por él de uno entre la multitud, en lugar y en nombre de la asamblea — todos ellos tienen el mismo poder — al que se ordena ejercer ese mismo poder para los demás.” LUTERO, Martin: *Escritos políticos*. Trad. Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos, 1990. [A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana] p. 8-9

<sup>1545</sup> “(...) “la Justicia de Dios” (*iustitia Dei*) no significaba la cólera de Dios ante el pecado, sino su deseo de que el pecador llegara a ser justo (libre de pecado) por gracia del amor que El otorga generosamente al verdadero creyente. Para Lutero lo que justifica (salva) al hombre es la fe y sólo la fe; por eso las palabras *solo fide* se convirtieron en la contraseña y la piedra de toque de la Reforma. El hombre no puede llegar a justificarse con sus propias obras, ya se trate de obras ascéticas, como la oración, el ayuno o la mortificación, o de obras de caridad; pero si de verdad cree en Dios, El, por su divina gracia, le concederá los dones del Espíritu: la salvación y la vida eterna. **La fuente de la gracia está en Jesucristo**, decía Lutero, y la fe no es otra cosa que confiar plenamente en el mensaje del *Evangelio*, en lo que él llamaba la Palabra.” [letra negrita añadida] ELTON, Geoffrey Rudolph: *La Europa de la Reforma*. Trad. Jesús Fomperosa. Madrid: Siglo XXI, 1976. p. 3-4

<sup>1546</sup> KAUFMANN, Arthur: *Filosofía del derecho*. 2 ed. Trad. Luis Villar Borda y Ana María Montoya. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2002. p. 68

*Corpus iuris cononici* — representaba a los ojos del reformador la traición de la iglesia romana y la prueba de lo que él llamaba su «cautividad babilónica», su *capitivitas babilónica*: la Iglesia se había dejado cautivar por los hallazgos temporales y se había olvidado tanto de la ley suprema de la caridad enseñada por Jesucristo, como de su finalidad trascendente, su condición de guía para la conquista del reino celeste.<sup>1547</sup>

Dicho a través de otros términos, lo natural y lo moral es obra del hombre en función de lo eterno, gracias a su condición divina de participar de lo universal a través de su condición existente de ser decaído, la cual se le pone pendiente, pues, del criterio de la gracia ante su conducta, ésta adecuada a su naturaleza a través del guión de los principios morales cristocéntrico y trinitario: la existencia individual es síntesis de lo sagrado y de lo secular hacia lo eterno. Relativo a esta toma de la existencia individual como referencia de significación universal, reforzada desde la reforma luterana o la «gran iluminación»<sup>1548</sup>, dijo Lutero que así se figuraba el fin de la teología civil cristiana.<sup>1549</sup> O sea, sus paragonos robustecían que el cristianismo había establecido una relación entre Dios y las conciencias individuales.<sup>1550</sup>

---

<sup>1547</sup> GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 80

<sup>1548</sup> Conforme Konrad Almerissen, el pensamiento fundamental de la Reforma gira en torno al contenido de lo que Lutero toma como la «gran iluminación» ocurrida en Wittenberg en 1512-1513 a propósito del comentario al capítulo primero de la Epístola a los romanos, 17, donde «la Justicia de Dios se revela en el *Evangelio*, procediendo de la fe a la fe, según lo que está escrito: el justo vivirá en la fe». ALGERMISSEN, Konrad: Iglesia católica y confesiones cristianas: confesionología. Trad. V. Fernández. Madrid: Rialp, 1964. p. 808-813

<sup>1549</sup> “Resumiendo, el luteranismo consiste en una religión de salvación racionalizada que, como toda tradición judeocristiana, desarrolla una cosmovisión radicalmente dualista en la que el mundo aparece plenamente devaluado desde un punto de vista ético-religioso frente a un mundo trascendente al que hipoteca su sentido. Se trata de un dualismo ético, por cuanto queda reconocida una insalvable distancia entre un dios omnipotente y sus criaturas constantemente enredadas en una nueva culpa: «dualismo de la sagrada y omnipotente majestada de Dios frente a la insuficiencia ética de toda criatura... la ética religiosa cristiana queda centrada en la vieja cuestión de la *certeza de salvación*. (...) **en Lutero perviven conscientemente los opuestos entre la «Justicia de Dios» y la «negación de la voluntad humana. Lo que permite también la simultánea convivencia de la gracia y del pecado (*simul iustus et peccator*); y de lo absoluto, alejado, y escondido (*Deus absconditus* y el Dios de la inmediata evidencia sentimental.**” RUANO DE LA FUENTE, Yolanda: La libertad como destino: el sujeto moderno en Max Weber. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001. p. 66-67; p. 66-67

<sup>1550</sup> “Todo que fuese ajeno a este enlace sería considerado de carácter herético y profano, como la «iglesia visible» o el Estado. Esto ha implicado el posicionamiento del hombre frente al mundo desacralizado, así como su propia vida social e instituciones que, de hecho, se confirmaron a través del coronamiento de la «libertad de la conciencia» y luego de la libertad del creyente de hacer de su fe un tema privado. La libertad cristiana, Lutero dejó sentado su nuevo criterio del conocimiento religioso: la conciencia está obligada a creer que lo que lee en la Escritura es cierto. A católicos como Eck, esto debió de parecerles totalmente increíble. Durante siglos, aseverar que una proposición afirmaba una verdad religiosa significaba que había sido autorizada por la tradición eclesiástica, por el Papa y por los concilios. Afirmar que estas normas podían ser falsas era como negar las reglas de la lógica. El rechazo de los criterios aceptados eliminaría la única base para poner a prueba la verdad de una proposición religiosa. Plantear siquiera la posibilidad de que tales normas pudiesen ser falibles era sustituirlas por otro criterio, por el cual podrían juzgarse las normas aceptadas y así, de hecho, negar toda la estructura por la cual se había determinado durante siglos la ortodoxia.” POPKIN, Richard H.: La historia del



Por extensión, retomándose el presupuesto de la *paideia renacentista*, el ideal de hombre como constructo moral y cívico, — o sea, por la evolución cultural y moral de las naturalezas racional y social, respectivamente —, se imponen bajo el pretexto de la construcción de la dignidad del hombre, pues que la ventaja del hombre sobre los animales es el don de la razón y del lenguaje.

En definitiva, la moraleja es que los hombres «incultos» son peores que los «animales», así que el hombre «cultivado e instruido» es más hombre que el hombre vulgar e ignorante. En otras palabras, sólo el sabio es verdaderamente hombre porque obediente a su naturaleza, como ya subrayado.<sup>1551</sup>

Desde toda esta situación, si el trabajo renacentista aparta las esferas de actuación de «lo religioso» y de «lo profano», aunque se las haga bajo cautela del «discurso erudito», lo que es cierto es que Dios sigue actuando como artífice de los designios de la vida del hombre, sutilmente, la idea de Dios se queda solemne a través del manejo de ella para la elaboración de la civilización de lo humano.

En síntesis, la concepción copula mundi, al mismo tiempo que converge, también diverge del discurso de exaltación del universo moral, lo que salta a vista desde los primeros esbozos acerca de la perspectiva cristiana como aportación del encuentro secular al modo moderno, respecto lo sagrado: el trabajo del cristianismo como separación institucional, religión y política. Y, aún, desde aquí es que la historiografía secular moderna ensaya que Lutero ha sido el responsable por elaborar la *teoría de los dos reinos*, o sea, la disociación entre el «Derecho Natural tradicional», de fundación de la ley natural divina respecto el «reino de la gracia»

---

escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza. Trad. Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1983. p. 24

<sup>1551</sup> Así que el “pensamiento de Lutero inaugura una tradición intelectual que se opone al mismo tiempo al racionalismo de las Luces y al humanismo de inspiración cristiana, y que solamente al hombre a un sentido, a un Ser, que lo domina y al que no puede sino someterse por la fe y el amor (...) Para la historia de las ideas, la enseñanza más importante del pensamiento luterano es el fracaso a que arrastró al pequeño grupo de humanistas, de erasmistas, que se esforzaban por conciliar el espíritu del Renacimiento con la Reforma, la fe con el conocimiento. La historia de la modernidad está desgarrada, desde el punto de partida, no entre los hombres de progreso y los de tradición, sino entre aquellos que hacen nacer cada una de las dos componentes con que luego se hará la modernidad. De un lado, los que defienden la razón y que a menudo se la reducen en instrumento al servicio de una felicidad que coloca de nuevo al ser humano en la naturaleza; del otro, a los que se lanzan a la difícil aventura de transformar el sujeto divino en sujeto humano y que sólo pueden hacerlo siguiendo el camino más indirecto, el más paradójico incluso, el de la descomposición del hombre social por la fe, incluso por la predestinación.” TOURAINE, Alain: Crítica de la modernidad. Trad. Mauro Armíño. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1993. p. 59-60

practicada por los «servos de Dios»;<sup>1552</sup> y el «Derecho Natural racional», éste desde el universo mundano bajo la omnipotencia del Conservador de las cosas.

En este punto, esta división sirve para apoyar la relación discursiva entre la ley positiva y la dicha ley natural que, a final, es la noción de iuspositivismo y iusnaturalismo. En efecto, el Derecho Natural racional se acerca del positivismo como derecho real que rige la vida de los pueblos y, dado su ámbito reducido a la práctica del hombre, no sirve para la salvación. El otro, el *Derecho Natural tradicional o divino*, de modo distinto, se acerca al iusnaturalismo como disposición de la ética bíblica que suele ser.

Consecuentemente, el Derecho Natural pasa a privilegiar la autoridad del Estado por encima de la interpretación de la Iglesia respecto la fuerza de los diez mandamientos y la noción de la dicha «naturaleza», por fuerza de la conquista por la Unidad del hijo a través de la acción práctica y pragmática de la persona que, entonces, se pone énfasis.

Desde luego, el fortalecimiento estatal significa la fuerza por encima de la creencia, aunque no se las tenga, desde pronto, desde extremos contrarios. Resulta que Lutero quita la fuerza del *Decálogo* y del *Evangelio* como fuentes tradicionales del derecho dicho natural, es decir, el hombre no es gobernado por el reino de Dios, — la Iglesia —; y, tampoco, el reino de los hombres, — el Estado —, es el producto de una supuesta condición caída. Todo lo contrario. El Estado es la causa de acción propia del hombre por la Unidad, por la realización de su condición de hombre paradoja. En aclaración, “el Derecho Natural de Lutero es, por eso, de un lado, un eco del absolutismo estatal que se abría camino en su época (próximo aquí a los «naturalismos» contemporáneos de Maquiavelo y afín a los subsiguientes de Hobbes), mientras que, de otro lado, y en lo principal, es apoteosis de la fuerza por la fuerza, de la autoridad por la autoridad. Mientras que para el Derecho Natural estoico, y como tendremos ocasión de ver, también para el

---

<sup>1552</sup> Sobre la condición luterana del hombre como servo de Dios. “(...) Lutero establecía ya la más enérgica limitación de la libertad. Porque el hombre cristiano de Lutero no solo no posee ninguna libertad de voluntad o de elección, no solo vive desde un principio como esclavo del pecado, sino que tampoco la libertad religiosa que desciende sobre él por la fe en Cristo es libertad, sino solo una esclavitud modificada. «Siervo de Dios», es, sin duda, una expresión bíblica (aunque no se encuentra en los *Evangelios*), y el más auténtico de los adalides cristianos de la libertad, Thomas Münzer, la utilizó también para sí; pero la servidumbre frente a Dios que Lutero nos presenta como libertad religiosa, incluso como autodeterminación, es simplemente la servidumbre terrena trasladada a una esfera superior. Esta libertad es de tal naturaleza, que, según Lutero, el cristiano fuerte tendría que estar incluso dispuesto, por amor a Dios, a ir gozosamente al infierno si esta era la voluntad de Dios. Esta altivez viril ante los tronos reales no la fundamenta Lutero como paradoja, sino por referencia directa a la «majestad» de Dios.” BLOCH, Ernest: *Derecho natural y dignidad humana*. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 163-164

Derecho Natural de la Ilustración, el problema más arduo era la deducción del Derecho penal, esta, en cambio, para Lutero no ofrece dificultad alguna. Al contrario, la concepción del *ius naturae* como un *ius divinae irae* impide en Lutero todo tránsito a los derechos del hombre, especialmente todo tránsito a la *libertas* y a la *communis possessio* paradisíacas. En lugar de ello, se aísla y absolutiza en todo su terror la Justicia, este mítico-demoníaco ideal jurídico, y con ella también su correlato mítico-demoníaco: la culpa y la culpa original, la culpa fundamental, condenable sin paliativos, de toda existencia humana. Brilla por su ausencia, en cambio, la categoría luminosa de un derecho, de un Derecho Natural que el hombre mismo tiene que formular y hacer valer: no como su «derecho a pena», sino justamente como un Derecho Natural a la libertad, igualdad, bondad originarias, en el sentido en que lo había formulado semisatisfactoriamente el estoicismo.<sup>1553</sup> Por lo dicho, se pone esencial cuestionar qué principios son manejados para el entendimiento de la doctrina luterana, desde el punto de vista iusfilosófico tradicional. Es evidente que Lutero es incisivo respecto a la relación entre Estado e Iglesia, a la vez que se esfuerza por criticar la doctrina eclesiástica del Estado como represor del pecado, a través de la crítica del modo y del contenido de la exégesis eclesiástica.

En otras palabras, Lutero no está contra al dicho «Derecho Natural» absoluto o relativo. Al revés. Su punto de discordia se construye en torno a los fundamentos que se justifican el concierto del Derecho natural, es decir, el «Derecho Natural de las sectas».<sup>1554</sup>

Más aún, Philip Melancton sostiene que la ley natural fue conocida por todos los pueblos y en todos los tiempos porque la naturaleza humana no se quedó

---

<sup>1553</sup> BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 33

<sup>1554</sup> Consonante Ernest Bloch, “el adversario para Lutero es, más bien, el *Derecho Natural de las sectas*, el entusiasmo social-revolucionario por el estado primigenio. Desde luego, también la supremacía de la Iglesia tenía que desaparecer, ya que el Estado burgués y autoritario necesitaba sitio, pero, sin embargo, Lutero se hallaba tan de acuerdo con la definición tomista del Estado (*poena et remedio peccati*) que la hizo suya. Otra es la cosa en el Derecho Natural de los anabaptistas, en el que alienta, al fin, el rayo de luz revolucionario de un estado primigenio sin reservas ni condiciones. Los anabaptistas eliminaron la distinción entre un Derecho Natural en el estado del pecado (el cual, y dada la situación, sólo podía ser ideología de un Estado clasista) y un Derecho Natural absoluto. Los anabaptistas reconocían simplemente un Derecho Natural absoluto, sin compromisos, sin los dividendos que el pecado original aportaba a la clase de los señores, y, sobre todo, sin separación entre Derecho Natural y *Evangelio*. Ley natural del estado primigenio y ley de Cristo son aquí idénticas: por lo menos desde el siglo XIV, esta es, pese a sus distintas actitudes y doctrinas, la convicción común de todas las sectas cristianas. No hay un Derecho Natural del estado del pecado ni, por tanto, autoridad por la gracia de Dios; para los anabaptistas radicales esta última no es un remedio, sino, más bien, «el rancho del usurero, del latrocinio y del bandidaje».” BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 33

corrompida por el pecado original. Desde entonces, para él no hace falta elaborar explicaciones sobre una doctrina consecuente del Derecho Natural, pues que la razón humana, gracias a su condición de ofuscamiento (o su condición paradójica), no ha podido ir más allá de los principios impresos por Dios contenidos en la recta razón (*leges naturae a Deo impressas mentibus humanis*), o sea, la fundación y el fundamento de lo natural están en el orden instituido en la creación.<sup>1555</sup>

En dirección contraria a Melanchton, Johann Oldendorp, — éste partidario de Lutero —, soslaya que existe una separación insuperable entre el reino de Dios y de los hombres, a causa de que, desde el pecado original, los hombres viven en un *status civilis*, así que la razón humana es absolutamente ineficaz en torno a la resolución de los problemas de la fe.

En concreto, el Derecho Natural se concierta según la equidad o el criterio del justo en el caso concreto, o sea, el Derecho Natural y la equidad son una misma cosa, es decir, es el equitativo en los casos concretos dichos según la conciencia del gobernante o juez, guiados por los mandamientos de la *Sagrada escritura* y por el bien común que establecen la regla del ordenamiento de la vida o el quehacer jurídico. Así que el Derecho Natural no constituye un sistema lógico y cerrado, derivado de algunas normas fundamentales, como se lo creían Samuel Pufendorf y Phillip Wolff, en virtud de que se compone de una suma de juicios valorativos que afloran a la conciencia del juez en ocasión de las decisiones concretas<sup>1556</sup>, o sea, lo natural y lo moral son conciertos que, desde lo existente, conforman los sentidos de lo jurídico.

Sobre el punto de vista iusfilosófico de Juan Calvino, se lo cree él que la acción del hombre en torno a la elaboración de su universo e imaginario, a partir del dibujo de sus propias manos, no se queda totalmente aniquilado por fuerza del pecado original. Luego, el hombre es apto para conocer a los principios fundamentales de lo universal, desde su existencia particular hacia lo eterno.

Desde aquí sucede el dicho sentido de Derecho Natural, lo cual es la medida contra abusos del gobierno secular, así como la existencia de actos arbitrarios o discordante con la autoridad y los gobiernos eclesiásticos: “respecto a la obediencia debida a la autoridad de los gobernadores, siempre es necesario hacer alguna

---

<sup>1555</sup> Véase: RICHARD, James Willian: Philip Melancthon: the Protestant preceptor of Germany, 1497-1560. New York: Burt Franklin Reprints, 1974. 399 p. Y, aún, KISCH, Guido: Melancthons Rechts – und Soziallehre. Berlin. Walter de Gruyter, 1967. 307 p.

<sup>1556</sup> Véase: OLDENDORP, Johann: Was Billig und Recht ist: 1529. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1948. 56 p.

excepción, y aquí es donde debemos prestar mayor atención, ya que no nos seduce prestar obediencia a Aquel a cuya voluntad han de quedar sometidos todos los deseos de todos los reyes, y a cuyos decretos todas sus órdenes han de plegarse y a cuya majestad todos los centros han de someterse. Y naturalmente, ¿qué absurdo sería para nosotros que por satisfacer a los hombres incurriéramos en el desagrado de Aquel a quien debe obediencia todos los hombres?”<sup>1557</sup> Para así decirlo, la obediencia a la ley humana se fundamenta desde la concordia entre lo universal y lo particular, de modo que, si esta se corrompe o si quiebra, resulta adecuada la inmediata desobediencia. Dicho de otro modo, Juan Calvino impone el derecho de resistencia en nombre del verbo de Dios, o sea, el derecho de resistencia es un derecho natural así que está por encima de todo derecho positivo.<sup>1558</sup> En efecto, el saber iusfilosófico está atrapado a la necesidad de la concordia humanitas *versus animalitas*, a distinción de Lutero. Por así decirlo, Juan Calvino entabla el universo de lo sagrado y de lo secular, aunque distintos, como continuamente comunicantes (Lutero, no): tanto desde el intelecto (alma) como de la voluntad (cuerpo) del hombre, a partir de la síntesis absoluta de los principios teóricos (pragmáticos) y principios prácticos (*praxis*), ambos concertados por la fuerza del modelo trinitario y cristocéntrico.<sup>1559</sup>

En este orden de ideas, se extrae que, a causa del *Decálogo* y de los *Evangelios*, la dicha Reforma protestante, al menos según la versión secular

---

<sup>1557</sup> EBENSTEIN, Willian: Los grandes pensadores políticos: de Platón hasta hoy. Trad. Enrique. Tierno Galván. Madrid: Ediciones Revista de Occidente, 1965. [Calvino, Juan, Principios de la religión cristiana] p. 395

<sup>1558</sup> “Calvino impuso el derecho a la resistencia que debe ser practicada «por la palabra de Dios» frente a autoridades ateas, atribuyendo su ejercicio a los *magistrats inferieurs*, como los inmediatamente llamados, y en su defecto a los individuos mismos, y hasta se permite el tiranicidio en caso de especial vocación individual como ocurre en el Antiguo Testamento.” TROELTSCH, Ernst: El protestantismo y el mundo moderno. 3 ed. Trad. Eugenio Imaz. Méjico: Fondo de Cultura Económica, 1967. p. 63

<sup>1559</sup> Por sus palabras, “(...) Et que là le Père est distingué d’avec la Parolle et l’Esprit, et l’Esprit d’avec les deux tant par l’observation de l’ordre, que des choses qui sont proprement attribuées à l’un ou à l’autre, 1, 13, 18. (...) Que l’Escriture nous monstre à tenir une bonne mesure pour user droictement des biens de ceste vie, 3, 10, 4 s. Qu’il faut en cecy se donner garde de deux vices : c’est asçavoir qu’en usaut de trop grande austerité, nous ne lions les consciences plus que ne permet la Parolle de Dieu, et aussi que sous couleur de la liberté nous ne laschions la bride à l’intemperence des hommes, 3, 10, 1, 3. Que Dieu et es vestements et és viandes n’a pas voulu pourvoir à ostre nécessité seulement mais aussi `a notre recreation, 3, 10, 2. Qu’il est fort necessaire que chacun de nous en tous les actes de sa vie regarde à sa vocation, afin de ne rien attenter temerairement, ou en doute de conscience, 3, 10, 6. Que Dieu ne desdaigne pas de pourvoir aux necessitez mesmes de nostre corps terrien. Item, en quel sens c’est que nous luy demandons nostre pain quotidien, 3, 20, 44.” CALVIN, Jéan : Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia: Institution de la religion chrétienne. 1865-1866. Tome seconde. Vol. 4. Trad. Alfred Erichson. Universidad de Oxford: C.A. Schwetschke, 2007. [DES PRINCIPES MATIÈRES. *De la trinité. De la vie present et des ses aides*. 78] p. 1234-1236

moderna, ha preterido la conformación del dicho Derecho Natural.<sup>1560</sup> No obstante, se trata de enunciado equivocado. Lo que pasa es que se trata de mirar lo natural y lo moral desde lo existente, a pesar de la proposición racional de la acción humana, es decir, luteranos y calvinistas se lo recupera desde lo existente, de acuerdo con la conformación del texto bíblico<sup>1561</sup>, así que el sentido del derecho se confecciona a partir del Hijo, como Cristo, pero, al mismo tiempo, se conduce de acuerdo con la concepción de gobierno estatal, éste desde la providencia general de Dios, todo bajo concierto humano hacia la civilización del hombre.

Mejor dicho, muchísimo más que la soberanía de Cristo, es a través de ella que se compagina la posibilidad de la persona abstracta y colectiva hacia el Padre<sup>1562</sup> o la ontología del hombre conforme confeccionada por los modernos.

---

<sup>1560</sup> Sobre el tema de la naturaleza caída y luego la conformación de una dicha naturaleza imperfecta, donde el Derecho y el Estado se tornan medios de salvación del hombre ante su condición menor, se puede decir que, la reforma se lo reinterpreta a favor de la humanidad, más que el hombre, de modo, incluso a conformar otros intereses de lo político que se disputaban. En efecto, “reconoce el carácter inferior fruto de una naturaleza depravada — es decir, privarle del carácter jurídico — o exaltarlo a costa de despojarse de su carácter natural. La Reforma consiguió ambos caminos y de ahí sus contradicciones... En el pensamiento de los reformadores, pues, la noción de derecho natural es casi una categoría inútil e incluso peligrosa, porque exalta el orgullo humano. La Reforma rebaja el valor de la filosofía natural y racional, entre la vida humana y la omnipotencia divina.” LEGAZ LACAMBRA, Luis: Estudios de doctrina jurídica y social. Barcelona: Bosch, 1960. p. 58-61

<sup>1561</sup> “(...) La moral cristiano-medieval era ascética, con un asceticismo de renuncia al mundo y a la carne, y de reclusión en el claustro. El calvinismo volvió al ascetismo, pero creando un ascetismo nuevo, intramundano, secular, de exaltación de la virtud de la laboriosidad y aun de la prosperidad como su fruto necesario (pues que viene de Dios), pero que ha de vivirse con austeridad; de la seriedad y aun de la tristeza (la tristeza calvinista, de la que tanto se ha escrito); del ahorro frente a la ostentación y el derroche; de la reinversión y el espíritu de empresa y, en suma, de la producción de toda clase de bienes terrenos y de la multiplicación del dinero mismo (capitalismo).” CAMPS, Victoria: Historia de la ética. vol. I. Trad. Roberto Juan Walton. Barcelona: Crítica, 1988. p. 504

<sup>1562</sup> “Que les choses qui ont esté dites cy dessus de Iesus Christ, nous profitent par l’operation secrette du saint Esprit. 1. Nous avons maintenant à voir, comment les biens que Dieu le Pere a mis en son Fils parviennent à nous : veu que le Fils ne les a pas receu... pour son utilité privée, mais our en subvenir... aux povres et indigens. Premièrement il est à noter, cependant que nous sommes hors de Christ.. et separez d’avec luy, que tout ce qu’il a fait ou souffert pour le salut du genre humain, nous est inutile et de nulle importance. Il faut donques, pour nous communiquer les biens desquels le Pere l’a enrichi et rempli, qu’il soit fait nostrs et habite en nous. Pour ceste cause il est nommé Nostre chef, et Premier nay entre pluyseurs freres : et il est dit aussi d’autrepart, que nous sommes entez en luy et le vestons... pource que rien de ce qu’il possède ne nous appartient, comme nous avons dit, iusques à ce que nous soyons faits un avec luy... nous voyons que tous indifferemment n’embrassent pas ceste communication de Iesus Christ, laquelle est offerte par L’Evangile : **la raison nous induit à monter plus haut, pour nous enquerir de la vertu et operation secrette du saint Esprit, laquelle est cause que nous iouissons de Christ et de tous ses biens.** (...) Y, aún, “Que puis que Dieu voulant prescrire la reigle de vraye iustice a rapporté tous les points d’icelle à sa volonté, dont il apperte que toutes les bonnes oeuvres que les hommes inventent à leur fantasic ne sont de nulle estime seulement en obeissance, et que c’est l’origine, la mere et la gardienne de toutes vertus, 2, 8, 5. Des Traditions humaines, c’est-à-dire des ordonnances touchant le service de Dieu faites par les hommes outre sa Parolle (...) Qu’en l’essence de Dieu une et simple nous avons a considerer distinctement trois personnes, ou (comme les Grecs disent) hypostases, 1, 13, 2. Refutation de ceux qui en ceste matiere condamnent et reiettent le mot de Personne, comme estant nouveau, 1, 13, 3 ss... Que selon que Dieu à l’advenement de son Fils unique s’est plus clairement manifeste, aussi les trois personnes ont esté alors mieux cognues, 1, 13, 16 (...) Que le Fils est consubstantiel avec le Pere” CALVIN, Jean : Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia: Institution de la religion chrétienne. 1865-1866. Tome seconde. Vol. 4.

Resulta que la dicha reforma conecta lo moral y lo ético a través de Hijo hacia el Padre, así que resuelve el problema de la paradoja libertad y naturaleza del hombre a través de la concordia entre el sujeto como persona y el Estado como sometido a este principio, es decir, de cierto modo a la condición de la providencia del sujeto. El sentido de lo político se gobierna por la noción de persona individual y colectiva como jurisdicción de lo eterno, es decir, la síntesis absoluta entre lo universal y lo temporal, desde el punto de vista secular.

En definitiva, se arriesga confeccionar el sentido de humanidad como expresión ontológica de la acción del hombre, de acuerdo con su intento de, a través de prácticas y discursos, aprisionar el misterio del mundo y el misterio de la vida, todo a través de la concordia entre Orden y ordenamiento, ambos el sentido de lo jurídico, de modo que el saber jurídico, moral y ético se torna lo palmario: el universo antrópico o la civilización de lo humano.

Por consecuencia, al sentido de lo jurídico se añade el principio de humanidad desde la conexión entre persona y Estado. Dicho de otro modo, el saber jurídico, estatuto y quehacer, se elabora universal, ahora, tanto por el principio del sujeto (persona, Hijo) cuanto por el principio del objeto (Estado, Padre), donde ambos se conectan en torno al espíritu santo-secular, todo rumbo el precepto de nación como paradoja de lo humano, o sea, hombre ante su humanidad.

A modo de ejemplo, sobre este fenómeno Max Weber se lo apunta como el fenómeno del espíritu protestante del capitalismo.<sup>1563</sup> O sea, a pesar de los fines, los frutos del hombre se establecen más allá de la mera salvación. O, dicho de modo diverso, hay mundo y vida, a pesar de Dios; así que al hombre urge

---

Trad. Alfred Erichson. Universidad de Oxford: C.A. Schwetschke, 2007. [Troisième livre. *Qui est, de la manière de participer à la grâce de Jésus Christ, des fruits qui nous en reviennent, et des effets qui s'en ensuyvent*] p. 1234-1255/[Troisième livre. *De tradition. De la trinité*] p. 1234-1255

<sup>1563</sup> El fundamento del capitalismo, pues, no está en la búsqueda de la riqueza, sino que, como el propio fundamento moderno de la ciencia económica, está en el hecho de paliar la escasez de recursos materiales. Para así decirlo, hace falta que lo existente tenga el mínimo de condiciones materiales que faciliten el ascenso espiritual. De acuerdo, “como hizo ver Max Weber, es de este celo por las «obras», señal de predestinación, de donde ha surgido el moderno **ethos del trabajo**, de la acción, de la empresa, de la producción. La valoración cristiano medieval del trabajo y de la laboriosidad no era grande, pues, aparte de que la perfección como estado consistía en la pobreza, y la mendicidad aparecía como recomendable y elegida por franciscanos y dominicos, órdenes mendicantes, el propio Santo Tomás de Aquino no ve como positivo en el trabajo sino el cumplimiento de un mandato, el de ganar el pan, un remedio a la concupiscencia y la posibilidad de ejercer la caridad con la limosna.” [letra negrita añadida] CAMPS, Victoria: Historia de la ética. vol. I. Trad. Roberto Juan Walton. Barcelona: Crítica, 1988. p. 503

construirlo a propósito de Dios. O, a lo mejor, la doctrina de la predestinación encarga el hombre de elaborar su propia humanidad.<sup>1564</sup>

Por evidente, la proposición es emplear el sentido teológico del cristianismo a través de una dimensión política y jurídica, o sea, conforme la doctrina calvinista, por ejemplo, el dominio de Cristo sobre el mundo se sostiene y se amplía desde «lo existente», lo que es distinto del luteranismo que, a su parte, tiene la política en reino propio.

Desde entonces, la validez en torno a lo jurídico, luego, es tanto desde el dominio cristológico: la persona en Cristo a través del espíritu santo, como desde la ley del *Decálogo* que se refiere a fines racionales terrenos, así como la nueva interpretación del *Evangelio*, aunque este último se tenga desde la búsqueda de la gracia, en realidad, un fin sobrenatural.

Dicho de otro modo, desde la palabra de Dios a través del espíritu secularizado, donde la autoridad eclesiástica es tan fundamental como la estatal, es decir, la Iglesia aporta un fin trascendente respecto el dicho «Derecho Natural» relativo, además del dicho «absoluto» respecto al «paraíso terrenal», que es la narración que asegura que la meta de la «ley eterna» es la redención. Redención que es obra teórica y práctica del hombre en torno a su humanidad.

De todas formas, vale dar relieve que a pesar de ciertas resistencias es la Biblia única autoridad para decidir acerca de los problemas de la fe y organización de la Iglesia, así como de la conducta del hombre y los caminos seculares de persecución de su humanidad.

En el fondo, distintamente de Lutero, Calvino no aísla el *Decálogo* y el *Evangelio* como fuente de disposición de lo universal, desde lo temporal, hacia lo eterno,

---

<sup>1564</sup> “Para la sociedad feudal bastaba justificar la propiedad con ayuda de la idea del pecado original, y esta justificación no afectaba a la honra persona de la nobleza; pero para la burguesía, que trabajaba esforzadamente a fin de aumentar sus posesiones, la concepción del pecado original habría implicado una difamación de esa actividad. En general, el señor feudal se empeñaba poco en la adquisición de su propiedad; simplemente la poseía. El empresario burgués debía “adquirirla” y aumentarla nuevamente cada día; se comprende pues que la burguesía de la primera época manufacturera... necesitaba de **una doctrina que no solo liberase su actividad de cualquier peligro de difamación religiosa sino que aún la santificase**. El calvinismo suministró esta doctrina... Acogiendo al mismo tiempo la disposición religiosa, la actitud antifeudal y la necesidad de justificación de la actividad económica de la burguesía, Calvino crea una doctrina en la cual todos estos momentos adquieren validez en un todo que los pone en relación de complementariedad: **la doctrina de la predestinación**. Especialmente entre los sucesores de Calvino (cf. M. Weber), ella constituye el supuesto ideal para la declaración de la guerra de la burguesía contra el feudalismo y para la proclamación de la igualdad de derechos del empresario, que se juzga escogido de Dios cuando lo acompaña el éxito, con el señor feudal; por otra parte, ella consagra la acumulación del capital indispensable para el desarrollo de la manufactura, como obra agradable a Dios en cuanto promueve la idea de que quien alcanza el éxito económico está pleno de gracia.” [letra negrita añadida] KOFLEK, Leo: Contribución a la historia de la sociedad burguesa. Trad. Edgardo Albizu. Buenos Aires: Amorrortu, 1974. p. 241



aunque tome en serio el juego entre lo natural y lo moral desde lo existente, es decir, de una manera más política y teleológica.<sup>1565</sup> En síntesis, la fe respecto a la omnipotencia de Dios se difunde como estructura y contenido de la soberanía de los pueblos y, por supuesto, fundamenta todo el ordenamiento jurídico que se le es consecuente.

Innegable que la alianza y la soberanía de Dios es fundamento para alzar el estado aristocrático, donde la absoluta creencia de Justicia en Dios orienta el sentido del saber jurídico, como criterio de «como se da el derecho» tal cual. O sea, “si el Dios justo es, al mismo tiempo, el juez y salvador de los hombres, tenemos con ello una medida-tipo de la realización del derecho entre los hombres, no en el sentido de que la Biblia nos ofrezca una codificación jurídica para uso de todos los Estados, sino en cuanto que nos traza criterios y fundamentos del orden jurídico en la misma expresión de los misterios; y quienes no tiene esta fe, tienen al menos la luz de la razón por la que son discernibles las leyes dadas por el Creador, ya que el pecado no ha destruido la razón humana.”<sup>1566</sup>

De esta manera la ley eterna no se aleja del Antiguo Testamento tampoco del Nuevo, aunque se considere el desarrollo progresivo comercial y de una «intelectualidad» preformada a justificarlo, sobre todo bajo la demanda de nuevos valores más «terrenos».<sup>1567</sup>

---

<sup>1565</sup> “Solo *Calvino* iba a conducir, de nuevo, por caminos conocidos, debido, en parte, a que en él ha desaparecido la tensión con los anabaptistas. Y, sobre todo, el jurista experimentado que era *Calvino* vivía en Occidente, en una burguesía progresiva que comenzaba a ganar influencia sobre el Estado. Como consecuencia, lo que suele llamarse cristiano no se encuentra reducido a la tranquilidad de su cuarto, sino que se sitúa en el orden del mundo, a fin de conformarlo activamente según el mandato divino. Este mandato se encuentra formulado para *Calvino* en el *Decálogo* e incluso en la antigua historia de Israel. También, entonces, nos dice, existía el Estado, y las admoniciones formuladas por los profetas contra los malos reyes nos muestran que el Estado no es solo mero instrumento coactivo contra las consecuencias del pecado original. El Estado lleva también en sí el orden de un Dios de bondad y tiene que ser administrado en su honor: de acuerdo con el *Decálogo*, que no es el «Espejo de Sajonia de los judíos», sino la *reglè perpetuelle et infallible de toute justice*. En lugar del dualismo que la reaccionaria no-intervención de Lutero había establecido sobre Estado autoritario y cristianismo, entre el *Decálogo* del Dios jurídico y el *Evangelio* del Dios del amor, *Calvino* trata de acercar tanto el *Decálogo* del *Evangelio*, como el *Evangelio* del *Decálogo*.” BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 33-34

<sup>1566</sup> OSUNA, Antonio: Derecho natural y moral cristiana: estudio sobre el pensamiento ético-jurídico de Karl Barth y otros autores reformados. Salamanca: Editorial San Esteban, 1978. p. 19

<sup>1567</sup> “El Derecho Natural de *Calvino* se interpreta así, a diferencia del de Lutero, tan plenamente por el Antiguo Testamento y por la equiparación del *Decálogo* con la *lex divina*, que el Sermón de la Montaña no le presenta ningún problema ni le fuerza a la doble contabilidad de Lutero. Al asimilar el Sermón de la Montaña a Moisés y a los Profetas, a David y a los Salmos, *Calvino* construye una obra maestra de anti-Lutero (y considerada desde el punto de vista de la historia del dogma, también de anti-San Pablo, de anti-San Agustín y, sobre todo, de anti-Marción); pero, hay que decirlo, también en este punto se ha abandonado completamente el Derecho Natural absoluto. En su escrito con el título característico *Contre les Anabaptistes*, así como en sus cartas y en sus *Ilustraciones*, *Calvino* exige, con toda seriedad, que la aproximación al *Decálogo* (por razón de la «invariabilidad

En última aclaración, hace falta tejer unos comentarios sobre el derecho de desobediencia como un precepto de derecho natural al modo calvinista, lo que es el motivo de recuperación iusfilosófica de la doctrina calvinista respecto al sentido de aclarar los fundamentos del Derecho Natural al modo contemporáneo.

Las consecuencias de la construcción del saber jurídico calvinista está en torno a su concepción de derechos de resistencia, hoy en moda, desde el primer bloque del siglo XX, como diagnóstico de la crisis del derecho, lo que no es lo mismo que crisis del sentido de lo jurídico.<sup>1568</sup> El justificante está en la creencia historicista de que el concierto iusfilosófico calvinista significa el primer esbozo del Positivismo Jurídico moderno.

En la oportunidad, Max Weber y Ernest Troeltsch<sup>1569</sup>, se orientan por la cuestión de que el «espíritu del capitalismo» no es fruto tampoco producto de la economía capitalista, sino se debe a la influencia de la ascética calvinista y el mando de que todo progreso y prosperidad humana conlleva a la gloria de Dios, así que el cristianismo consagra una dimensión social, cuyo derecho es inmediato reflejo e instrumento, luego, de esta manifestación terrena. El ascetismo calvinista es sinónimo de trabajo y oficio, lo que reverbera la necesidad de la solidaridad social

---

de Dios») ha de llevarse hasta la identidad, lo que en este caso significa: hasta el abandono de la *lex Christi*. A la *Lex Mosis*, en tanto que Derecho Natural del estado de pecado, Jesús no ha añadido ni modificado nada. En el Sermón de la Montaña, lo único que hizo fue reconocer ciertas falsas interpretaciones farisaicas, e insistió simplemente en que el cumplimiento de los preceptos del Derecho Natural relativo tenía que realizarse sin odio ni pasión personal. Como respecto del *Evangelio*, también respecto al estado original paradisiaco (la edad de oro del estoicismo), se ha atenuado e incluso eliminado el contraste. El ideal iusnaturalista de la incipiente sociedad capitalista soportaba la *communis possessio* todavía menos que el ideal radical del amor; de aquí que no se tuviera para nada en cuenta el estado original. En ningún lugar se habla de una transformación de la comunidad de bienes originaria en propiedad privada, sino que esta aparece, desde un principio, como establecida por Dios.” BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 35

<sup>1568</sup> En relación al rescate del derecho natural calvinista en el contemporáneo, se enseña que “los problemas de la guerra y de la posguerra afectaron hondamente el protestantismo centroeuropeo y le obligaron a reflexionar sobre los temas de la ética como quizá no había sucedido nunca desde los años de las guerras de religión anteriores a la paz de Westfalia. La situación especial de la iglesia bajo el III Reich, los problemas surgidos para el derecho con motivo del juicio de Nuremberg, la reconstrucción alemana, la división del país, la guerra fría, el capitalismo, la era atómica, etc., son todo ello cuestiones que han afectado a todas las iglesias, pero especialmente al protestantismo. Y, así se ha visto plantearse el tema de la fundamentación del derecho y el de la identidad de una ética cristiana para hacerse oír en unos problemas que desbordan los cuadros confesionales, pues afectan a toda la humanidad. Pareció, en primer momento, que el protestantismo optaba por una vuelta al iusnaturalismo de raigambre cristiana, de modo casi paralelo al resurgir de los temas del derecho natural en las enseñanzas de Pío XII. Se empezó, en efecto, reconociendo que los grandes reformadores habían aceptado la realidad del derecho natural.” OSUNA, Antonio: Derecho natural y moral cristiana: estudio sobre el pensamiento ético-jurídico de Karl Barth y otros autores reformados. Salamanca: Editorial San Esteban, 1978. p. 17-18

<sup>1569</sup> TROELTSCH, Ernest: El protestantismo y el mundo moderno. 3 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1967. p. 71-72

como mantenimiento de los goces divinos para todos, además de la exaltación del trabajo como contestación a la voluntad divina, por igual.

Por consecuencia, la lógica de consecución de los dones divinos por los calvinistas, en verdad, depende de una «antropología humana y social» donde se acopla lo que se ha llamado ulteriormente, el «espíritu moderno», como ya comentado antaño. Para así decirlo, “contra las intenciones de sus iniciadores, el protestantismo representa en la evolución del mundo moderno hacia la secularización el momento en que la religión reconoce que la moral de los negocios tiene una base legítima en la tierra. Si el premio de una acción no es más que los resultados obtenidos, la idea del máximo resultado queda como idea racionalizadora de la acción.”<sup>1570</sup> Para así decirlo, la concepción es que la doctrina protestante, de modo general, atribuye una capa de virtud sobre la maximización y organización de la riqueza y del lucro, como componentes típicamente modernos. ■

---

<sup>1570</sup> FANFANI, Amintore: Catolicismo y protestantismo en la génesis del capitalismo. 2 ed. Madrid: Rialp, 1953. p. 275

## **6. Ciencia y jurisprudencia renacentistas: la Unidad del estatuto y quehacer iusfilosóficos en torno a la persona.<sup>1571</sup>**

Ahora bien, lo que se extrae es que la perspectiva voluntarista e intelectualista se concierta desde lo político hace lo jurídico, así que los sentidos respecto a lo universal y lo temporal hacia lo eterno se mezclan, se rechazan y se entrecruzan, con la finalidad de establecer el juego de los preceptos sagrados y seculares que conllevan el arreglo entre Orden y ordenamiento.

Por así decirlo, se trata del estatuto iuscientífico, su principio de validez desde el punto de vista ontológico, además de la aportación epistemológica, o sea, el método de recuperación y actualización de las fuentes de la valoración del derecho hacia la universalidad, desde la condición de la persona como regla y medida civil y moral de Cristo y, luego, se toca a la elaboración del principio de validez jurídico.

El principio de validez jurídico está en torno a la apropiación de hechos históricos como una condición justificante de lo moral y lo natural a través del cual estos se conciertan regla y medida de derecho. Dicho de otro modo, la condición de elaboración del estatuto iusfilosófico, desde la ciencia del derecho da paso a la

---

<sup>1571</sup> En torno a la persona conviene subrayar que se refiere a la construcción del criterio de lo universal como criterio entre el derecho natural, de fondo tradicionalmente intelectualista y, luego, el derecho positivo, de fondo voluntarista. Para aclarar, desde el punto filosófico, la base de este argumento es que que “el sentido de persona tiene dos sentidos centrales e íntimamente relacionados. El sentido primario es el teológico, el de tres personas de la Trinidad que comparten una sola naturaleza. El sentido derivado es aquel que dice que cada ser humano es una persona. El sentido de “persona” en este caso suele dividirse en dos conceptos: lo que separa y distingue a los seres humanos de otras cosas, y lo que hace que cada individuo sea una persona única y diferente de todas las demás de su misma especie.” D. FITZGERALD, Allan: Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo. Trad. Constantino Ruiz-Garrido. Burgos: Monte Carmelo, 2001. p. 1056. Y, aún, desde el punto de vista iusfilosófico, la base del presente argumento se aclara desde la idea de que la concepción de la persona está íntimamente pendiente de la cuestión de la dignidad del hombre como movimiento teórico y práctico de su existencia. “De todo ello particularmente importante subrayar que el significado filosófico de persona encierra en sí, como dimensión propia de la persona, la socialidad o relacionalidad: la persona no es un ser aislado, sino un ser-en-relación. En las aplicaciones trinitarias – que es donde en definitiva se perfiló el uso filosófico de persona – se trataba de expresar subsistencias que se distinguen precisamente por su relación entre sí: el Padre en relación al Hijo (el Padre es Padre y el Hijo es Hijo por la relación de generación), y ambos en relación con el Espíritu Santo (por la relación de procedencia o espiración amorosa). **Por lo tanto, desde la era del Hijo, la construcción de la persona está a propósito de Dios, es decir, “la dignidad tendría su fundamento, más que en el ser de la persona, en sus fines, de modo que el hombre se haría digno por su llamada en sus fines y, especialmente, por su cumplimiento, esto es, por la eminencia y grandeza de los fines. De este modo, el hombre se haría digno por la vida virtuosa, aparte de la dignidad radical de todo ser humano por su llamada o vocación a los fines. En este caso, la dignidad sería fuente de deberes (la obligación de tender a los fines) y los derechos se tendrían en función de éstos.”** HERVADA, Javier: Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1992. [LECCIÓN IX, « La persona »], p. 429-430; 447-448

exigencia de igual elaboración del estatuto historicista, así que entre derecho e historia.<sup>1572</sup>

Por consecuencia, urge establecer un elemento conector, es decir, un criterio que sostenga el orden jurídico como incondicional al Orden y ordenamiento del hombre, a pesar de Dios. De modo similar, el esfuerzo por la autonomía y la autenticidad de los métodos, procesos y procedimientos iuscientíficos significa establecer el criterio universal a través del cual se manobra todos los sucesos, previstos y no previstos, mientras que se apoya la propia existencia del orden jurídico como estatuto privado (ordenamiento) y estatuto universal (Orden).

Por lo tanto, la creación del elemento conector, entre Orden y ordenamiento, significa manejar el sentido de lo universal.

Sobre el universo iusfilosófico, la preocupación, entonces, es forjar los criterios de ligación entre las normas jurídicas y el estatuto universal que de validez científica al propio concierto ciencia y jurisprudencia, además de las fuentes y principios jurídicos que éstas se justifiquen.

Desde esta perspectiva, la labor iusfilosófica dicha Renacentista se pone al descubierto desde doble sentido de búsqueda iusfilosófica.

Respecto al primer periodo trata del problema de la fundación de lo jurídico desde lo político, es decir, la ciencia o saber del derecho, lo que se resuelve desde la persona, ésta como sujeto de derechos y deberes en torno a su conformación relacional a través del Estado y la ciudad, lo que determina el factor de unificación de las fuentes del derecho, respecto el tránsito del derecho romano hacia el derecho dicho nacional.

---

<sup>1572</sup> Los hechos históricos ofrecen la posibilidad de rescatar los valores y perspectivas de la paradoja del hombre, así que se puede establecer lo universal como criterio entre Orden y ordenamiento y, luego, organizar y desarrollar el mundo terrenal como misión sagrada, pero de reto profano. "Con el ataque del derecho romano como *ratio scripta*, en cambio, este grado de consenso acerca de los fundamentos del argumento político empezó a disolverse. Una sugestión que surgió por entonces, particularmente entre los propios juristas, fue que, como las únicas formas indígenas de derecho conocidas de la Europa del Norte eran las leyes consuetudinarias de cada país en particular, de allí se seguía que éstas debían ser sistematizadas y aplicadas como única otra base para evaluar la propia distribución de las obligaciones y los derechos jurídicos. Dado este compromiso, el siguiente paso era, evidentemente, efectuar una serie de detalladas investigaciones históricas acerca del carácter preciso de estas leyes consuetudinarias, para asegurar que quedaran debidamente comprendidas su proveniencia y sus estipulaciones. Y esto a su vez significaba que las discusiones acerca de los principios jurídicos y políticos habían de resolverse, cada vez más, en discusiones acerca de los precedentes históricos. De manera correspondiente, la historia se volvió ideología: la construcción del argumento político llegó a fundarse en grado creciente, en la presentación de tesis rivales acerca de los supuestos dictados de las diversas «constituciones antiguas»." SKINNER, Quentin: Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento. Trad. J. J. Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 234

Sobre el segundo periodo se atisba fundamentar el sentido de lo jurídico desde la ciencia del derecho, en vista de la jurisprudencia, en torno a la cuestión de elaborar el sentido universal respecto los métodos, procedimientos y procesos que concretan los valores, perspectivas y expectativas, todos vaticinados en torno al orden jurídico y, por supuesto, a propósito de Dios (cosmopolitismo desde el principio trinitario: persona, dignidad material), desde Cristo (evolución desde principios cristocéntricos: persona, dignidad formal).

En palabras análogas, la Unidad entre Orden y ordenamiento se consigna por el criterio epistemológico de lo jurídico que, a su parte, se coadune con el criterio ontológico de la persona, desde el juego de lo moral y lo natural, así que la ley positiva debe justificarse desde aquí. Es decir, si la persona es lo universal dimensionado por lo humano, como principio de ciencia política y ciencia jurídica, es desde los hechos históricos que la justificación de todo el intento del hombre ante su humanidad, a la condición de su misión copula del mundo, se concreta Orden del mundo y ordenamiento de la vida.<sup>1573</sup>

---

<sup>1573</sup> Por esta razón es que la historiografía moderna apunta Maquiavelo como el origen del pensamiento moderno, es decir, pone como fundamento de la ciencia política la historia y, a través de ella, apunta que la organización estatal es inexorable al gobierno humano. Para así decirlo, la persona es lo universal, que fundamente cada individuo como sujeto, el Estado como persona abstracta y, luego, la civilización como espacio espiritual de la persona, que, luego, se nombra nación. “Nada hay más cierto que el hecho de que todas las cosas del mundo tienen un final, pero, en general, las que cumplen enteramente el ciclo que les ha sido asignado por los cielos son las que no han desordenado su cuerpo, sino que lo tienen regulado de modo que no se cambia, y, si se altera, es para recibir salud y no daño. Y hablando de cuerpos mixtos como las repúblicas o las sectas, digo que son salutíferas aquellas alteraciones que las reconducen a sus principios. Y por esto está mejor organizadas y tienen una vida más larga las que, mediante sus instituciones, se pueden renovar a menudo, o que, por cualquier circunstancia ajena a sus ordenamientos, llegan a dicha renovación. Y es más claro que la luz que, si no se renuevan, no pueden durar. El modo de renovarlas es, como se ha dicho, reducirlas a sus principios. Porque todos los principios de las sectas, de las repúblicas y de los reinos tienen forzosamente alguna bondad, gracias a la cual recobrarán su primitiva reputación y su capacidad de crecimiento. Y como con el transcurso del tiempo se corrompe aquella bondad, si no sucede nada que lo reconduzca a sus orígenes, esos cuerpos morirán necesariamente.” MAQUIAVELO, Nicolás: Discursos sobre la primera década de Tito Livio. Trad. Ana Martínez Arancón. Madrid: Alianza, 1987. p. 289-290 Aun, “He oído decir que las historias son maestras de nuestras acciones (...)” MAQUIAVELO, Nicolás: Escritos políticos breves. Trad. M. T. Navarro Salazar. Madrid: Tecnos, 1991. p. 21. Aun, “No me es desconocido que muchos tenían y tienen la opinión de que las cosas del mundo son gobernadas de tal modo por la fortuna y por Dios, que los hombres con su prudencia no pueden corregirlas, e incluso que no tienen ningún remedio; por esto podrían juzgar que no vale la pena fatigarse mucho en tales ocasiones, sino que hay que dejarse gobernar por la suerte. (...) Concluyo, pues, que, si la fortuna varía, y los hombres permanecen obstinados en su modo natural de obrar, son felices mientras aquéllas y éste concuerdan, e infelices si no concuerdan. Creo que es mejor ser impetuoso que circunspecto, porque la fortuna es mujer: y es necesario, cuando queremos tenerla sumisa, zurrarla y zaherirla. Se ve, en efecto, que se deja vencer más por éstos, que por los que proceden fríamente. Por otra parte siempre, como mujer, es amiga de los jóvenes, porque son menos circunspectos, más iracundos y le mandan con más audacia.” MAQUIAVELO, Nicolás: El príncipe. Trad. Ángeles Cardona. Barcelona: Ediciones Orbis, 1983. [XXV, “Cuánto dominio tiene la fortuna en las cosas humanas, y de qué modo podemos resistirla, 1; 9], p. 118

En refuerzo del razonamiento, resulta que la comunicación entre filosofía y derecho se hace a través de la persona como sentido absoluto del derecho. Tanto en el sentido de estatuto científico (origen racional-natural: *humanitas*, naturaleza), como desde el sentido jurisprudencial (fundamento racional-natural: *animalitas*, libertad, voluntarismo), donde ambos se mantiene en concordia según el sentido de Orden y ordenamiento que lo político establece y exige. Pero desde la conexión con el Padre (Estado) hacia la humanidad o civilización de lo humano (espíritu sagrado-secular).

En la oportunidad, a pesar de la nomenclatura historiográfica que se los implica, — Escuela de Derecho Natural Moderno —, Samuel Pufendorf, Hugo Grocio y Heineccio extienden esta clase de relación entre filosofía y derecho, conforme la paradoja *humanitas versus animalitas*, al servicio de la altura y tamaño del universo de lo jurídico, desde el ordenamiento jurídico nacional. No obstante, la versión secular moderna apunta que la “concepción moderna del Derecho Natural” se trata de un movimiento surgido en los Países Bajos y en la Alemania, en el siglo XVII, cuya fundación se debe a Hugo Grocio<sup>1574</sup> y Samuel Pufendorf.<sup>1575</sup>

Por extensión, el axioma científico de la formación de la idea de ley natural desde la ley convencionales positiva parte de la persona como Hijo (Cristo), pero desde la conexión con el Padre (Estado), lo que se suele interpretar como el trabajo de la presunta idea de Derecho Natural bajo la famosa «teoría individualista», es decir, el punto de partida del elemento de conexión entre ley positiva (ordenamiento) y ley natural (Orden) es la ilimitada libertad del hombre-individuo.

Para los efectos consiguientes, se consagra esta doctrina desde tres direcciones, si se considera la Filosofía del Derecho como marco cero iusfilosófico.

En primer lugar, el elemento de conexión entre Orden y ordenamiento se concierta bajo el influjo de la filosofía cristiana, así que la Filosofía del Derecho se preforma según bases cristianas, cuyos ejemplos son Fernando Vásquez de

---

<sup>1574</sup> Hugo Grocio (1583-1645, holandés, filosofía del derecho del siglo XVII) es conocido en el mundo de las ideas filosófica y jurídicas como el “padre del derecho internacional”, en razón de haber escrito el primero tratado sistemático sobre el derecho internacional, nombrado “De iure belli ac pacis”, lo que trae elementos ya asentados por Francisco de Vitoria, lo cual es demasiado mencionado en la obra. Véase: GROCIO, Hugo: Del derecho de la guerra y de la paz. 5. v. Trad. Jaime Torrubiano Ripoli. Madrid: Reus, 1925.

<sup>1575</sup> Samuel Pufendorf (1632-1694, alemán, filosofía del derecho del siglo XVII) es conocido por el mérito de haber distanciado derecho y moral, tal establecido por la tradición escolástica. Véase: PUFENDORF, Samuel: Le droit de la nature et des gens. 2 v. Trad. Jean Barbeyrac. Caen: Centre de philosophie politique et juridique, 1989.

Menchaca<sup>1576</sup>, Juan Altusio<sup>1577</sup> y Hugo Grocio,<sup>1578</sup> es decir, el Derecho natural y/o positivo es construido de acuerdo con la naturaleza de la persona, desde el punto de vista de su dignidad formal.

---

<sup>1576</sup> Fernando "Vázquez de Menchaca escribe que el derecho natural es la recta razón impresa por Dios en el género humano desde el origen de éste. Esta recta razón es interpretada por él en el sentido voluntarista de Ockham; esto es, el derecho natural, a su juicio, responde a unos preceptos impresos por Dios, pero no a una rectitud objetiva, pues dice que si Dios nos hubiese impreso una razón contraria desde el principio, tal sería el derecho natural. El derecho natural es bueno porque Dios lo ha grabado en nosotros; pero si Dios nos hubiera grabado unos preceptos contrarios, precisamente porque nos los hubiese dado, serían buenos... la idea de derecho natural como una inclinación o apetito de la naturaleza y también la de derecho natural como *naturalis libertas*. De esta suerte el jurista español, situado en una encrucijada cultural, iba a tener influencia en distintas corrientes posteriores." HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 247. Así que "Ni hace al caso el que, según la naturaleza el padre deba alimentar al hijo, y que tal obligación, según dicen ellos mismos, no desaparezca por la culpa del mismo hijo; porque su error nació de esto, de juzgar falsamente que se trata de un obligación ineludible, y que implica coacción; cuando en realidad nada existe ni ha existido jamás tan ajeno y apartado del derecho natural, como el atribuirle una necesidad o coacción ineludible y forzosa; porque **el derecho natural no es otra cosa que un deseo, anhelo, inclinación y apetito por el que nos sentimos inclinados, según consta por varias leyes.**" [letra negrita añadida] VÁZQUEZ DE MENCHACA, Fernando: Controversiarum Illustrium. Libri tres. Volumen segundo. Trad. D. Fidel Rodríguez Alcalde. Valladolid: Cuesta, 1932. [Libro Primero. Capítulo trigésimoquinto. 15.] p.275

<sup>1577</sup> Sobre lo político como lo jurídico, bajo el sentido de humanidad y humano, merece la pena la presentación de la solución de Altusio: **el derecho es saber sobre lo político o una máxima aprehensión de sentido de Hijo en conexión con el Padre.** "La política es el arte de unir a los hombres entre sí para establecer vida social común, cultivada y conservada. Por ello se la llama *simbiotiké*. Así pues, la consociación propuesta de la política es aquella con la cual por pacto expreso o tácito, los simbióticos se obligan entre sí a comunicación mutua de aquello que es necesario y útil para uso y consorcio de la vida social. El fin del hombre político simbiótico es la santa, justa, provechosa y feliz simbiosis y vida que carece de cosa alguna necesaria y útil. Para vivir esta vida ningún hombre por sí mismo es *autarques* o autosuficiente, o bastante dotado por naturaleza. Pues cuando el hombre nace, está desprovisto de todo auxilio, desnudo e inerte, como por causa de naufragio, perdidas todas las cosas, es arrojado a las desgracias de esta vida, y no puede por su pie acercarse a los pechos de la madre ni soportar la inclemencia del tiempo, ni moverse del lugar a donde fue arrojado, sólo da comienzo a una vida muy miserable con llanto y lágrimas, hacia una porvenir de ingente y apremiante infelicidad, carente de todo consejo y auxilio, de los que, no obstante, precisa enormemente, no puede ayudarse a sí mismo, si no es con la intervención y ayuda de otro. Y aunque está muy bien desarrollado en el cuerpo, no puede, sin embargo, utilizar la luz del alma; ni la edad adulta puede encontrar en sí y ante sí ni siquiera aquello externo de lo que tiene necesidad para llevar una vida cómoda y santa, al no poder con sus propias fuerzas darse toda ayuda a su vida. Para suplir y procurar todo esto gastan las fuerzas e ingenios de muchos. Así pues, en el tiempo en que vive privadamente para sí y no se mezcla en la sociedad humana, de ningún modo puede vivir bien o con comodidad, al verse en tanta carencia de lo necesario y de lo útil. Al mostrársele remedio y auxilio en la vida simbiótica, a ésta se dirige (...) El **vocablo *policía*** significa sobre todo tres cosas, como advierte Plutarco, en el libro de *tres géneros de la república*; **indica comunicación del derecho**, que hay en la república, que el Apóstol llama Politeuma, Fil. 3, 20; 2º, **significa la razón de administrar y llevar la república**. Por último, **denota el orden y constitución de la ciudad, a la que se dirige toda acción ciudadana**. Según esta significación acepta también Aristóteles la voz "policía" lib.3, 4, libr.8, 10, *Pol*. Los simbióticos aquí son los *simbonthoi*, los que unidos y consorciados con un **vínculo de pacto comunican** de lo suyo propio **lo que conviene para llevar una vida buena y cómoda de espíritu y cuerpo, y a su vez los koinonetoí, son los partícipes de la comunión.**" [letra negrita añadida] ALTUSIO, Juan: La política: metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos. Trad. Primitivo Mariño. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990. p. 5-6

<sup>1578</sup> "Suele señalarse a Grocio como quien puso el fundamento de la Escuela moderna del Derecho Natural; pero quienes la configuraron fueron tres autores, que pueden considerarse como cabezas de esta escuela: Pufendorf, Thomasio y Wolff. Estos tres autores, junto con sus discípulos, forman la Escuela moderna del Derecho Natural en su sentido más estricto. Fueron ellos, propiamente hablando, quienes conformaron la enseñanza universitaria



En esencia, lo universal es sobresaliente como fundamento de lo humano. En efecto, conforme la crítica de la propedéutica de la filosofía del hombre paradójica, la filosofía o teología cristiana no ha logrado reducir el cristianismo, como valor, perspectiva y expectativa epistemológica sobre el hombre y su humanidad, como si toda la existencia terrenal se estableciera a través de la razón doble. Todo enunciado en este sentido es equivocado.

Resulta que discriminar lo sagrado de lo secular es tarea débil: ambas son paradojas que el hombre dibuja con sus propias manos sobre sí mismo, cuyo origen no se aparta desde la confección absoluta hacia el punto de decir que el Derecho natural correspondiera solamente a lo natural; o, aún, el Derecho positivo, solamente a lo moral: lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo natural y lo moral se conforman entre sí en torno al sentido de Orden y ordenamiento. Y, luego, según la apropiación de discursos científicos sobre concordias y discordias entre estos, así que la apropiación del misterio del mundo (misterio exotérico) y de la vida (misterio esotérico) como condición del intento de definir a sí mismo se concreta.

Para una aclaración, el cuerpo y el alma de hombre y humanidad hacia el espíritu absoluto de lo humano se realizan. Al final, a través de la constitución de categorías científicas, las cuales el espíritu moderno se las universaliza para todos los tiempos históricos como únicas y homogéneas. En efecto, la historiografía secular moderna se apropia de esta versión para elaborar el principio evolucionista, desde el discurso sobre lo jurídico de clase iusnaturalista.

En segundo lugar, el elemento de conexión entre Orden y ordenamiento se concierta contrapuesto a la aportación de la filosofía aristotélica-tomista. Desde entonces, la naturaleza social del hombre y de su *telos* asume especial importancia, así que la idea de que el hombre es movido por pasiones animales anejo al hecho de que su desenvolvimiento se le es natural, resulta que el Derecho Natural sólo pueda ser constituido a través de lo moral.

Por añadidura, el Derecho Natural asume un sentido de lo natural desde lo moral, de normas éticas, como fuerza contraria a la fuerza de los instintos, a causa que se cree que en la raíz del hombre está la pérdida de la calidad de la persona ética, así que el sentido de derecho perdió su validez dicha natural. Luego, hace falta fundarlo desde la mecánica de las fuerzas sociales.

---

de esta nueva disciplina y quienes compusieron sus tratados y manuales." HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 281

Los representantes de esta forma de llevar a cabo la noción de Derecho Natural son Tomas Hobbes<sup>1579</sup>, Baruch Spinoza<sup>1580</sup>, John Locke<sup>1581</sup>, Jeremy Bentham<sup>1582</sup> y

---

<sup>1579</sup> “Pero en la medida en que el bien eterno es superior al bien temporal, resulta obvio que quienes gozan de autoridad soberana están obligados en conciencia, por ley natural, a fomentar el establecimiento de tales doctrinas y normas y a ordenar todas aquellas acciones que crean que constituyen e camino cierto para ella. Pus si no obran así, no puede decirse realmente que lo hayan intentao con todas suas fuerzas... El bien temporal del pueblo se funda en cuatro requisitos: 1) multitud; 2) comodidad de vida, 3) paz interior y 4) defensa contra el poder extranjero.” HOBBS, Tomas: Elementos de Derecho Natural y Político. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979. [Capitulo IX] p. 354-355. Y, aún, “En cuanto a la primera división de la ley en divina, natural y civil, las dos primeras ramas constituyen una sola e idéntica ley (1). Pues la ley natural, que es también la ley moral, es la ley de autor de la naturaleza, o sea, Dios Todopoderoso; y la ley de Dios, enseñada por Cristo, nuestro Salvador, es la ley moral. El compendio de la ley divina es: Amarás a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo; ella constituye el resumen de la ley natural... Y aunque la doctrina de nuestro Salvador se componga de tres partes (moral, teológica y eclesiástica), sólo la primera parte, que es la moral, posee la naturaleza de una ley universal; la última parte constituye una rama del derecho civil; la teológica, que contiene esos artículos referentes a la divinidad y al reino de nuestro Salvador, sin los cuales no existe salvación, no se expone con carácter de ley, sino de consejo y guía, para evitar el casigo a que están sometidos los hombres que violan la ley moral. Pues no es la incredulidad lo que condena (aunque sea la fe la que salve), sino el quebrantamiento de la ley y los mandamientos de Dios, escritos en el corazón del hombre, después en las tablas, y entregados a los judíos por medio de Moisés.” HOBBS, Tomas: Elementos de Derecho Natural y Político. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979. [Capitulo X] p.365-366

<sup>1580</sup> “La sociedad es sumamente útil e igualmente necesaria, no sólo para vivir en seguridad frente a los enemigos, sino también para tener abundancia de muchas cosas; pues, a menos que los hombres quieran colaborar unos con otros, les faltará arte y tiempo para sustentarse y conservarse lo mejor posible. No todos, en efecto, tienen igual aptitud para todas las cosas, y ninguno sería capaz de conseguir lo que, como simple individuo, necesita ineludiblemente. A todo el mundo, repito, le faltarían fuerzas y tiempo, si cada uno debiera, por sí solo, arar, sembrar, cosechar, moler, cocer, tejer, coser y realizar otras innumerables actividades para mantener la vida, por no mencionar las artes y ciencias, que también son sumamente necesarias para el perfeccionamiento de la naturaleza humana y para su felicidad. Constatamos, en efecto, que aquellos que viven como bárbaros, sin gobierno alguno, llevan una vida mísera y casi animal y que incluso las pocas cosas que poseen, por pobres y vastas que sean, no las consiguen si colaboración mutua, de cualquier tipo que sea. Ahora bien, si los hombres estuvieran por naturaleza constituidos de tal forma que no desearan nada, fuera de lo que la verdadera razón les indica, la sociedad no necesitaría ley alguna, sino que sería absolutamente suficiente enseñar a los hombres doctrinas verdaderas para que hicieran espontáneamente, y con ánimo sincero y libre, lo que es verdaderamente útil. Pero la verdad es que la naturaleza humana está constituida de forma muy distinta; porque todos buscan su propia utilidad, mas no porque lo dicte la sana razón, sino que, las más de las veces, desean las cosas y las juzgan útiles, porque se dejan arrastrar por el solo placer y por las pasiones del alma, sin tener en cuenta para nada el tiempo futuro ni otras cosas. **De donde resulta que ninguna sociedad puede subsistir sin autoridad, sin fuerza y, por tanto, sin leyes que modelen y controlen el ansia de placer y los impulsos desenfrenados.**” [letra negrita añadida] SPINOZA, Baruch: Tratado teológico-político. Trad. Atiliano Domínguez. Madrid: Alianza, 1986. [Cap. V. Por qué han sido instituidas las ceremonias y por qué y para quiénes es necesaria la fe en las historias, 73-20/74-10], p. 157-158

<sup>1581</sup> “It having been shewn in the foregoing Discourse, 1<sup>o</sup> That **Adam had not either by natural Right of Fatherhood, or by positive Donation from God, any such Authority over his Children, or Dominion over the World as is pretended.** 2<sup>o</sup> That if he had, his Heirs, yet, had no Right to it. 3<sup>o</sup> That if his Heirs had, there being no Law of Nature nor positive Law of God that determines, which is the Right Heir in all Cases that may arise, the Right of Succession, and consequently of bearing Rule, could not have been determined. 4<sup>o</sup> That if even that had been determined, yet the knowledge of which is the Eldest Line of Adam’s Posterity, being so long since utterly lost, that in the Races of Mankind and Families of the World, there remains not to one above another, the least pretence to bhe the Eldest House, anda to have the Right of Inheritance. All these premises having, as I think, been clearly made out, it is imposible that the Rulers now on Earth, should make any benefit, or derive any the least shadow of Authority from that, which is held to be the Fountain of all Power, *Adam’s Private Dominion and Paternal Jurisdiction*, so that, he that will not give just occasion, to think

Jean-Jacques Rousseau, para así decirlo, lo eterno es sobresaliente como fundamento de lo humano. Se trata de apelar por el Padre, desde el Estado, como

---

that all Government in the World is the product only fo Force and Violence, and that Men live together by no other Rules but that of Beasts, where the strongest carries it, and so lay a Foundation for perpetual Disorder and Mischief, Tumult, Sedition and Rebellion, (things that the followers of that Hypothesis so loudly cry out against), must of necessity find out another rise of Government, another Original of Political Power, and another way of designing and knowing the Persons that have it, then what *Sir Robert F.* hath taught us. 2. To this purpose, I think it may not be amiss, to set down what I take to be Political Power. That the Power of a Magistrate over a Subject, may be distinguished from that of a *Father* over his Children, a *Master* over his Servant, a *Husband* over his *Wife*, and a *Lord* over his Slave. All which distinct Powers happening sometimes together in the same Man, if he be considered under these diferente Relations, it may help uus to distinguish these Powers one from another, and shew the diferente betwixt a Ruler of a Common-wealth, a Father of a Family, and a Captain of a Gallery. 3. **Political Power then I take to be a Right of making Laws with Penalties of Death, and consequently all less Penalties, for the Regulating and Preserving of Property, and of employing the force of the Community, in the Execution of such Laws, and in the defence of the Common-wealth from Foreign Injury, and all this only for the Publick Good.**" [letra negrita añadida] LOCKE, John: Two treatises of government. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. [The second treatise of government. Book II. Chap. I.], p. 267-268 Y, aún, "The great end of Mens entring into Society, being the enjoyment of their Properties in Peace and Safety, and the great instrument and means of that being the Laws establish'd in that Society; the first and fundamental positive Law of all Common-wealths, is the establishing of the Legislative Power; as the first and fundamental natural Law, which is to govern even the Legislative it self, is the preservation of the Society, and (as far as will consist with the publick good) of every person in it. This Legislative is not only the supream power of the Common-wealth, but sacred and unalterable in the hands where the Community have once placed it; nor can any Edict of any Body else, in what Form soever conceived, or by what Power soever backed, have the force and obligation of a Law, which has not its Sanction from that Legislative, which the publick has chosen and appointed. For without this being a Law, the consent of the Society, over whom no Body can have a power to make Laws, but by their own consent, and by Authority received from them; and therefore all the Obedience, which by the most solemn Ties any one can be obliged to pay, ultimately terminates in this Supream Power, and is directed by those Laws which it enacts... it being ridiculous to imagine one can be tied ultimately to obey any Power in the Society, which is not the Supream." [letra negrita añadida] LOCKE, John: Two treatises of government. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. [The second treatise of government. Book II. Chap. XI., "Of the Extent of the Legislative Power, §134-5/25], p. 355-357

<sup>1582</sup> "En el caso de Bentham, su concepción de Derecho se legitima claramente por su relación con la moral y más en general con la teoría de la acción. En efecto, para Bentham el hombre se mueve por expectativas mediante las cuales puede formar un plan general de conducta. Es así porque las acciones humanas miran hacia el futuro ya que el sujeto no está encerrado en el presente. (...) el principal medio para configurar expectativas seguras en el sujeto humano es el Derecho. (...) sólo el derecho puede coordinar conductas y crear expectativas seguras. La posibilidad de crítica a las leyes está siempre abierta, pero desde el punto de vista de su validez lo que debe hacerse es obedecerlas (...) El Derecho sólo sirve al nacimiento de expectativas si se respeta siempre y no sólo cuando coincida con un cálculo de utilidad que lo tome como una razón más. El Derecho es la razón que hace posible el cálculo de consecuencias y no es una mera razón a sumar entre otras." RIVAS PALÁ, Pedro: El retorno a los orígenes de la tradición positivista. Una aproximación a la filosofía jurídica del positivismo ético contemporáneo. Navarra: Editorial Aranzadi, 2007. p. 27-31 Aún, "A great multitude of people are continually talking of the Law of Nature; and then they go on giving their sentiments about what is right and what is wrong; and these sentiments, you are to understand, are so many chapters and sections of the Law of Nature... Instead of the phrase, Law of Nature, you have sometimes, Law of Reason, Right Reason, Natural Justice. This latter is most used in politics. The three last are much more tolerable than the others, because they do not very explicitly claim to be any thing more than phrases: **they insist but feel by upon the being looked upon as so many positive standars of themselves, and seem content to be taken, upon occasion, for phrases expressive of the conformity of the thing in question to the proper standard, whatever that may be. On most occasions, however, it will be better no say utility, utility is clearer, as referring more explicitly to pain and pleasure.**" [letra negrita añadida] BENTHAM, Jeremy: An introduction to the principles of morals and legislation. The collected works of Jeremy Bentham. Oxford: Clarendon Press, 1996. [Chapter II, "Principles adverse to utility"], p. 27

marco de humanidad y Civilización. Es decir, el guión del hombre en vista del desarrollo de su naturaleza social, pero no en función de una supuesta condición decaída, sino que por la misión de llevar a tope su condición copula del mundo terrenal.

En sustancia, la historiografía secular moderna se apropia de esta versión para elaborar el principio cosmopolita, desde el discurso sobre lo jurídico de clase iuspositiva empírica, es decir, el Derecho Natural naturalista (voluntarismo). En fin, el hombre se hace Espíritu, es decir, lo eterno acontecimiento de lo humano. En cuanto al tercer grado, la Filosofía del Derecho se entabla Derecho Natural racionalista puro, así que la razón pura es la fuente del derecho. Ahí está Samuel Pufendorf, Gottfried Leibniz y Christian Wolff, además de Gregorio Mayans y Siscar.<sup>1583</sup>

En consecuencia, la historiografía secular moderna se apropia de esta versión para confrontar el principio cosmopolita y principio evolucionista y, luego, hace resultar el discurso sobre el sentido de lo jurídico desde la comunicación de la ley natural y de la ley positiva, ambas mediadas por la recta razón, ésta el marco cero de la ontología del hombre: el historicismo y iuspositivismo como Positivismo Jurídico, así que lo universal es sobresaliente como fundamento de lo humano: el hombre se hace Padre, no sólo a través de la figura del Estado, sino que desde la

---

<sup>1583</sup> Los tres primeros autores son tratados en este trabajo. Aparte, sobre Mayans y Siscar, nació en 1688, en Valencia, España, murió en 1781. Fue un gran intelectual, que ocupó el cargo de bibliotecario real y fue también catedrático de Derecho. Es una figura de ilustración española. Las obras de él son muchas y voluminosas, *Ad quinque Jurisconsultorum fragmenta commentarii* (1723) que más tarde amplió y publicó bajo el título de *Ad triginta Jurisconsultorum omnia fragmenta, quae exstant in juris civil corpore commentarii* (1764); *Disputationem Juris* (1726); *Disputationes de incertis legalis* (1734); Ideas para un diccionario universal ejecutada en la jurisprudencia (1768). Mayans se preocupó mucho con la formación de los juristas. Su idea sobre el Derecho Natural y los intentos reiterados de instaurarlo en los planes de estudios de Derecho, se resumen en su frase inscrita en mediados de siglo XVIII: "El Derecho Natural no puede dejar de enseñarse (...) el derecho natural es el que Dios infundió a todos los hombres, el cual se halla explicado en los diez divinos Mandamientos." [MAYANS y SISCAR, Gregorio: Obras completas. Regalismo y jurisprudencia. Valencia: Ayuntamiento de Oliva, 1985. p. 539] Esta ley que obliga al hombre inexorablemente es conocida el hombre mediante la razón. Dios la impuso para que se pudiera convivir en sociedad de forma pacífica y provechosa, desde que también no se olvidase de las virtudes de la prudencia, templanza, Justicia y fortaleza. [MAYANS y SISCAR, Gregorio: Obras completas. Regalismo y jurisprudencia. Valencia: Ayuntamiento de Oliva, 1985. p. 392-393]. Mayans y Siscar no ha escrito ninguna obra sistematizada sobre sus ideas sobre el Derecho Natural, sin embargo siempre recomendaba la obra de HEINECCIO, *Elementa Philosophie Rationalis, et Moralis y Elementa Juris Naturae et Gentium*, y aún gracias sus numerosas cartas con autores importantes de la época, como L.Muratori, D. Concina, se puede extraer las líneas de su pensamiento. Véase: MAYANS y SISCAR, Gregorio: Obras completas. Regalismo y jurisprudencia. Valencia: Ayuntamiento de Oliva, 1985. 621 p. Y, aún, MAYANS y SISCAR, Gregorio: Epistolario. Valencia: Ayuntamiento de Oliva, 1988. 734 p. Y, en fin, MESTRE, Antonio: *Mayans y Siscar y el pensamiento ilustrado español contra el absolutismo*. León: Universidad de León, 2007. 149 p.

creación del espacio que aspira ser completamente obra suya, es decir, se hace Dios.

No hace falta aclarar que esta triple división está de acuerdo con la historiografía moderna, así que como ya enseñado en los prolegómenos. No obstante, toda la revisión iusfilosófica en este trabajo se mueve desde el orden del análisis y crítica ensayístico, o sea, se dialoga con la tradición en vista del problema y dilema en torno a la Filosofía del Derecho.

Desde esa coyuntura, lo jurídico es sentido de Orden (mundo) y ordenamiento (vida) desde lo político, a pesar de los planos de investigación (metafísico, ontológico, epistemológico y metodológico) que se plantee. Y, luego, el sentido de Hombre ante su humanidad está atrapado al hombre paradoja tradicional, así que toda revisión iusfilosófica debe llevar en cuenta este dilema naturaleza *versus* libertad.

Desde aquí, si se investiga el planteamiento de las consecuencias de la existencia del hombre, se toca al dicho renacimiento. Si se investiga el planteamiento de la prueba de Dios respecto a la evolución y cosmopolitismo de esta existencia, se toca a la dicha Modernidad. Y, si se investiga la pérdida de Dios o la pérdida de sus consecuencias sobre los justificantes de esta existencia, aunque si se considera la fuerza de la razón del hombre, se toca a la dicha Contemporaneidad.

Por consecuencia, este modo de tomar en serio la revisión iusfilosófica enseña que la altura y el tamaño del universo de lo jurídico no están en el estatuto y quehacer de ordenamientos jurídicos, sino en la nada como causa de lo político y manifestación de lo jurídico, como expresión del universo del hombre ante su humanidad. Resumiendo, el derecho sólo posee fundación. Pero, a medida que sus fundamentos se ponen desde lo político, todo estatuto y quehacer se convierte eminentemente frágil, sobre todo para rogar un criterio eterno sobre el hombre y la confección de su humanidad desde ahí.

Para concluir, los principios seculares modernos de evolución y cosmopolita son tan débiles como cualquier otro, respecto tanto al derecho conformado según la triple noción secular moderna, como el derecho revisado según la filosofía del hombre paradoja. Por así decirlo, desde la tricotomía de lo universal, de lo temporal hacia lo eterno o viceversa, como elementos constituyentes de muchas formas de presentación de lo jurídico y de lo político, más allá de la constitución

universal de un ordenamiento jurídico cuya validez se extiende por todas las épocas.■

## **7. Sobre la conformación de lo natural y lo moral en torno al Derecho Natural: comentarios y confrontaciones por unos autores.**

Ahora bien, no es de extrañar que la exégesis sobre lo natural y lo moral desde el punto de vista intelectualista, se ha hecho la más evidente desde el interior del recorrido iusfilosófico tradicional, a causa de que se trata de los antecedentes del dicho Positivismo Jurídico y el iusnaturalismo racionalista, éste su inmediato fundamento, como ya extendido en apartado propio.

Para se quede claro, el mecanismo es que el dicho derecho, a causa de que es fundado por la razón doble, engendra una lógica que se difunde de modo deductivo: una ciencia propiamente dicha. Ella no sólo se abrocha como lo natural desde lo moral, sino que permite hacer de este natural un «sistema u orden normativo deductivamente formulado» desde de una expectativa de «naturaleza» inteligente y demasiado divina para apuntar «lo correcto» o «lo justo».

En esencia, el criterio de sistematización o la justificación del saber jurídico se pone en torno a la Justicia. Sin embargo, se trata de un precepto de Justicia que se puede conocer de antemano, pues que se explica lógicamente y antropológicamente a través de los efectos de la razón doble.

Por todos los conceptos, el criterio de la Justicia es el fundamento retórico de la conexión entre la ley natural y la ley positiva. Luego, el sentido de derecho no está en la Justicia, a partir de la visión racionalista o voluntarista del Derecho Natural, sino que en el vínculo incondicional entre la ley natural y la ley positiva, respectivamente, discurso sobre la persona y discurso sobre el Estado.<sup>1584</sup> Por lo

---

<sup>1584</sup> Sobre el tema, como bien toca Juan Altusio: "Toda consociación es doble: una simple, privada; otra, mixta, pública. La simple, privada, es aquélla con la que por pacto espacial de algunos, se crea sociedad de vida y simbiosis, y unos se asocian para tener y dar algo peculiar común entre ellos, tal como lo requiere la condición de los mismos y su género de vida, esto es, la necesidad y utilidad de una vida privada simbiótica instituida. Tal consociación con razón puede llamarse la primera y las demás surgen de ésta. Pues sin ésta primera las demás no pueden existir ni tener consistencia. Las causas eficientes de estas consociación y simbiosis siempre privada son cada uno de los hombres que pactan entre sí sobre la comunicación de lo útil y necesario de la vida privada que se crea y se vive. De donde surge la conjunción y sociedad particular y privada entre éstos que pactan, cuyo vínculo es sobre la comunicación de ayuda mutua, consejo y derecho, dándose y aceptándose fe mutuamente. Y tal consociación, como es menos pública que la universal, así también precisa menor comunicación, ayuda y apoyo... Los miembros de esta consociación privada son cada uno de los simbióticos que se coaligan con concordia y consentimiento bajo una sola cabeza y espíritu, como miembros de un mismo cuerpo." ALTUSIO, Juan: La política: metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos. Trad. Primitivo Mariño. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990. p. 13-14

tanto, se lo cree que todos los hombres son iguales en naturaleza y razón y, luego, en destino y designio. La concordia entre ley natural y ley positiva es lo que da el sentido de Civilización cosmopolita y universal que, a hondo, se justifica en el nihilismo jurídico como causa del universo del hombre y humanidad, tal cual se lo ha dibujado el hombre en el correr de los años de su existencia en la Tierra. El universo jurídico se expresa estatuto desde el Padre, como se verá en el próximo apartado.

El criterio de la revisión secular moderna sobre los dichos predecesores del positivo jurídico es que lo que se insta, de modo reiterado, desde el enunciado de que la fundación del saber jurídico como ciencia, cátedra y doctrina significa, al mismo tiempo, también el fundamento del universo jurídico tal cual. No obstante, ésta toma es sólo una de las formas y, luego, particular, de la expresión de lo jurídico como derecho. El Positivismo Jurídico, desde su origen o su empresa, no es la altura y tamaño del universo de lo jurídico. Entonces, es equivocado promover divisiones y grados históricos desde el marco cero de la razón, considerándose su condición doble como designio de hombre y destino de humanidad.

En otras palabras, se trata de la presunta similitud entre la noción de derecho y de la Justicia, en razón de que no se está más confeccionándola según el concepto de naturaleza humana, desde preceptos divinos. Así que el discurso secular moderno declara recusar tanto el Derecho Natural que se justifica en un orden natural grabada por Dios en la naturaleza, dónde el acceso del hombre se daba por la vía de la razón natural, — ésta dote también de Dios —, cuanto el Derecho Natural que se justifica en un orden natural que era la presentación del arreglo de Dios, es decir, el reino de la creación para el disfrute y el desarrollo del hombre que, a su turno, se la pasa a organizarla desde sí propio.

En efecto, se reconoce, por equivoco, que el sentido de lo jurídico, desde el criterio de la Justicia abrigado por la razón doble, aporta la constitución de fundamentos de bases seculares para el concepto de naturaleza humana. Por este motivo, es que Samuel Pufendorf se impulsa a reflexionar sobre el derecho de manera sistemática. Iniciativas, como ésta, resultó en la institucionalización del Derecho Natural como doctrina y cátedra de las universidades europeas.

Por oportuno, se da relieve que las Universidades no son instituciones típicamente medievales, sin embargo sean fruto del Renacimiento comercial y urbano, y la exigencia de la expansión de las escuelas catedrales alrededor de toda



la Europa occidental. En efecto, han sido simplificadas en corporaciones de estudiantes y profesores que tenían el reconocimiento formal a través de bulas papales o cartas de otorga de imperadores y reyes.<sup>1585</sup>

Sin embargo, a pesar de la interpretación doctrinal de cada autor, — la cual siempre debe ser objeto de revisión —, la contradicción es que toda esta manifestación histórica secular moderna, como ya enseñado, no logra librarse de lo universal como constituyente de lo temporal y de lo eterno, Además, en su análisis, permite confundir los planes del saber relevo que, luego, es tanto sostenido como aportación crítica, como, curiosamente, la solución para afrontar esta misma crítica.

Para así decirlo, si, según la versión secular moderna, el nihilismo jurídico es efecto de la condición de conformación de lo jurídico; y, si las racionalidades jurídicas tienen por fundación la razón del hombre, desde su naturaleza humana, la solución para la dicha crisis es ampliar los contenidos de racionalidades jurídicas para que se concentre siempre un mayor número de hipótesis normativas para futuros casos concretos.

Respecto a eso, la conformación del orden jurídico como argumento de autoridad se queda intacta. Sobre el tema que aquí se abrió de golpe sobre el dicho Derecho Natural racional, los comentarios de Gregorio Mayans y Siscar y Michel Villey parecen importantes en esta instancia. Gregorio Mayans y Siscar anuncia que “Grocio, Seldeno i Pufendorf a quienes los modernos veneran como maestros del Derecho de Gentes, erraron en no establecer el Derecho Natural en las leyes de la Divina Providencia.”<sup>1586</sup>

Desde entonces, se deduce que él toma la idea de Derecho Natural como aquella que tiene como fundamento básico y que sea desarrollada desde el interior de los límites de la Revelación cristiana.<sup>1587</sup> O sea, el Derecho Natural es anterior a

---

<sup>1585</sup> La Universidad de Bolonia (siglo XI) y la Universidad de Paris (siglo XII) son marco de referencia respecto a las primeras instituciones medievales, las cuales tenían un programa de estudios de “artes liberales”, es decir, el *trivium* (lenguaje, gramática, lógica y retórica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música). Se trata esa repartición del seguimiento de la tradición de la Academia de Platón y las huellas de la civilización romana. Véase, AJO GONZÁLEZ DE RAPARIEGOS Y SÁINZ DE ZÚÑIGA, Cándido María: Historia de las universidades hispánicas: orígenes y desarrollos desde su aparición a nuestros días. v.10. Ávila: Centro de Estudios E investigación “Alonso de Madrigal”, 1977. 571 p.

<sup>1586</sup> MAYANS y SISCAR, Gregorio: Epistolario. Valencia: Ayuntamiento de Oliva, 1988. [Carta de 3 de junio de 1740], p. 99.

<sup>1587</sup> “La voluntad de Dios es el mismo Dios, esta voluntad, manifestada en los entendimientos de los hombres, es el Derecho Natural i derecho de gentes; explicada por Pontífices, es el Derecho Canónico; interpretada por los Jurisconsultos, es Derecho Civil. Todo lo que no sea conformarse con la voluntad Divina, ni es ni puede ser Derecho. Un grandísimo volumen no bastaría para explicar esto. Pero lo más principal se verá en mi

toda ley escrita humana, luego, sólo a través de ello es que se puede ordenar las acciones humanas, sociales, políticas e internacionales.

En definitiva, la estrecha relación entre el Derecho Natural y el Derecho Positivo. Por lo tanto, sólo se pone al descubierto a través del la recuperación de las fuentes del Derecho Romano y del Derecho Canónico.<sup>1588</sup>

Sin lugar a dudas, lo que se llama en este trabajo lo universal y lo eterno son obras de lo humano respecto al concierto entre lo sobrehumano, lo sobrenatural, lo natural y lo moral. No obstante, Gregorio Mayans y Siscar se los toma en serio desde la clase epistemológica, así que aboga su doctrina desde la inmutabilidad de una supuesta ley natural. Si la ley positiva debe justificarse en la ley natural, esta debe ser inmutable, desde la palabra de Dios, pues que Él es tanto su autor como su voluntad, la cual no se puede mudar, a pesar de la variación temporal y circunstancial que sufre contantemente.<sup>1589</sup>

Respecto a Michel Villey, el concepto de Derecho Natural racional se refiere al proceso y obra de apropiación de lo divino, desde los teólogos de la Segunda Escolástica, aunque de modo secularizado.<sup>1590</sup> ■

---

*Razonatoria.* MAYANS y SISCAR, Gregorio: Epistolario. Valencia: Ayuntamiento de Oliva, 1988. [Carta de 24 de septiembre de 1740], p. 251.

<sup>1588</sup> “El Derecho romano consta de preceptos del Derecho Natural... En todo lo que está tomado del Derecho Natural i de gentes, debe seguirse, no porque lo ha confirmado el Derecho romano apropiándolo así, sino porque es Derecho Natural i de gentes, los cuales derechos obligan a todo el género humano.”<sup>1588</sup> “(...) porque la mayor parte del Derecho romano está sacada del natural i de gentes, es necesario que en lo que toca a estos derechos permanezca inviolable (...) pero es verdad que el Derecho canónico contiene casi todo el Derecho Natural i de las gentes.” MAYANS y SISCAR, Gregorio: Obras completas. Regalismo y jurisprudencia. Valencia: Ayuntamiento de Oliva, 1985. p. 507

<sup>1589</sup> “la voluntad de Dios es Dios. Su voluntad explicada a las criaturas racionales es el Derecho Natural. Dios es eterno, su voluntad es eterna, el Derecho Natural es eterno, porque todo es uno... El derecho civil no puede ser ley Natural, ni Razón Natural (que es lo mismo), si no es que se pruebe que es voluntad de Dios, explicada a todas las gentes. Lo es en unas leyes, en otras no.” MAYANS y SISCAR, Gregorio: Epistolario. Valencia: Ayuntamiento de Oliva, 1988. Carta de 21 de febrero de 1741. p. 327.

<sup>1590</sup> “Los famosos sistemas de la Escuela del Derecho Natural — según recientes análisis — derivan de esta teología; son su transposición a un mundo secularizado. La observación ha llegado a ser banal, porque los grandes filósofos de la Europa moderna (sobre todo idealistas alemanes) sucesores de los teólogos, han conservado su dogmatismo, su proceder apriorístico. Ahora ya no se trata de principios *revelados*. En la Escuela del Derecho Natural, cuyos autores son laicos, cada vez legará menos la Sagrada Escritura, tan sólo a título de confirmación. Exceptuamos a Domat, el amigo de Pascal: que emprendió en pleno corazón del siglo XVII la construcción de un sistema ordenado de las leyes «*Les lois civile rangées sous leur ordre naturel*» deducido del precepto evangélico del amor al prójimo (Bossuet había ya pretendido dar una «Política» sacada de la Sagrada Escritura). Pero los principales autores de la Escuela, los protestantes, *secularizaron* los principios del «Derecho Natural». Les bastó con separar la ley natural de sus raíces teológicas, y con poner entre paréntesis al divino legislador. Se fueron a buscar los principios del Derecho Natural, sin tomarse la molestia de subir más alto, en la conciencia, en la razón del hombre, en el fondo de la *Naturaleza humana*, en el que estarían depositados unos principios innatos. Se empezó así a sustituir a la religión de Dios, por la religión del Hombre.” VILLEY, Michel: Compendio de la filosofía del derecho. Los medios del derecho. Trad. Luis Horno Lira. Pamplona: Universidad de Navarra, 1981. p. 104

## a. Jean Domat

A propósito de Jean Domat<sup>1591</sup> — más una ilustración de la confección de lo jurídico desde la conexión del Hijo con el Padre — su análisis teórico y práctico se plantea en torno a la búsqueda del fundamento del derecho como estrategia de sistematización jurídica.<sup>1592</sup> Él reduce el fundamento del derecho en el universo de lo humano, pero bajo el contexto de que el derecho surge del corazón de los hombres y se realiza por la cualidad moral de discernir el correcto o no desde la leyes de Dios, de primer orden, primer naturaleza y, luego, designio de hombre y destino de humanidad, por lo tanto.<sup>1593</sup>

---

<sup>1591</sup> “Domat (o *Daumat*), Jean, N, en Clermont-Ferrand el 30 de noviembre de 1625 y murió en París el 14 de marzo de 1696. Su vida transcurrió casi ignorada hasta que Víctor Cousin publicó algunos artículos acerca de él. Vivió en la austeridad y fue muy piadoso y en absoluto ambicioso acerca de él. Era sobrino del jesuita Sirmond, quien le orientaría en su formación inicial; estudió en Bourges y, una vez graduado, ejerció durante algún tiempo la abogacía. Mantuvo amistad con Pascal, que al morir le confiaba sus cartas más secretas. Relacionándose con los jansenistas de Port-Royal y tuvo muchas divergencias con los jesuitas, por lo que ninguno de sus trece hijos fue educado por ellos. Durante casi treinta años actuó como “avocat du roi” (...) Considerado uno de los principales juristas franceses, ejerció una profunda influencia, debiendo singularmente la celebridad a su obra ***Las leyes civiles en su orden natural***, texto precedido por un breve ***Traité des lois*** (1689-94) y seguido por ***Le droit public***, que apareció con carácter póstumo en 1697. Según una costumbre propia de Port-Royal, ***Las leyes civiles*** había sido publicada anónima, lo cual indujo a atribuir dicho libro a Delaunay, profesor de la Facultad parisiense de Derecho. La obra, sin embargo, no alcanzó mucho éxito en su época, y hasta el siglo XVIII no fue reconocida su importancia. Un amigo de D. Dagueseau, dijo: “Nadie mejor que él supo profundizar en el principio de las leyes y explicarlo de la manera más digna, propia de un filósofo cristiano.” Boileau le definió como “le restaurater de la Raison dans le jurisprudence”. Buscó en el Derecho una disposición armónica y simétrica, para conferir así unidad legislativa a la relación entre el Derecho natural y el humano. Compuso además *Legum delectus*, selección de las leyes romanas más comunes (París 1700). Todas sus obras alcanzaron muchas ediciones y traducciones.” [letra negrita añadida] RAIMONDI, P: Diccionario de autores, de todos los tiempos y de todos los países. Tomo II. Barcelona: Hora, 1992. p. 751-752

<sup>1592</sup> “La obra jurídica de Domat parece inscribirse a la perfección en el contexto de la práctica del derecho en la Francia del siglo XVII, en la medida en que trata de superar la dispersión de las costumbres y de las leyes, que impedía la homogeneización jurídica del país. En este sentido, Domat no es ni el único ni el primero en haber intentado una sistematización del derecho. A este respecto basta con recordar las obras de Cujas en Francia y de Bacon en Inglaterra. En el plano filosófico de la cuestión del fundamento, Domat tampoco está tan aislado como se podría imaginar. Con perfecta legitimidad podría señalarse su posición entre Pascal y Leibniz. Sin embargo, y por paradójico que parezca, está mucho más próximo del segundo que del primero. En efecto, cualquiera puede reconocer en el capítulo IX del *Tratado de las leyes*, titulado «Del estado de la sociedad tras la caída del hombre y de cómo Dios la hace subsistir», indiscutibles reminiscencias pascalianas a propósito del amor propio que lo retrotrae todo al yo y lo opone a los demás, así como a propósito del viraje de ese amor propio, que es llevado a producir efectos benéficos para el orden social. En este texto, Domat nos da su propia versión de la razón de los efectos de Pascal. Sin embargo, hay en Domat dos elementos doctrinales centrales que no son pascalianos. Se trata, por una parte, del principio del amor, que se deduce de la segunda ley natural; (...)” ZARKA, Yves-Charles: Filosofía y política en la época moderna. Trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008. p. 193

<sup>1593</sup> Si la pregunta por el fundamento anima la empresa teórica de Domat, le confiere igualmente un cariz filosófico. Darle un fundamento verdadero al derecho no es colmar tan sólo una carencia o apaciguar una inquietud intelectual, sino abrir también la posibilidad de una reforma que desvele bajo nueva luz el estatuto del derecho natural y del derecho público, y que permita llevar a cabo una sistematización deductiva al respecto. Se

Con esto, al menos bajo el punto de vista secular moderno, él excluye la fundación del derecho desde el hombre como sujeto, de cierto modo, a la vez que la recta razón se pone suplementaria a la fundación de Dios y su naturaleza, como primer ley y última orden de realización de la misión copula terrenal del hombre. “Todas las ideas que pueden concebirse de las distintas clases de leyes, con sus denominaciones de divinas y humanas naturales y positivas, religiosas y políticas, de derecho de gentes y de derecho civil, y otras cualesquiera, se reducen a dos clases que las abrazan todas, de cualquier especie que sean, a saber, unas inmutables, y otras arbitrarias; pues ninguna hay que no tenga uno de estos dos caracteres, a los cuales debe atenderse, no solo para concebir esta primera división general que debe preceder a las demás, sino también porque en ellos se funda lo más esencial que aquellas tienen en su naturaleza; y de aquí es que su conocimiento a mas de ser necesario, tiene muy frecuentemente aplicación en el derecho civil.”<sup>1594</sup>

Por consecuencia, desde el punto de vista del recorrido iusfilosófico tradicional, entonces, Jean Domat se distingue de Gottfried Leibniz, pues que éste funda el Derecho Natural desde la subjetividad del hombre, donde la recta razón es complementaria al ordenamiento jurídico. Es decir, el sujeto de derecho funda y fundamenta el Derecho Natural que, a su vez, se origina por entero de su inteligencia, bajo el trasfondo de una Justicia universal divina. Ésta suele entablar la Justicia universal humana.

De todas formas, por otro lado, Domat cumple la misma tarea de Hugo Grocio, a la vez que sostiene que el Derecho Natural es obra de recta razón, a través de la cual se conoce, de acuerdo o no con la dicha naturaleza racional, la cualidad moral de la acción. O sea, conforme los dictámenes de Dios, se conoce el autor de la naturaleza.<sup>1595</sup>

---

comprende, pues, que la elucidación de la cuestión del fundamento atañe en un punto nodal a la obra de Domat. En efecto, a propósito de esta cuestión será posible definir con más precisión su posición en lo referente a la concepción moderna del derecho natural. En este sentido, puede anticiparse la siguiente conclusión: que la modernidad de Domat no radica en su definición del derecho, sino más bien en su esfuerzo de sistematización del conjunto de las leyes civiles, que para él constituye el derecho natural mismo. Véase: DOMAT, Jean: Derecho público. Tratado de las leyes y libro preliminar. Trad. Juan Antonio Trespalacios. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local, 1985. 748 p.

<sup>1594</sup> DOMAT, Jean: Tratado de las leyes. Tomo I. [¿Trad.?] Barcelona: Imprenta de José Tauló, 1841. p. 42

<sup>1595</sup> GROCIO, Hugo: Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz. v. 2. Trad. Primitivo Mariño Gomez. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987. [Libro I, Capítulo I, X] p. 57-59

Sin embargo, la diferencia entre ambos, es que Hugo Grocio se decanta por la necesidad de restablecer el orden de la Justicia a través de la guerra, así que matiza la relación entre derecho y filosofía a partir de este enfoque y, luego, el fundamento de la relación da primacía al establecimiento político o colectivo de las interacciones del hombre entre sí — la conexión entre filosofía y derecho, lo que da el sentido de lo jurídico, siempre se reanuda por el Padre hacia el Hijo.

Aparte, Jean Domat llama su teoría para el ámbito de la acción individual del hombre, así que se la tiene ya involucrada en la dimensión ontológica que, de hecho, sólo es teológico-política<sup>1596</sup>, o sea, es razón-revelación: las leyes civiles<sup>1597</sup> se fundamentan en el Derecho Natural, — cuya fundación, por obvio, está en Dios, bajo el retrato de las Escrituras —, así que la unión entre los hombres y el amor

---

<sup>1596</sup> “Bajo la palabra ley se entiende comúnmente lo justo, lo que está ordenado, lo que está mandado... 1. La ley no es otra cosa, que una expresión breve, clara y terminante de lo que exige la Justicia en los diferentes negocios que tienen relación con la misma. Así por ejemplo, muchas veces el comprador es despojado o perturbado en la posesión de la cosa comprada por otro que pretende ser su dueño, o tener derecho sobre ella. La Justicia común a esta clase de acontecimientos, que manda al vendedor defender al comprador de todos estos daños, está comprendida en las palabras de la ley que ordena que el vendedor garantice al comprador. 2. Las leyes son de dos especies, unas de derecho natural, y otras de derecho positivo, que de otro modo se llaman leyes humanas y arbitrarias, porque los hombres las han establecido... por lo mismo es de derecho natural que una donación pueda revocarse por ingratitud del donatario, y de derecho positivo, que las donaciones deban ser insinuadas. 3. **Las leyes del derecho natural son aquellas que Dios mismo ha establecido y enseña a los hombres por medio de la luz de la razón. La Justicia de estas leyes es inmutable, siempre y en todas partes la misma; y estén o no estén escritas, ninguna autoridad humana puede derogarlas, ni en nada cambiarlas. Así, la ley que obliga al depositario a conservar y devolver el depósito, la que exige el cuidado de la cosa prestada, y otras semejantes son leyes naturales inmutables, y que en todas partes se observan.** 4. Leyes arbitrarias son las que los hombres han establecido en los casos en que sin atacar la equidad natural, podían disponer de una manera, o de otra completamente distinta. Podían, por lo mismo, regular las prescripciones a mayor o menor tiempo, y mandar que los testigos de un testamento fuesen más o menos; y de esta diversidad que la naturaleza no ha fijado, es la causa de que estas leyes reciban su autoridad de los códigos arbitrarios que ha mandado formar el legislador, quedando por la misma razón sujetas a mudanzas. 5. Las leyes tanto naturales como arbitrarias son de tres especies, unas generales que convienen a todas las materias, otras que son comunes a muchas, y algunas que son aplicables a una sola. Por ejemplo, los principios del derecho natural *no dañar a nadie, dar a cada uno lo que es suyo*, son generales y aplicables a toda clase de materias. Este otro, *los pactos tienen fuerza de ley en los contratos*, es común a toda clase de convenciones, pero no podrá aplicarse ni a los testamentos, ni a muchas otras materias; la ley, en fin, que dispone la rescisión de la venta por engaño en más de la mitad del justo precio es aplicable solamente al contrato de venta. En resumen, para el uso e interpretación de las leyes es necesario conocer su extensión y límites.” [letra negrita añadida] DOMAT, Jean: Tratado de las leyes. Tomo I. [¿Trad.?] Barcelona: Imprenta de José Tauló, 1841. 459 p.

<sup>1597</sup> “Para vincularlos [a los hombres] en esta sociedad, [Dios] la ha hecho esencial a su naturaleza. Y como se observa en la naturaleza del hombre su destinación al soberano bien, se verá en ella también su destinación a la sociedad y a los diversos vínculos que en ella le atañen por todas partes; y que estos vínculos, que son consecuencia de la destinación del hombre al ejercicio de las dos primeras leyes, son al mismo tiempo los fundamentos del detalle de las reglas de todos sus deberes y el origen de todas las leyes.” DOMAT, Jean: Derecho público. Tratado de las leyes y libro preliminar. Trad. Juan Antonio Trespalacios. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local, 1985. p. 5. [Libro I]

mutuo<sup>1598</sup> se convierten en las supremas leyes divinas. “Al destinar Dios a los hombres para que se unieran en la posesión de su fin común por el espíritu de estas dos primeras leyes, comenzó a entablar entre ellos una primera unión en el uso de los medios que les conduzcan a este mismo fin común; hizo depender esta última unión, que debe producir su beatitud, del buen uso de la primera, que debe formar su sociedad.”<sup>1599</sup>

En igualdad de circunstancias, la conexión entre filosofía y derecho, lo que da el sentido de lo jurídico, siempre se reanuda del Hijo al Padre. O sea, la concreción absoluta del sentido del Derecho Natural, en función del Derecho positivo, si hace desde las manos del hombre. De modo que él, entonces, bien sabe manejar las leyes supremas de Dios, respecto al marco cristiano de mantenerse permanente o eterno desde el mundo de lo humano. Es decir, todo el movimiento del hombre se hace tanto en lo universal como en lo temporal o lo particular, a través de la dicha razón doble, así que la comunión del amor, a través de la relación entre personas, actúa un concierto de moralidad que da el contenido del ámbito civil, conforme la recta razón.

En el *Tratado de las leyes*, Domat enseña que “como no hay nada que sea más necesario en las ciencias que poseer los primeros principios, y se comienza en cada una de ellas por establecer los suyos, y por alumbrarlas con una luz que ponga a la vista su verdad y su certeza para que sirvan de *fundamento* de todos los demás que se derivan de los primeros, en estas medida es importante considerar cuales son los primeros principios de las leyes, para conocer la naturaleza y la firmeza de las reglas que dependen de ellos”<sup>1600</sup>, así que el espíritu de estos

---

<sup>1598</sup> “(...) en Domat, el amor tan sólo se ve afectado por el pecado en muy pequeña medida. La configuración de su pensamiento es por ello mismo muy diferente de la del pensamiento de Pascal. Mientras que este último incrementa considerablemente el peso de la caída sobre la condición del hombre, que pierde su naturaleza original para adquirir una segunda naturaleza. Domat no entiende que se haya producido una corrupción del principio del amor en la condición postlapsaria del hombre. Por otra parte, contrariamente al escepticismo y el relativismo pascaliano en lo que se refiere a los costumbres y a las leyes positivas, Domat integra estas costumbres y estas leyes civiles en el derecho natural. Ahora bien, los dos puntos que separan a Domat de Pascal lo aproximan a Leibniz, que ejerció igualmente funciones de jurista. En realidad, los primeros escritos jurídicos de Leibniz, relativos a la sistematización del derecho, son anteriores a los escritos de Domat, pero cabe decir, de modo global, que ambos autores adoptan por la misma época posiciones teóricas comparables, y ello, según parece, sin conocerse.” ZARKA, Yves-Charles: *Filosofía y política en la época moderna*. Trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008. p. 193-194

<sup>1599</sup> DOMAT, Jean: *Derecho público. Tratado de las leyes y libro preliminar*. Trad. Juan Antonio Trespalacios. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local, 1985. [Libro I] p. 5.

<sup>1600</sup> DOMAT, Jean: *Derecho público. Tratado de las leyes y libro preliminar*. Trad. Juan Antonio Trespalacios. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local, 1985. [Libro I] p. 2.

principios, son “los fundamentos de la Justicia y la equidad que resplandece en las otras leyes.”<sup>1601</sup>

Más aún, sobre estas «otras leyes» anuncia que los “primeros elementos de la religión cristiana explican este enigma; y lo que nos enseña respecto del estado del hombre nos hace conocer las causas de esta ceguera, y nos descubre al mismo tiempo cuales son estos primeros principios que Dios ha establecido como fundamentos del orden de la sociedad de los hombres y que son el origen de todas las reglas de Justicia y equidad.”<sup>1602</sup>

La fundación de lo natural y lo positivo está en la razón doble, cuyo encuentro facilita el vínculo entre Derecho Natural y Derecho positivo: “la sociedad de los hombres forma un cuerpo del que cada cual es miembro; y esta verdad que nos enseña la Escritura y que la luz de la razón nos hace evidente es el fundamento de todos los deberes que conciernen a la conducta de cada uno hacia todos los demás y hacia el cuerpo de la sociedad.”<sup>1603</sup>

De esta forma las leyes divinas, respecto a la tarea del hombre, se tornan materiales en el seno político. Pero lo político es la propia manifestación terrenal de estas leyes. Es lo político que da brillo al hombre, y — incluso que se lo conforma desde lo jurídico —, según su dicha naturaleza (teoría, intelectualismo, pragmática) e inteligencia (práctica, voluntarismo, *praxis*), bajo el axioma del designio y destino regalados por Dios.

El fundamento de la relación filosofía y derecho se da desde el ámbito teológico, lo que es indubitable, pero un teológico que es la conformación del juego de lo sagrado ante lo secular. Tanto el ámbito eclesiástico como el universo seglar

---

<sup>1601</sup> DOMAT, Jean: Derecho público. Tratado de las leyes y libro preliminar. Trad. Juan Antonio Trespalacios. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local, 1985. [Libro I] p. 1.

<sup>1602</sup> DOMAT, Jean: Derecho público. Tratado de las leyes y libro preliminar. Trad. Juan Antonio Trespalacios. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local, 1985. [Libro I] p. 2.

<sup>1603</sup> “Frente a las teorías de Grocio y Pufendorf, ancladas todavía en el paradigma científico del derecho natural racionalista, los primeros intentos de construir una teoría general concursiva del derecho positivo vigente se encuentra en la obra de Jean Domat (1625-1696). A pesar de los fundamentos metafísicos de su filosofía jurídica, que como jansenista hace descansar todo el derecho sobre las leyes supremas del amor a Dios y al prójimo, sus planteamientos concretos se encaminan decididamente en la línea de inflexión positivista que caracteriza la configuración dogmática de la ciencia jurídica moderna. Domat expresa los lugares comunes de su época y les da salida en la dirección de la ciencia del derecho positivista. También es importante su figura por la trascendencia que sus opiniones teóricas tienen en empresas de singular relevancia para la formación de la mentalidad jurídica contemporánea, y, en particular, los movimientos codificadores. Por lo que respecta a su teoría de la interpretación, la obra de Domat permite apreciar una clara prolongación de las tendencias examinadas hasta ahora. A pesar de algunos titubeos y contradicciones, la decidida orientación positivista de su teoría, contribuye a reforzar la capacidad de autointegración hermenéutica de la propia ley en detrimento de los recursos de heterointegración.” CALVO GARCÍA, M: Los fundamentos del método jurídico: una revisión crítica. Madrid: Tecnos, 1994. p. 54

intercambian sus hechos, actos e imaginarios. La razón es que, si el hombre es paradoja, su cuerpo y su alma se manifiestan en todos los espacios en que ello, de alguna manera habita, participa e interactúa a través de sus sentidos por la existencia y sus discursos sobre los misterios que se la vaticina, en especial, sobre el origen y fundamento de esta existencia.

El engranaje de Orden y ordenamiento, como ya aclarado, es el juego entre lo político y lo jurídico a través de la concertación del hombre ante su humanidad. Este embate se le resulta un sentido de trascendencia espiritual y material, cuyo talante, él mismo se lo intenta definir constantemente desde el correr de la historia de por el mundo que sea absolutamente humano. Luego, no hay separación entre lo exotérico como Orden espiritual del mundo ante lo esotérico, éste ordenamiento o regla de la vida, desde lo material.

En otras palabras, perspicaz se extrae que, entre los motivos que apartan filosofía y teología, está el empeño de ordenar los temas y cuestiones de ambas según el rasgo secular. Que, en realidad, es esfuerzo vano. No obstante cada una de ellas se quede en sitio propio desde el rasgo científico, respecto lo ontológico, siguen bajo las mismas referencias históricas de sociedad, hombre y religión y, luego, comparten, además de las mismas relaciones, los mismos designios y destinos de la clase *imago Dei versus* *copula mundi*.

De todas formas, más allá de un aprecio moral o institucional ha sido y, — sigue problemático—, en intento de ubicar la Iglesia cristiana y el cristiano ante los «no-cristianos».<sup>1604</sup> Sobre el tema de esta dificultad, — además del impulso por la reflexión filosófica en doble vía, de la teología para la filosofía y viceversa —, lo que importa es que, afirma la hipótesis de este trabajo de que el cristianismo es aportación metafísica, además de epistemológica.

---

<sup>1604</sup> "Aquí es donde el cardenal Cushing introduce los términos evidentemente secularizantes de «cristianismo no religioso», lo «de-otro-mundo», «ciudad secular», y, con especial significado para el movimiento actual, «religión»: En cierto sentido el cristianismo de hoy es invitado a adoptar lo que algunos han llamado un «cristianismo no religioso». Esto no es ciertamente un cristianismo sin Dios, o sin Cristo, o sin Iglesia, o sin culto, o sin sacramentos u oración. Quiere decir abandonar ese estrecho concepto que con frecuencia se entiende por «religión» en nuestros días. Es el concepto según el cual la religión es algo puramente «de otro mundo» que nada tiene que hacer en la «ciudad secular» y que es simplemente cuestión de gustos y preferencias individuales, que sólo afecta la esfera de la moralidad y ética privada y que ningún puesto tiene en las zonas social, política o cultural de la vida. Esta es una «religión» incompatible con el verdadero cristianismo. En este sentido, algunos teólogos modernos, a ambos lados de la divisoria de la Reforma, han postulado un «cristianismo sin religión», y *en este sentido* podemos estar de acuerdo con ellos. Pues el *Evangelio* se aproxima muy incómodamente a la vida. Está dirigido en sus necesidades concretas. El *Evangelio* nos exhorta a curar y reconciliar, a servir y dar testimonio aquí y ahora, en este mundo." RICHARD, Robert L.: Teología de la secularización. Trad. Luis Martín Donaire. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969. p. 249



Dicho de otro modo, la tertulia sobre la autonomía del hombre ante lo divino gira en torno al hecho de que, el hombre mientras que arregla lo existente, se pone a sí mismo y a su mundo terrenal, es decir, el interrogante «quién soy yo aquí» determina tanto su propia naturaleza, implícito en el sentido de su vida y, luego, su destino sobre la obra de su propio mundo.

En concreto, es falsa y engañosa la separación entre filosofía «cívica» y filosofía «de iglesia», en verdad, una pelea por la autonomía de valores terrenos, la cual, además de resoluciones, respecta el énfasis «secular *versus* sagrado» que, a la vez que está comprendido se queda «artículo de fe». Fe, tanto a partir de la alianza con Dios, símbolo de la pura libertad y amor, cuanto desde el interior del mundo de los hombres dichos «libres», a través de la ciencia, aunque que tal «libertad» se explique por el evento bíblico, ahora secularizado a través de valores cívicos y morales.

En lo esencial, el tema sobre el hombre y su humanidad no es exclusivamente teológico o científico, sino que ontológico, desde la condición paradoja. Así que la razón como destino y designio se concreta a través de la revelación, es decir, la razón es fundamento cristocéntrico y trinitario a través de la revelación que, a su turno, también es fundación: “Dios ha hecho la naturaleza de cada cosa proporcionada al fin para el que fue destinada... La constitución del hombre, formado para conocer y para amar a Dios, está a la base de su semejanza con Dios. Pues como Dios es el único soberano bien, su naturaleza es la que se conoce y se ama a sí misma, y su felicidad consiste en este conocimiento y en este amor. Así, ser de una naturaleza capaz de conocerlo y amarlo es asemejarse a él, y participar de su beatitud es llegar a la perfección de este conocimiento y este amor.”<sup>1605</sup>

El hombre es *copula mundi*, sin más. Desde este modo que maneja lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo natural y lo moral por la construcción de su mundo terrenal. Cumplir su fin es cumplir su naturaleza que se le designa sometido a su propia razón y voluntad, así que la condición *copula* terrenal es herencia del autor de la naturaleza, que en esta instancia, ha dibujado cada cosa, incluso el hombre, para perseguir su propio fin.<sup>1606</sup>

---

<sup>1605</sup> DOMAT, Jean: Derecho público. Tratado de las leyes y libro preliminar. Trad. Juan Antonio Trespalacios. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local, 1985. p. 4

<sup>1606</sup> Yves-Charles Zarka corrobora este argumento de la siguiente forma: “Dios podía no hacer creado el hombre. Pero, en la medida en que lo creó a su imagen, no podía darle otro fin que el de amarlo. Esta relación de una cosa con su fin, que se impone a la voluntad divina por la sabiduría divina, se encuentra en las antípodas de las

En grado sumo, el sentido de Derecho Natural sólo se establece según el orden de las leyes civiles que el ordenamiento civil, natural y social, reparten como la existencia del hombre, así que el estatuto y quehacer jurídico se acoplan según el orden que Dios ha inscrito en la naturaleza, así que la perseverancia del hombre en buscársela resulta su reemplazamiento en el orden social. Luego, según la iusfilosofía domatina, la fuerza secular y sagrada de los vínculos humanos, lo natural y lo moral, preforman las redes de relaciones de todo orden, lo que resulta lo político como civil y, luego, como jurídico, arreglo éste donde se establece el origen del derecho público, por su turno: “la religión y la policía tienen su fundamento común en el orden de Dios. [...] Al igual que, en el orden espiritual de la religión, Dios mismo establece los ministerios de los poderes eclesiásticos, en el orden temporal de la policía hace que reinen los reyes y le da a los soberanos todo que tienen en cuanto a poder y autoridad.”<sup>1607</sup>

Por consiguiente, el saber jurídico es institucionalizado según los valores, perspectivas y expectativas del principio trinitario y del principio cristocéntrico, los cuales se pone como directrices de Orden y ordenamiento.

Desde esta situación, toda la estructura metafísica, ontológica, epistemológica y metodológica está en función del saber relevo, así que es de ahí que el criterio de lo jurídico se establece.

Para especificar, en primer orden, lo jurídico se pone como confección del Derecho Público, desde la dignidad formal de la persona: éste es fundación desde de la persona — Hijo, valores y perspectiva —, como autor colectivo, desde la figura del Estado. Luego la relación entre Estados se torna el Derecho de Gentes, donde el tema es la paz y la guerra o, en sencillo, el Orden del mundo, es decir, lo universal como derecho positivo.

En efecto, como fundamento de esta concertación se aporta lo político desde el derecho natural como significado de lo universal. Derecho natural y Derecho

---

implicaciones del voluntarismo teológico... De la destinación del hombre al soberano bien se desprende su destinación a la sociedad, cuyos vínculos se encuentran en el fundamento de los deberes y de las leyes humanas. Sobre el fundamento de estas dos primeras leyes se edifica una concepción de los vínculos y los compromisos que definen un orden natural, en que a su vez se inscribe un orden social el que resultan naturalmente las reglas del deber y las leyes civiles. Los deberes y las leyes civiles son así consecuencia necesaria de vinculaciones o compromisos naturales u ocasionales (voluntarios o involuntarios).” ZARKA, Yves-Charles: Filosofía y política en la época moderna. Trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008. p. 187-188

<sup>1607</sup> DOMAT, Jean: Derecho público. Tratado de las leyes y libro preliminar. Trad. Juan Antonio Trespalacios. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local, 1985. [Libro X, *Tratado de las leyes*] p. 29-30

positivo desde lo humano, por lo tanto, como el embate de lo sagrado *versus* lo secular.

Respecto el segundo orden, lo jurídico se pone como confección del Derecho Privado, desde de la dignifica material de la persona: fundación desde la persona, como — Hijo, valores y perspectiva —, como autor individual y subjetivo. Lo que importa, entonces, es la relación entre sujetos: Derecho civil por la regla y ordenamiento de la vida. El fundamento, luego, es lo político desde el Derecho natural como lo temporal. O sea, Derecho natural y Derecho positivo desde lo humano, como embate de lo sagrado *versus* lo secular).

En cuanto al tercer orden, lo jurídico se pone como la confección de la relación entre ambas esferas, desde la dignidad relacional de la persona: fundación desde lo espíritu santo en constante contienda con el espíritu secular que, a su vez, se conforma bajo infinitas expresiones, desde el juego entre lo sobrehumano, lo sobrenatural, lo natural y lo moral.

En este caso el fundamento se anclaba en el sentido de Nación<sup>1608</sup>, así que no se trata sólo de un conjunto de características culturales comunes que, sociológicamente, conlleva a una homogeneidad, sino la concordia entre el Orden del mundo y el ordenamiento de la vida. El sentido de lo jurídico se despierta desde esta senda: todo derecho positivo debe justificarse en un Derecho Natural, bajo la condición de que, — y no sorprendentemente —, que todo Derecho Natural se conforme a todo derecho positivo, por encima del riesgo de que la validez, eficacia y efectividad del ordenamiento jurídico se eche por tierra. Aquí está lo eterno como designio y destino de los grados históricos.

---

<sup>1608</sup> El sentido de nación que se expresa aquí es, de modo general, lo que aclara Vattel, así que se lo pone como ejemplo: “el derecho de gentes, es el derecho de las naciones, para Vattel. El verdadero sujeto de la vida política es, según Vattel, la nación. Su *Le droit de gens* comienza definiendo lo que son “les nations ou etats”. Hay — dice Vattel — una sociedad establecida por la naturaleza entre las naciones... La ordenación explícita de esta sociedad en cuanto trata de plasmas “les principes de la loi naturelle” es derecho de gentes positivo (*droit des gens positif*), es decir, derecho de gentes convencional o de tratados..., derecho de gentes consuetudinario... o establecido por la costumbre y “droit des gens volontaire” o derecho de gentes voluntario, esto es, el consentido por voluntad presunta de las naciones, constituye el objeto de “le droit de gens”. La nación constituida como Estado es, para Vattel una forma de organización política óptima o insuperable. No hay la posibilidad de instaurar un poder político por encima de los Estados. No hay tampoco la posibilidad de un derecho de gentes legislado. Derecho de gentes convencional, derecho de gentes consuetudinario y derecho de gentes voluntario son las únicas formas posibles de derecho internacional... Todo el derecho de gentes se centra en torno a las naciones... Las verdades más fundamentales de “le droit de gens” vienen dadas por el estudio de los deberes que la nación tiene respecto de sí misma..., el cual naturalmente, precede al de los derechos y deberes de cada nación respecto de los demás... Ante todo, la nación debe **actuar conforme la naturaleza**... y su primer deber es la propia conservación..., por lo cual tiene derecho a todo lo que es necesario para su conservación... bien entendido, que los medios a tal fin deben ser justos...” [letra negrita añadida] GALÁN Y GUTIÉRREZ, Eustaquio: Lecciones de filosofía del derecho. Vol. II. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho, 1973. p. 291

Para así decirlo, lo que designa la transición del bloque “Antigüedad-Renacimiento” hacia el bloque “Renacimiento-Modernidad-Contemporaneidad” es el sentido de la nadificación desde el criterio epistemológico. Por el primero, la conexión entre filosofía y derecho no aporta condiciones de trascendencia de hombre y humanidad, al menos no por la vía sistematizada. Por lo segundo, la conexión entre filosofía y derecho aporta lo que, desde lo primero, era falta, o sea, la nada. La causa de esta relación, de todas formas, es el nihilismo jurídico, es decir, lo político sistematizado bajo el criterio universal, que es la relación entre Derecho Positivo y Derecho Natural.

Desde entonces, la toma en serio del tema es que el criterio por la fundación y fundamento del derecho no es la Justicia, ni bajo el punto de vista del Derecho positivo ni bajo el punto de vista del Derecho Natural. El criterio es que, a pesar de que los conecte, el saber jurídico se preforme como resultado de esta concordia y, luego, el sentido de lo jurídico, por igual. Finalmente, desde ahí se pone al descubierto la noción de nihilismo jurídico o la nada. Si la Filosofía del Derecho fue creada para vigilar el puente de conexión entre esas dos puntas, lo natural y lo positivo, por supuesto que la Filosofía del Derecho, gracias a la confección del saber jurídico, en vista de la constante ampliación del destino del universo copula mundi, parece establecer siempre como la nada o, a lo mejor, la fuente eterna del nihilismo jurídico.

En síntesis, Derecho Natural y Derecho positivo así como iusnaturalismo y iuspositivismo no son discursos típicamente modernos, sino que nociones del saber jurídico como institución y sistema, desde la metafísica trinitaria y ontología cristocéntrica, desde la condición paradójica del hombre.

A propósito de esta atadura entre lo universal y lo temporal o lo humano, está la noción de Derechos humanos. Sin embargo sus protocolos nazcan en el orden moderno y contemporáneo, en realidad, se confeccionan desde esta transición de “nada” para “la nada”, a propósito del contexto del máximo enfoque “copula mundi” en relación al “imago Dei”, en torno a lo jurídico.

Según la crítica y el análisis de la filosofía del hombre paradójica, los llamados Derechos humanos establecen, además de lo político, el ámbito de lo eterno o la civilización de lo humano, desde la concertación de medidas y reglas de derecho. Luego se queda imposible atraparlos homogéneos desde el punto de vista científico, incluso desde el punto de vista terminológico o de lo conceptual. No se

trata de una categoría científica de derechos, sino que de una dimensión más allá de lo jurídico en torno a lo político.<sup>1609</sup>

En realidad, los nombrados «Derechos humanos» son una especie de cartilla de la inflexión entre iusnaturalismo y iuspositivismo. Desde de este orden de ideas, no es exagerado afirmar que la historia de las ideas del pensamiento iusfilosófico, luego, desde ahí se reflejan sin igual. Los tratados y mecanismos internacionales respecto a ellos, así como la encarnación de sus preceptos en constituciones nacionales y supranacionales, son el retrato iusfilosófico, político, social, no sólo sobre el hombre y su humanidad, pero del embate entre ambos a partir de sus huecos y fallos.

A pesar de la base positivista,<sup>1610</sup> el abanico infinito de las reflexiones sobre los Derechos humanos, — conforme se lo lleva a cabo Gregorio Peces-Barba —, no suele ser motivo de sorpresa, desde que es pacífica su categoría jurídica de acepción esvaciada. Si esta concertación se funda en lo eterno, por supuesto, su raigambre sistemática se vuelve como un modelo integrador de todas las oposiciones en torno al tema, al mismo tiempo que, si se lo define como concepto, seguramente es a causa de su capacidad comprensiva desde metodologías que se le agregan contenidos de modo que, aunque originariamente opuestos, al final, se tornan arreglados en torno a una unidad conceptual, aunque precaria. Tres rasgos enmarcan esta realidad creada tal cual, es decir, los Derechos Humanos. El primero motivo es que se trata de derechos con “una pretensión moral justificada”; segundo,

---

<sup>1609</sup> Derechos humanos expresan la conformación en torno al sentido de lo jurídico de muchas formas. “Cuando un termino de lenguaje alcanza un uso universal, suele perder en precisión y concreción. Tal sucede con la expresión de derechos humanos. Esto conduce a múltiples confusiones y obstáculos para un uso con un mínimo de rigor cuando se quiere entablar un discurso sobre el tema. A nadie se le oculta que la expresión de “derechos humanos” es en sí misma redundante, ya que los derechos no pueden ser más que del ser humano, so pena de incurrir en la equívoca designación de Ulpiano de “ius animalium”. En un sentido panteísta, también Séneca habló de una regularidad de las leyes naturales designándolas como “iura naturale”. Lo que llamamos derechos humanos ha sido designado con otros vocablos cuyo significado no siempre es coincidente.” FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio Osuna: Teoría de los derechos humanos. Conocer para practicar. Madrid: Edibesa, 2001. p. 14

<sup>1610</sup> Base positiva es que el derecho sólo es derecho se pertenece a la medida y regla del ordenamiento jurídico “(...) los derechos tiene una raíz moral que se indaga a través de la fundamentación, pero no son tales sin pertenecer al Ordenamiento y poder así ser eficaces en la vida social, realizando la función que nos justifica. Moralidad y juridicidad o moralidad legalizada forman el ámbito de estudio necesario para la comprensión de los derechos fundamentales. No tendrá sentido, en este planteamiento, hablar de la fundamentación de un derecho que no sea luego susceptible en ningún caso de integrarse en el Derecho positivo. Tampoco tendrá sentido hablar del concepto de un derecho, al que no se le pueda encontrar una raíz ética vinculada a las dimensiones centrales de la dignidad humana. Si llegamos a la conclusión de que una pretensión justificada moralmente y con una apariencia de derecho fundamental en potencia, de esas que algunos autores llaman «derechos morales», no se puede positivizar, en ningún caso, por razones de validez o de eficacia, por su imposible contenido igualitario, en situaciones de escasez, no podríamos considera esa fundamentación relevante, como la de un derecho humano.” PECES-BARBA, Gregorio Martínez: Curso de derechos fundamentales. Teoría general. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado, 1995. p. 104

porque es “un subsistema dentro del sistema jurídico, el Derecho de los derechos fundamentales, lo que supone que la pretensión moral justificada sea técnicamente incorporada a una norma”; y, por último, “son una realidad social, es decir, actuante en la vida, y por tanto condicionados en su existencia por factores extrajurídicos de carácter social, económico o cultural que favorecen, dificulta e impiden su efectividad.”<sup>1611</sup>

En resumidas cuentas, la creencia según la versión secular moderna es que, si los derechos humanos son sinónimo de derechos naturales, desde los primeros rasgos de concertación del enjuiciamiento jurídico de la Modernidad, para los iusfilósofos contemporáneos, todo esfuerzo está por incrementarlos, desde la altura y tamaño del universo jurídico contemporáneo como ordenamiento jurídico moderno, aunque, a hondo, se admita el desconcierto entre el modelo clásico del «positivismo y iusnaturalismo», en torno a la exigencia expresa de la Contemporaneidad respecto a la eficiencia. Ésta es el principio absoluto de la condición y existencia de los sentidos del derecho en el contemporáneo y, luego, el motivo a través del cual la crisis del derecho se configura crisis tal cual.

Esto indica que el punto de inflexión contemporáneo en torno a los derechos humanos está en el hecho de que el estatuto iusfilosófico de este temario sólo se hace desde la comprensión de la “hominidad del sujeto de derecho”.<sup>1612</sup> La deontología respecto al elemento del hombre de acuerdo con el contexto que abarca pretensión jurídica, no tiene su fundación en el procedimiento de positivación del derecho, sino en la justificación o fundamento anterior a este derecho.

Ante esto, el Positivismo Jurídico, — sin embargo pueda resguardar cierta validez respecto a la formalidad de introducción y procedimentalismo de estos derechos, en términos de contenido de los mismos —, es insuficiente, a causa de que la existencia de los Derechos Humanos se debe a la propia condición humana, a pesar del Estado de Derecho y del sujeto de derecho.

De todos modos, no se puede olvidar que la noción de sujeto de derecho se funda en la persona. El concepto de persona atrae no sólo un concepto en torno al

---

<sup>1611</sup> PECES-BARBA, Gregorio Martínez: Curso de derechos fundamentales. Teoría general. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado, 1995. p. 109-112

<sup>1612</sup> “(...) la existencia de estos derechos reclama la existencia de una instancia deóntica y valorativa transpositiva; dicho de otro modo, la existencia y validez de ciertos derechos cuyo título radica en la sola hominidad de sus sujetos, remite necesariamente a una instancia de apelación y fundamentación de carácter transpositivo y, además, deónticamente fuerte (...)” MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 26

hombre, sino a su humanidad. El estatuto de los Derechos Humanos, como juridicidad positivada, es garantizado por medios jurídicos concretos, así que sólo existes si acoplados en normas jurídicas y legislación típica.

Sin embargo, la eficacia y eficiencia de ellos, está más allá de las consecuencias prescriptas por esta tipicidad. Estatuto y quehacer suelen obrar en sentidos paralelos, así que la validez de la protección jurídica de los Derechos Humanos se torna rígida o comprometida con la ineficacia.

En serio, la posible solución de este desencuentro entre estatuto y quehacer iusfilosóficos no empieza por introducir esta categoría de derechos, como es tratada, desde el interior del trato iusnaturalista. Todo lo contrario. Los Derechos Humanos deben ser tomados desde los modos a través de los cuales la relación entre positivismo y iusnaturalismo se entabla.

Por así decirlo, desde el intento de sacarlos de la dependencia de esta comunicación, a causa de que el problema de conceptualización no es de orden epistemológico u ontológico, sino que de orden metafísico. Hace falta cambiar, y no dar continuidad, el discurso secular iusfilosófico de clase moderna que, a su parte, hizo de éstas dos perspectivas, la altura y tamaño de la Civilización iusfilosófica o jurídica tal cual.

No obstante, la solución contemporánea suele ser por la continuidad del discurso secular moderno, así que los Derechos Humanos se los trata a través de los atajos iusnaturalistas. Pero el propio precepto iusnaturalista, sobre la naturaleza, desde el concepto de Justicia o de la cosa justa en sí, está en jaque, pues que es insuficiente para contestar las demandas jurídicas contemporáneas, en torno a la eficiencia como precepto de validez y aplicabilidad del derecho.

Desde esta instancia, el trato contemporáneo para salir o dirimir esta disfunción entre estatuto y quehacer es, entonces, tornar la exigencia de estatuto más “flaca” a favor del quehacer más “fuerte”, desde la creación de racionalidades menores, pero no débiles, las cuales, a su vez, obedecen al requisito de la eficiencia. Desde ahí se preforma las «jurisdiccionalidades» cuya fuerza de aprensión de la realidad es tremenda, hacia el punto que la cientificidad se queda convertida en factor de menor importancia. Por ejemplo, la perspectiva ambiental y la bioética son los modelos de la actitud constructivista iusfilosófica más asentada en la contemporaneidad.<sup>1613</sup>

---

<sup>1613</sup> “(...) requiere ineludiblemente una respuesta de parte del iusnaturalismo es la que corresponde a la **actual exigencia de una ética ambiental**, surgida de la presencia acuciante de la crisis ecológica. La remisión al

Seguidamente, desde el punto de vista de la altura y tamaño del ordenamiento jurídico, además del sentido metafísico, es cierto que el concepto de naturaleza no sirve para definir el contenido de los Derechos Humanos como se suele expresar. La fundación y fundamento de los Derechos humanos, a pesar de su nomenclatura, es la dignidad humana respecto al designio y destino del hombre ante el proyecto antrópico heredado por el divino.

Por lo tanto, la toma en serio de la dicha dignidad humana y sus consecuencias desde lo existente, significa ensayar lo qué son los límites y las posibilidades respecto a la naturaleza, como deseables.

Por ende, desde esta perspectiva todas las épocas históricas conllevan formar un concepto propio de naturaleza, así que el recorrido de los Derechos Humanos como derechos naturales, desde una perspectiva exclusivamente iusnaturalista, como se hace en el periodo griego, es demasiado sesgado, pues que se construye la Unidad de una categoría desde uno de sus matices o propiedades, en caso, el hecho de buscar los elementos naturales como lo universal y/o lo eterno y, luego, a través de ellos hacer la elaboración del principio ordenador unificador desde el Orden more geométrico: el *nomos*; y, al mismo tiempo, el ordenamiento lógico-deducible, es decir, el *logos* iuscientífico.

Por lo demás, al menos en el contexto europeo, el sentido de Derechos Humanos, desde la perspectiva de la naturaleza, asume doble significado: como derechos naturales, donde se “descansa en el deseo de todo hombre de tener derecho «a ser un hombre», en su insistencia en que su dignidad humana sea respetada y que los otros le presten la consideración debida como ser humano; por lo tanto esto significa que **«ser un hombre» no es un dato natural**, y que hay una

---

iusnaturalismo es aquí todavía más notoria. Toda vez que la existencia misma de una ética ecológica supone la aceptación de dos afirmaciones centrales: **a) la existencia de un orden en la naturaleza, independiente de la razón y del querer humanos, y b) que ese orden es, en algún sentido al menos, éticamente normativo para el hombre.** Ahora bien, esas dos afirmaciones forman parte del núcleo central de las tesis iusnaturalistas, cualquiera que sea la versión del iusnaturalismo que se tome en consideración y, por lo tanto, es tarea propia del mismo iusnaturalismo desarrolladas y explicarlas. Finalmente, **los desafíos de la biotecnología y de la biomedicina** que han dado origen a la contemporánea bioética implican también una inevitable remisión a los datos de la naturaleza biológica humana a los efectos de conformar una normatividad de carácter ético. Esto es absolutamente innegable, toda vez que aun las más constructivistas versiones de la bioética necesitan tomar apoyo nocional y deóntico en las realidades estudiadas por la biología humana; así, por ejemplo, resulta indiscutible que los datos aportados por la biología de la reproducción han de ser tomados en cuenta decisivamente en el momento de formular las normas éticas referidas al aborto provocado. En otras palabras, también aquí resulta necesario aceptar que existe un cierto orden en la naturaleza; y que ese orden determina de algún modo la normatividad del obrar humano en el ámbito de la biomedicina; es decir, dos afirmaciones innegablemente iusnaturalistas.” [letra negrita añadida] MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 26-27



exigencia de la «naturaleza humana» que va más allá de la naturaleza misma, que la trasciende o incluso contradice las características biológicas de una especie.”<sup>1614</sup>

En comento, desde esta noción, el concepto de naturaleza se convierte relativo ante las condiciones existenciales, las cuales, a su parte, limitan la expresividad y la satisfacción de una supuesta esencia de la naturaleza humana así como respecto a los anhelos humanos. La corriente explicación para este hecho es que en “la naturaleza reina la ley del más fuerte. Esta supremacía de la fuerza excluye toda noción de dignidad o de consideración. Es demostrada por los mismos acontecimientos, en la victoria del más fuerte y en la posterior muerte, fuga o consunción del más débil. Toda dimensión de potencialidad — deber ser, querer ser, tareas, exigencias, vocaciones — queda excluida. *Sin el prerrequisito de la libertad* todas estas cosas carecen de sentido. Si admitimos que la «naturaleza humana» implica, no la libertad como un dato natural sino algo que debe ser alcanzado, una exigencia, una vocación, entonces habrá que decir que los derechos humanos son «*derechos naturales*» en el sentido de que son conforme a la «vocación de la naturaleza humana», pero que estos derechos van en contra de la naturaleza tal como nos es dada, donde reina el derecho del más fuerte.”<sup>1615</sup> Los Derechos humanos se preforman bajo el privilegio de la labor iusnaturalista.

Respecto el segundo sentido, los Derechos humanos son tomados en serio desde una perspectiva iuspositivista. Se considera imposible tornárselos homogéneos desde un criterio universal, así que el sentido del iusnaturalismo desde el sistema de valores democráticos se los recoge desde el marco cero de la previsión iuspositivista.

En efecto, ellos se cementan de acuerdo con la noción de Estado de Derecho y de la dignidad humana, más allá del voluntarismo y de lo cognoscible. Por obvio, recibe nueva función y política, es decir, tratan de legitimar ordenamientos jurídicos democráticos o, en misma moneda, deslegitimarlos.

En realidad, el planteamiento procedimental o medida de lo justo se los pone como más importante que su tradicional condición conceptual, así que se ventila

---

<sup>1614</sup> HERSCH, Jeanne: Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos en el contexto europeo. En: DIEMER, A. et al: Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Trad. Graziella Baravalle. Serbal: Barcelona, 1985. p.149

<sup>1615</sup> HERSCH, Jeanne: Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos en el contexto europeo. En: DIEMER, A. et al: Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Trad. Graziella Baravalle. Serbal: Barcelona, 1985. p.149-150

que ellos favorecen condiciones de felicidad y bienestar y, luego, se demuestran como los medios para reconocer el mínimo de las condiciones soportes para lograr la integral dignidad de la persona.<sup>1616</sup>

Por obvio que esta larga digresión no se hace de modo fortuito.

La proposición es evidenciar que los Derechos humanos no son una creación del ordenamiento jurídico, sino que es el encuentro absoluto entre lo universal y lo eterno, así que categorizarlos es tarea inútil. Este es el argumento principal: los Derechos humanos están en torno a la noción de persona desde la construcción de los sentidos de su dignidad como medio para la realización del universo copula del mundo terrenal, cuyo planteamiento se formula a través de la Unidad del Hijo, es decir, en el dicho Renacimiento. La descubierta de la razón doble como el juego de lo divino y de lo profano aquí se establece.

Por lo tanto, si se los cita es para evidenciar, desde una perspectiva iusnaturalista, el clarísimo error iusfilosófico respecto a tomárselos desde el punto de vista epistemológico y según los grados de evolución historicista, negándoselos el nihilismo jurídico como causa. Y, desde una perspectiva iuspositivista, los Derechos Humanos revelan el intento del hombre, a pesar de la elección de medios equivocados, por trascenderse, desde el interior de lo político y lo jurídico, a propósito de su propia condición *copula mundi*.

En definitiva, el recorrido de los Derechos Humanos, desde lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo natural y lo moral ponen al descubierto los conciertos del hombre hacia la constitución de su humanidad. Decididamente, el intento de engendrar la civilización de lo humano a través del Orden y del ordenamiento, desde directrices del trinitario y del cristocéntrico, ambas representadas por la conquista de la dignidad de la persona como expresión de arqueología de mundo y de arquitectura de vida.

---

<sup>1616</sup> En "el contexto europeo se caracteriza por una conceptualización del fundamento absoluto de los derechos humanos que incluye la referencia a un imperativo o ley trascendental, y al mismo tiempo, una consideración sumamente realista y objetiva de la dependencia del ser humano de sus condiciones de vida. Y cuanto más estas condiciones de vida se alejan del estado de naturaleza, como resultado del desarrollo científico e industrial, mayor es la responsabilidad de los mismos seres humanos para adoptar estas condiciones de modo que el ejercicio de los derechos humanos sea posible. Por esta razón añadieron los derechos sociales y culturales a los derechos civiles y políticos. Los derechos humanos como la esencia de la historia, como una tarea que debe ser realizada por la historia dando a la historia su sentido a través del tiempo aun cuando el fin último no sea previsible." HERSCH, Jeanne: Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos en el contexto europeo. En: DIEMER, A. et al: Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Trad. Graziella Baravalle. Serbal: Barcelona, 1985. p.157

## b. Hugo Grocio

Sobre la persona como representación de la arqueología de mundo y de la arquitectura de vida, merece la pena discursar sobre Hugo Grocio, pues que su iusfilosofía está en torno al sentido de lo eterno, desde lo universal, pero desde el camino contrario respecto a la iusfilosofía de Domat.

Al inicio, la interpretación secular moderna dice que la tarea de Hugo Grocio es la elaboración de la conexión entre derecho y filosofía, ésta destituida de creencias religiosas, así que su doctrina es de raigambre iusnaturalista racionalista. Sin embargo, además de ser éste, un argumento posiblemente verdadero o posiblemente falso de acuerdo con los planes de investigación que él se concentra, seguramente, no es él suficiente para encuadrarlo perfectamente como iusnaturalista originariamente racionalista, incluso si se considera que él funda su racionamiento a partir de lo jurídico que se entabla por la unión entre el Hijo y el Padre, hacia lo eterno, bajo el pretexto de la concordia o la búsqueda por límites de arreglo mínimos entre guerra y paz.

De todas formas, la clave de bóveda del tema es que los esfuerzos en torno al método matemático, — sobre trazar principios y reglas de la relación iusfilosófica, desde la valoración del concepto de guerra —,<sup>1617</sup> no aportan fuerza para el cometido iusfilosófico absolutamente secular, en especial, si se toma el análisis de la obra grociana más allá de su aspecto epistemológico y superficial. “Grocio ha definido el derecho y lo ha distinguido de la Justicia y de la moral. Así dice: “Derecho es la cualidad moral correspondiente a la persona para poseer u obrar

---

<sup>1617</sup> “Ahora bien, la cuestión del derecho de guerra o de la guerra justa es muy antigua. Fue elaborada en la Antigüedad romana y redefinida a continuación en el marco del pensamiento teológico-jurídico medieval. Así, cuando el neo-escolástico español Francisco de Vitoria escribe en 1539 su *De iure belli*, la primera cuestión que plantea cuando se pregunta por las condiciones de la guerra justa es la siguiente: ¿tienen realmente derecho los cristianos de hacer la guerra? Evidentemente, tanto San Agustín como Santo Tomás de Aquino plantearon esta cuestión antes que él, y Vitoria busca respuestas en ellos. Así, Santo Tomás de Aquino enseña que la guerra está permitida a la vez por la ley natural, por la ley escrita y por la ley del *Evangelio*: «No cabe duda en lo que concierne a la guerra defensiva, pues está permitido rechazar la fuerza por medio de la fuerza. Lo probamos también en lo que respecta a la guerra ofensiva, es decir, aquella en la que uno no se contenta con defender o incluso con recuperar sus bienes, sino que pretende también castigar la injusticia sufrida. En Grocio, vuelven a aparecer muchas cuestiones, definiciones y ejemplos de Vitoria. Sin embargo, **inscribiéndose en la tradición de la guerra justa, la invierte y la orienta hacia una jurisdicción de la guerra que, en virtud de ciertos aspectos, se aparta de la problemática teológica. Grocio examina el problemas de las condiciones de un tratamiento jurídico del fenómeno de la guerra, y considera este fenómeno en sus diferentes momentos: sus causas, su curso, su término.** Ciertamente, estos aspectos no estaban ausentes en Vitoria, pero Grocio abre la reflexión hacia una **reconsideración de la guerra como fenómeno humano perteneciente al ámbito del derecho.** Para poner en evidencia el marco en el que se elabora la jurisdicción grociana de la guerra, importa subrayar, en primero lugar, la reforma que Grocio impulsa en los conceptos de derecho de naturaleza, *ius naturae*, y derecho de gentes, *ius gentium*.” [letra negrita añadida] ZARKA, Yves-Charles: Filosofía y política en la época moderna. Trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008. p. 154-155

algo justamente”. Y adopta en seguida una noción amplia de lo jurídico: derecho significa también una “regla de los actos morales que obliga a lo que es recto. Exigimos la obligación, pues los consejos y cualesquiera otras prescripciones honestas en verdad, pero que no obliguen, no se comprenden bajo el nombre de ley o derecho. Y la permisión no es propiamente acto de la ley, sino negación de la acción.”<sup>1618</sup>

Consonante la enseñanza de Hugo Grocio, su planteamiento es “dar las razones más evidentes posibles al definir el derecho. 2. Disponerlo todo con buen orden. 3. Distinguir lo que puede parecer semejante y lo que lo es”, a final, lo que se alcanza es un “estilo conciso y un tono pedagógico, para que los que tratan de asuntos públicos tengan con una sola ojeada las controversias que suele surgir y los principios que las aclaran. Con ello será fácil acomodar su discurso al caso concreto y extenderse en él como quieran.”<sup>1619</sup> En efecto, si los límites son de antemano establecidos por el propio filósofo, no hace falta añadir elucubraciones ajenas a ello, aunque preciosas desde el tono histórico que cargan.

Ahora bien, es fundamental saber que “la obra de Grocio constituye un momento de inflexión particularmente importante en la historia del pensamiento del derecho y de la política. Recoge una triple herencia teórica, antigua, escolástica y renacentista, pero reorganiza esta herencia para dar origen al iusnaturalismo moderno. Grocio no es un mero compilador, sino un auténtico pensador que define el marco en el que se va a desplegar el pensamiento jurídico-político a partir del siglo XVII. Podríamos mostrarlo a propósito de la teoría del Derecho Natural, a propósito de la relación entre soberanía y propiedad, o también respecto del problema de la guerra y la paz.”<sup>1620</sup>

Por consecuencia, no es correcto, como hace la versión historicista, que el fundamento de la relación entre filosofía y derecho está en el Derecho natural como precepto racional de la naturaleza humana, pues la condición de cómo se da los límites y posibilidades de esta dicha naturaleza en el social se torna indispensable para elaborar la noción de Derecho Natural, es decir, “Derecho Natural es el dictado de la recta razón. Este nos enseña que una acción es en sí moralmente torpe o

---

<sup>1618</sup> MARÍN LÓPEZ, A: La doctrina del derecho natural en Hugo Grocio. En: Anales de la Cátedra Francisco Suárez. Granada, Universidad de Granada, n. 2, p. 210-211

<sup>1619</sup> GROCIO, Hugo: Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz. v. 2. Trad. Primitivo Mariño Gomez. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987. [«Prolegómenos», «56-60»], p. XIX-XX; p. 49-51

<sup>1620</sup> ZARCA, Yves-Charles: Filosofía y política en la época moderna. Trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008. p. 153

moralmente necesaria, según su conformidad o disconformidad con la misma naturaleza racional y social, por consiguiente, que tal acción está prohibida o mandada por Dios, autor de la naturaleza.”<sup>1621</sup> El Derecho natural es tarea del hombre, pero tarea de discernimiento racional desde su entorno y, luego, a propósito de que su acción práctica y pragmática esté de acuerdo con ambas naturalezas, la racional y la social. En suma, la persona debe estar de acuerdo con los designios y destinos de su naturaleza, así que cabe al derecho promoverlas a lo mejor.

Justamente, la fundación de la relación iusfilosófica está en los designios y destinos del hombre, aunque se considere que la fundación de esta relación no se basa en la razón como cosa divina, autónoma de su acto de creación, se trata de resigno epistemológico. Desde el punto ontológico, si el sentido de Derecho Natural es posible es acaso de que el hombre debe manejar el Orden del mundo y, luego, su ordenamiento de acuerdo con su naturaleza, ésta conducida conforme su racionalidad igualmente natural. En conclusión, se trata de que los designios y destinos del hombre se trata de obrar por la geometría del mundo y, desde ahí, a través de ella sacar sus leyes.

Conforme Baruch Spinoza,<sup>1622</sup> Hugo Grocio se aprovecha de la condición del mundo como *more geométrico*.<sup>1623</sup> La geometría de los sentidos del mundo cabe al

---

<sup>1621</sup> GROCIO, Hugo: Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz. v. 2. Trad. Primitivo Mariño Gomez. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987. [Libro I, Capítulo I, «Que es el derecho. Que es la guerra»], p. 52

<sup>1622</sup> “Ninguno entre los pensadores de este siglo XVII ha desarrollado la idea del sistema racional de un modo tan extremo como Spinoza. La arquitectura «geométrica» de su obra maestra metafísica responde a una construcción del Universo, como contenido, en que se pretende no tolerar un *hiatus irrationalis* en ningún punto. La posibilidad de intentarlo se la da a este pensador la convicción de la estructura panteísta de la existencia, previa en él a todo acceso a los problemas de la realidad. Todo lo que es está comprendido en el ser y esencia uno y absoluto de Dios; por ende, todo puede explicarse deductivamente y con rigurosa consecuencia sistemática por la esencia de Dios, al modo como las figuras geométricas por la esencia única del espacio. Un panteísmo místico trabaja en beneficio del racionalismo de la realidad surgido de la nueva ciencia de la Naturaleza, e impulsa a la conciliación monista de todas las oposiciones y dualismos.” HEIMSOETH, Heinz: La metafísica moderna. Trad. José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1966. p. 83

<sup>1623</sup> “Spinoza tomó la geometría de Euclides por modelo de su investigación racional. En su opinión, aquélla partía de axiomas cuya verdad podía tenerse como necesaria, y de definiciones que clarificaban los conceptos empleados para formularlas. Además, alcanzaba — mediante etapas lógicas indiscutibles — la formulación de teoremas que, en virtud del método deductivo, debían ser tan ciertos y libres de error como los axiomas de los que derivaban. Al plantearse el método geométrico como ideal filosófico, Spinoza dejó a un lado explícitamente las concepciones ordinarias y el lenguaje cotidiano. Argüía que sus definiciones no eran juegos arbitrarios de palabras, sino herramientas con que formular conceptos previos en un lenguaje más preciso que el habla corriente... quería demostrar — a partir de lo que tenía por definiciones correctas de las ideas indispensables para la descripción de la realidad — no sólo las proposiciones del sistema metafísico más ambicioso desde Platón, sino también los preceptos de la conducta racional y la descripción de la moral y la naturaleza emotiva

hombre por designio de Dios, así que si en él se manifiesta y permanece actuante, tal cual desde la propiedad de cada cosa y ser, su encargo es por cumplir su finalidad que, es el sumo bien: "Dios hizo las cosas y quiso que estuvieran ocultas, dio ciertas propiedades naturales a cada uno, con las que conservara su propio ser y buscara su propio bien, como de la primera ley de origen. De aquí con razón poetas y filósofos antiguos establecieron el amor como principio de todo el orden natural, su primera fuerza y su primer acto es para consigo mismo... toda la naturaleza, como tanto reitera Cicerón, es amante de lo suyo y quiere conservarse y ser feliz, y ello no sólo en los hombres, sí que también en las bestias, e incluso en las cosas inanimadas. Este es, pues, el verdadero y divino amor de sí mismo, de todo punto digno de alabanza."<sup>1624</sup> Se refiere, pues, a una noción de inmanencia absoluta entre lo natural y lo moral, de modo que el derecho se revela como concepto y precepto de esta sintonía que, en realidad, se trata de lo eterno o la búsqueda por la civilización de lo humano. Pero lo eterno que se dibuja conforme límites y posibilidades de una geometría de mundo inscrita en la naturaleza del hombre y, luego, desarrollada según su recta razón como ordenamiento de vida o regla de derecho.

Desde ahí Hugo Grocio se pone de acuerdo tanto con Baruch Spinoza como con Jean-Jacques Rousseau: sin la geometría de mundo divina, al hombre no se le podría desarrollar su condición paradójica a tope.<sup>1625</sup> Sin embargo la historiografía

---

del hombre." SCRUTON, Roger: Historia de la filosofía moderna. De Descartes a Wittgenstein. Trad. V. Raga. Barcelona: Península, 1983. p. 52

<sup>1624</sup> GROCIO, Hugo: Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz. v. 2. Trad. Primitivo Mariño Gomez. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987. [Libro I, Capítulo I, «Exordio. Argumento, Distribución de la obra»], p. 8

<sup>1625</sup> Según la «filosofía del hombre paradójica», la «naturaleza» de Spinoza conlleva a tope la idea del hombre como «copula mundi», porque es «imago Dei». Véase: "La mayor parte de los que han escrito sobre las Afecciones y sobre la conducta de la vida humana, parecen tratar no de cosas naturales que se siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo. Atribuyen además la causa de la impotencia e inconstancia humanas, no a la potencia común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente, detestan; y se tiene por divino a quien sabe denigrar con mayor elocuencia o sutileza la impotencia del alma humana. No han faltado, con todo, hombres muy eminentes (a cuya labor y celo confesamos deber mucho), que han escrito muchas cosas preclaras acerca de la recta conducta, y han dado a los mortales consejos llenos de prudencia, pero nadie, que yo sepa, ha determinado la naturaleza y la fuerza de los afectos, ni lo que puede el alma, por su parte, para moderarlos. Ya sé que el celeberrimo Descartes, aun creyendo que el alma tiene una potencia absoluta sobre sus acciones, ha intentado, sin embargo, explicar los afectos humanos por sus primeras causas, y mostrar, a un tiempo, por qué vía puede el alma tener un imperio absoluto sobre los afectos; pero, a mi parecer al menos, no ha mostrado nada más que la agudeza de su gran genio, como demostraré en su lugar. Ahora quiero volver a los que prefieren, tocante a los efectos y actos humanos, detestarlos y ridicularizarlos más bien que entenderlos. A éstos,

tradicional, desgraciadamente, se le enseña bajo la reducción epistemológica de que es Hugo Grocio, el autor que permitió el tránsito del «voluntarismo absoluto» de Tomás Hobbes y Nicolás Maquiavelo hacia el «voluntarismo democrático»<sup>1626</sup> de Jean-Jacques Rousseau, cuya particularidad ha sido no someter la condición civil de los hombres a una sumisión originaria y racional llamada «contrato social».<sup>1627</sup> ■

---

sin duda, les parecerá chocante que yo aborde la cuestión de los vicios y sin razones humanas al modo de la geometría, pretenda demostrar, siguiendo un razonamiento cierto, lo que ellos proclaman que repugna a la razón, y que es vano, absurdo o digno de horror. **Pero mis razones para proceder así son éstas:** nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella; **la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas las partes, su eficiencia y potencia de obrar;** es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser también **el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean,** a saber: por medio de las leyes y reglas unversales de la naturaleza. Siendo así, los afectos tales como el odio, la ira, la envidia, etcétera, considerados en sí, se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares, y, por ende, reconocen ciertas causas, en cuya virtud son entendidos, y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que los conozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa en cuya contemplación nos deleitemos. **Así pues, trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo método con que en las Partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y considerar los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies y cuerpos.**” SPINOZA, Baruch: Ética demostrada según el orden geométrico. Trad. Vidal Peña García. Madrid: Tecnos, 2007. [Tercera Parte. Del origen y naturaleza de los afectos, Prefacio] p. 167-168

<sup>1626</sup> “De esto debe deducirse que lo que generaliza la voluntad no es tanto el número de votos como el interés común que los une; pues, en esta institución, cada uno se solamente necesariamente a las condiciones que impone a los demás: acuerdo admirable del interés y de la Justicia, que da a las deliberaciones comunes un carácter de equidad que vemos desaparecer en la discusión de todo asunto particular, por falta de un interés común que una e identifique la regla del juez con la de la parte.” ROUSSEAU, Jean-Jacques: Discurso sobre el origen de las desigualdades entre los hombres. El contrato social. 2 ed. Trad. José López y López. Barcelona: Orbis, 1985. [Libro Segundo. Capítulo IV, «De los límites del poder soberano»], p. 178

<sup>1627</sup> “*Du contrat social* (1762) se convirtió así en la biblia de los jacobinos, o cómo piensa el anarquismo, en el Sermón de la Montaña de los pueblos rejuvenecidos. Y lo fue por razón del canto de libertad que penetra aquí el Derecho natural, de una libertad inalienable. Fue un hecho revolucionario que Rousseau eliminara completamente el contrato de sumisión del contrato social, mucho más radicalmente de lo que había hecho Grocio; el contrato social de Rousseau no contiene ya en ningún punto una sumisión originaria.” BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 63

### c. Baruch Spinoza

Para sostener este último argumento, basta echar un vistazo en el párrafo inicial del *Tractado político*, de Baruch Spinoza. Allí él pone que es intolerable que los filósofos suele tratar al hombre como dicen que «son», cuando, al revés, se los debería estudiarlos o pensarlos desde «cómo podrían tornarse o ser».<sup>1628</sup>

Con esto, se regula que el estudio de la política no se debe remitir al nuevo o inaudito, sino demostrar de formar segura e indubitable o deducir de la misma condición de la naturaleza humana sólo aquellas cosas que están perfectamente acordes con la práctica. Seguidamente declara que “a fin de investigar todo lo relativo a esta ciencia con la misma libertad de espíritu con que solemos tratar los temas matemáticos, me he esmerado en no ridicularizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino en entenderlas.”<sup>1629</sup> El Derecho Natural es la encarnación de la condición del hombre desde su arreglo social, a propósito de la geometría y lógica deducible presente en su condición paradójica.

De seguro, el entendimiento de Derecho Natural en Spinoza, por lo tanto, es el resultado de la fuerza del hombre por conquistar sus propias potencias y sus actitudes por la conservación de su Orden y, a partir de entonces, para la perseguir de los fines grabados en su propia naturaleza, a través del arreglo de su vida por la medida del derecho que desde aquí se desborda: lo natural hace parte tanto de la voluntad del hombre, lo que anhela y necesita en sociedad, cuanto de la potencia física de poder querer y desear.

Del mismo modo, Hugo Grocio y Baruch Spinoza comparten que la relación entre filosofía y derecho se funda en el paragón de que «Deus sive natura»,

---

<sup>1628</sup> § 1. Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse ellos, criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos) detestarlos. Y así, creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna y a vituperar con sus dichos la que realmente existe. En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieren que fueran. De ahí que, la más de las veces, hayan escrito una sátira, en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería ser considerada como una quimera o sólo podría ser instaurada en el país de Utopía o en el siglo dorado de los poetas, es decir, allí donde no hacía falta alguna. En consecuencia, como se cree que, entre todas las ciencias que se destinan al uso, la teoría política es la más alejada de su práctica, se considera que nadie es menos idóneo para gobernar el Estado que los teóricos o filósofos.” SPINOZA, Baruch: Tratado político. Trad. Atilano Domínguez. Madrid : Alianza Editorial, 1986. «Capítulo I. [Del método], [273-274], p. 77-78

<sup>1629</sup> SPINOZA, Baruch: Tratado político. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1986. «Capítulo I. [Del método], [274], p. 80-81



seguramente, al margen de la toma racionalista del dicho «Derecho Natural».<sup>1630</sup> Más importante que el criterio de la Justicia, de lo justo o de la cosa justa está el desarrollo de la geometría del mundo como regla de la Orden del mundo y, al mismo tiempo, de la lógica y leyes de esta geometría, como ordenamiento de los sentidos de la vida o la medida del derecho. Así que el criterio de lo universal entre ambos, Orden y ordenamiento, es muchísimo más importante que un criterio fijo de Justicia y sus consecuencias. La razón es que el fundamento del mundo terrenal y, luego, de la relación iusfilosófica es la razón doble, así que sus funciones deben estar arregladas en torno a lo universal, cuya construcción, designio y destino se deben al hombre, desde la persona como referencia de lo eterno. ■

---

<sup>1630</sup> “Por el camino de la *natura immaculata* surge así, de nuevo, Spinoza como la manifestación más plástica del *Deus sive natura*; sin que aquí entre en consideración, desde luego, la filosofía del Derecho de Spinoza, ajena a toda axiología y situada al margen del Derecho natural normativo.” BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 60

#### d. Jean-Jacques Rousseau

A continuación, en cuanto a Jean-Jacques Rousseau — admitidas las distinciones de los sistemas metafísicos y planteamientos iusfilosóficos<sup>1631</sup> — dibuja él un sistema de leyes naturales por encima de cualquier universo de valor, así que en la naturaleza del concepto de orden o desorden, así que se lo aplica lo eterno, a través de la persona. Decididamente se trata de engendrar la relación entre el Hijo y el Padre a través de lo eterno, pero lo eterno más allá de ser complementario, desde la voluntad y de la acción a su supuesto Creador: el hombre es parte de toda la armonía llamada lo eterno. Lo eterno no es una relación que plantea llegar, sino que ya se queda establecida a la condición de que el derecho es lo jurídico que anticipa la posibilidad geométrica y lógica deducible de los criterios en torno al buen arreglo entre Orden y ordenamiento.

Al final, lo jurídico no se piensa desde la relación fundación y fundamento. No se trata de someterla al plan causa-efecto. Lo jurídico es parte de lo eterno, así que el propósito del sentido del derecho desde la práctica y pragmática de la persona, es mantener saludable los hechos y los actos de relación entre los hombres, en torno a lo sobrenatural, a lo sobrehumano, a lo natural y a lo humano que se dan en único arranque y mediante la concreción de muchas e indefinidas formas. Es decir, el estatuto iusfilosófico se lo puede tocar desde la constitución de una ciencia jurídica

---

<sup>1631</sup> Para así decirlo, lo eterno es fundación en Baruch Spinoza y Hugo Grocio, en Jean-Jacques Rousseau, es finalidad y, luego, está en el plan ontológico del hombre, no más allá de ello. Por esta razón se puede afirmar que la afirmación de la «voluntad general» es el fundamento primero para la concepción del derecho natural rousseauiano, donde la «libertad individual» a través de la persona se pone como la fundación tal cual de lo mismo, pues que la «libertad individual justificada en comunidad» es lo que motiva el «contrato social», es decir, «salvar la naturaleza» es garantizar la libertad individual de cada persona, posible sólo en comunidad, como extensión propia de tal naturaleza. Además, es por el mismo motivo que desde ella, surge los dichos «derechos del hombre»: «Con el pacto social hemos dado existencia y vida al cuerpo político: ahora se trata de darle, con la legislación, movimiento y voluntad, pues el acto primitivo por el cual se forma y se unifica ese cuerpo no determina nada aún de lo que debe hacer para su conservación. Lo que es bueno y conforme al orden lo es por la naturaleza de las cosas e independientemente de las convenciones humanas. **Toda Justicia viene de Dios, sólo Dios es la fuente de la misma; pero si supiéramos recibirla de tan alto, no tendríamos necesidad ni de gobierno ni de leyes. Existe, sin duda, una Justicia universal emanada de la simple razón;** pero esta Justicia, para ser admitida entre nosotros, debe ser recíproca. Consideradas las cosas humanamente, las leyes de la Justicia son vanas entre los hombres por falta de sanción natural; no hacen más que beneficiar al malo y perjudicar al justo, cuando éste las observa con todo el mundo sin que nadie las observe con él. Se necesitan, pues, convenios y leyes para unir los derechos y los deberes a los deberes y llevar las Justicia a su objeto. En el estado de naturaleza, donde todo es común, yo no debo nada a aquellos a quienes nada he prometido, no reconozco que sea de otro modo más que lo que me es inútil. No ocurre así en el estado civil, donde todos los derechos son fijados por la ley.» [letra negrita añadida] ROUSSEAU, Jean-Jacques: Discurso sobre el origen de las desigualdades entre los hombres. El contrato social. 2 ed. Trad. José López y López. Barcelona: Orbis, 1985. [Libro Primero. Capítulo V, «De la ley»], p. 181-182

al modo geométrico desde lo humano, pues que “el hombre es un dios para otro hombre”.<sup>1632</sup>

Dicho de otra manera, según el modo geométrico se establece el conector entre el Hijo (persona individual, sujeto concreto) y el Padre (persona colectiva, sujeto abstracto). En resumen, lo eterno de Hugo Grocio se realiza a través de la immanencia de lo natural y de lo moral en torno a lo jurídico, como valor que se aplica al sentido del derecho positivo desde la formulación del sentido de Derecho Natural: el criterio se hace a través de los límites respecto el Orden (mundo) — “cada proposición se entienda referida a otra anterior y que la verdad de las unas se desprende de la verdad de las otras.”<sup>1633</sup>

---

<sup>1632</sup> Baruch Spinoza confecciona la teoría de que el hombre no posee una «sustancialidad propia», sino que participa de la sustancialidad del mundo, donde la sustancia es inmanente frente a todo y a todos: sólo hay único ser supremo, externo a él, sólo hay accidentes o simples desdoblamientos de esta sustancia, es decir, todo se reduce a simples modificaciones de esta primera sustancia, así que «el hombre es un dios para el hombre» y desde ahí se hace «social», pero no por designio «copula mundi», sino por cuestión cultural y política de cumplimiento de la «sustancia» que le define perteneciente el ese «todo». “Lo que acabamos de decir lo atestigua también diariamente la experiencia, con tantos y tan impresionantes testimonios que está prácticamente en boca de todos el dicho: «el hombre es un dios para el hombre». Sin embargo, sucede raramente que los hombres vivan según la guía de la razón, pues sus cosas discurren de manera que la mayoría son envidiosos y se ocasionan daño unos a otros. Y, con todo, difícilmente pueden soportar la vida en soledad, de suerte que la definición según la cual el hombre es «un animal social» suele complacer grandemente a la mayoría, y, en realidad, las cosas están hechas de manera que se la sociedad común de los hombres nacen muchos más beneficios que daños. Ríanse cuanto quieran los satíricos de las cosas humanas, detéstanlas los teólogos, ya alaben los melancólicos cuanto puedan una vida inculta y agreste, despreciando a los hombres y admirando a las bestias; no por ello dejarán de experimentar que los hombres se procuran con mucha mayor facilidad lo que necesitan la ayuda mutua, y que sólo uniendo sus fuerzas pueden evitar los peligros que los amenazan por todas partes; por no hablar ahora de que vale mucho más y es más nuestro conocimiento considerar las acciones de los hombres que la de los animales.” SPINOZA, Baruch: Ética demostrada según el orden geométrico. Trad. Vidal Peña García. Madrid: Tecnos, 2007. [Proposición XXXV, escolio], p. 286-287

<sup>1633</sup> “Es el ideal del conocimiento geométrico, que ya Grocio había postulado como modelo para la ciencia jurídica. Con en la geometría, también en la ciencia del Derecho es preciso que **“cada proposición se entienda referida a otra anterior y que la verdad de las unas se desprende de la verdad de las otras”**, de tal manera, que “toda conclusión constituya, a la vez, la premisa y fundamento para nuevas conclusiones”. El Derecho así construido es el “verdadero Derecho”, no sólo el único que posee validez absoluta, sino el único también que puede ser objeto de conocimiento científico en sentido riguroso. Lo más notable en esta metodología es que va a sobrevivir al derrumbamiento del Derecho Natural clásico, para gravitar casi como un dogma sobre la ciencia del Derecho contemporánea. Es el fenómeno conocido con el nombre muy gráfico de “criptojusnaturalismo”, cuya primera manifestación nos sale al paso en la jurisprudencia conceptuada de los pandectistas. Ni Puchta ni sus seguidores pretenden, es verdad, construir un Derecho absoluto de validez intemporal, pero sí tratan de reducir el Derecho vigente a una andamiaje de conceptos enlazados de modo formal, que permite convertir la interpretación y aplicación en un cálculo lógico. El método geométrico no sólo va a imprimir su sello, sin embargo, a la jurisprudencia conceptual sino que se convierte también en el ideal declarado de los teóricos más representativos del neokantismo... Y el método, y con él el “criptojusnaturalismo”, alcanza su expresión clásica en la “geometría de los fenómenos jurídicos” de Kelsen, con su reducción del Derecho a un sistema de conceptos estrictamente formales y la referencia de su validez a una “norma fundamental” postulada.” [letra negrita añadida] GONZÁLEZ VICEN, Felipe: Estudios de filosofía del derecho. Tenerife: Universidad de la Laguna, 1979. p. 196-197

Resulta que lo eterno de Baruch Spinoza se realiza a través de la inmanencia de lo natural y de lo moral, pero desde el Padre, en absoluto, que es el Estado, es decir, la geometría de Orden, ordenamiento y concordia entre Orden y ordenamiento, así que el sentido de derecho está en la arqueología y arquitectura del ordenamiento jurídico.<sup>1634</sup> Y, al final, Rousseau aporta lo eterno que se mueve absolutamente por el ordenamiento, el sentido y misterio de la vida, así que se concentra en el epistemológico y metodológico como planteamiento de lo natural hacia lo moral o positivo, es decir, en los movimientos del estatuto iuscientífico propiamente dicho, donde el ser caído no es el hombre, sino que Dios. El hombre es sólo la víctima, pero una víctima que tiene el secreto de su curación, o sea, cómo se dan los poderes legítimos que al compete obediencia civil. — “El más fuerte no lo es nunca lo bastante para ser siempre el amo si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber.”<sup>1635</sup>

---

<sup>1634</sup> “Ningún afecto puede ser reprimido a no ser por un afecto más fuerte que el que se desea reprimir, y contrario a él, y que cada cual se abstiene de inferir un daño a otro, por temor a una daño mayor. Así pues, de acuerdo con esa ley podrá establecerse una **sociedad**, a condición de que ésta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y del mal teniendo así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos... sino por medio de la coacción. Esta sociedad, cuyo mantenimiento está garantizado por las leyes y por el poder de conservarse, se llama, **Estado**, y los que son protegidos por su derecho se llaman **ciudadanos**. Por todo esto, entendemos fácilmente que en el estado de naturaleza no hay nada que sea bueno o malo en virtud del común consenso, dado que todo el que se halla en el estado natural mira sólo por su utilidad, y conforme a su índole propia, y decide acerca de lo bueno y lo malo únicamente respecto de su utilidad, y no está obligado por ley alguna a obedecer a nadie más que a sí mismo. Por tanto, en el estado natural no puede concebirse el delito. Pero sí, ciertamente, en el estado civil, en el que el bien y el mal son decretados por común consenso, y donde cada cual está obligado a obedecer al Estado.” [letra negrita añadida] SPINOZA, Baruch: Ética demostrada según el orden geométrico. Trad. Vidal Peña García. Madrid: Tecnos, 2007. [Proposición XXXV, escolio] , p. 292-293

<sup>1635</sup> “La más antigua de todas las sociedades y la única natural es la familia. Así y todo, los hijos no permanecen vinculados al padre más que el tiempo en que precisan de él para subsistir. En cuanto esta necesidad natural cesa, el lazo natural se deshace. Una vez libres los hijos de la obediencia que deben al padre, y exento el padre de los cuidados que debe a los hijos, recobran todos igualmente su independencia. Si luego continúan unidos, no es ya natural, sino voluntariamente, y la familia misma se mantiene sólo por convención... Grocio niega que todo poder humano se establezca a favor de los gobernados, y cita como ejemplo la esclavitud. Su forma más constante de razonar consiste en establecer siempre el derecho por el hecho. Podría emplearse un método más consecuente, pero no más favorable a los tiranos. Es, pues, dudoso para Grocio si el género humano pertenece a un centenar de hombres o si este centenar de hombres pertenece al género humano, y en todo su libro parece inclinarse por la primera opinión; tal es también el sentir de Hobbes. (...) **El más fuerte no lo es nunca lo bastante para ser siempre el amo si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber**. De aquí el derecho del más fuerte: Derecho tomado irónicamente en apariencia y realmente establecido en principio. Pero ¿no se os va a explicar nunca esta palabra? La fuerza es un poder físico; no veo qué moralidad puede resultar de sus efectos. Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad, es, a lo sumo, un acto de prudencia. ¿En qué sentido podrá ser un deber? Demos por supuesto un momento este presunto derecho. No resulta de él sin un galimatías inexplicable. Pues desde el momento en que **es la fuerza la que hace el derecho**, el efecto cambia con la causa: Toda fuerza que sobrepase a la primera impondrá su propio derecho. Desde el momento en que se pueda desobedecer impunemente será legítimo hacerlo, y puesto que el más fuerte tiene siempre razón, no hay sino procurar de un modo u otro ser el más fuerte.... **Obedeced a los poderes. Si esto quiere decir ceded a la fuerza, el precepto es bueno, pero superfluo, y respondo que no**

Por lo dicho, lo importante es que, en los tres está enmarcado la dependencia entre la ley natural y ley positiva, así que el saber jurídico es dimensionar el criterio que se las une o se las separa y, a partir de ahí, con los dos último se traza los detalles de la altura y tamaño del ordenamiento jurídico. En cuanto que con Grocio, bajo la confrontación historicista, todo se concentra en los principios respecto la guerra y la paz, o, más equivocado, una anticipación de las teorías de fundamentación del derecho internacional de los derechos humanos.<sup>1636</sup>

Aún sobre Hugo Grocio, si es más notorio que la relación entre filosofía y derecho grociana se presenta bajo una concepción realista internacional, entre actores individuales y colectivos, hombres y naciones. Y, si ésta relación tiene por objeto la creación de la posibilidad de elaboración de un ordenamiento jurídico que estuviese por encima de los ordenamientos nacionales de cada Estado, por obvio, no se puede rechazar que este análisis tiene como determinante el concreto e incondicional enlace entre la geometría de la fundación y lógica de fundamento inscritos en el hombre.

---

**será jamás violado. Todo poder viene de Dios, lo admito; pero también viene de El toda enfermedad... Convengamos, pues, que la fuerza no constituye derecho, y que no se está obligado a obedecer más que a los poderes legítimos. De este modo volvemos una vez más a mi pregunta del principio... Puesto que ningún hombre tiene una autoridad natural sobre su semejante, y puesto que la fuerza no engendra derecho, quedan, pues, las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres (...) el acto de virtud del cual un pueblo elige a un rey, sería oportuno examinar el acto en virtud del cual un pueblo es tan pueblo. Pues al ser este acto necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad (...) El derecho que el pacto social da al soberano sobre los súbditos no rebasa, como ya dicho, los límites de la utilidad pública... Hay, pues, una profesión de fe puramente civil, y corresponde al soberano determinar sus artículos, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel. No puede obligar a nadie a creer en ellos, pero puede desterrar, no como impío, sino como insolente, como incapaz de amar sinceramente las leyes, la Justicia, y de inmolar su vida llegada el caso, en aras de su deber. Y si alguien, después de haber admitido públicamente estos mismos dogmas, se comporta a su respecto como un incrédulo, condénesele a muerte. Ha cometido el mayor de los delitos, mentir ante las leyes.”** [letra negrita añadida] ROUSSEAU, Jean-Jacques: Escritos de combate. Trad. Salustiano Masó. Madrid : Alfaguara, 1979. [*El contrato social*], p. 402; 404-405; 409; 523-525

<sup>1636</sup> “Para los tratadistas y profesores universitarios del siglo XVII constituyó la fuente y punto de partida de un movimiento creador que transformó los materiales jurídicos del Medioevo en un sistema jurídico para el mundo moderno, a los enciclopedistas y revolucionarios de fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, les demostró la existencia de un Derecho Natural de carácter secular, que les permitió juzgar las instituciones del Antiguo Régimen a la luz irrefragable de la razón humana; para los juristas y políticos que estructuraron los nuevos Estados del siglo XIX Grocio fue el padre del Derecho natural, base de los Derechos humanos inalienables consagrados en las constituciones de los nuevos Estados democráticos; por último, los estadistas que intentaron establecer la paz y la seguridad internacionales después de las dos grandes guerras del presente siglo, lo hicieron recurriendo a las ideas de Grocio sobre la guerra justa y a título de sanción y los límites de la neutralidad y de la legítima defensa.” JIMÉNEZ DE ARECHAGA, Eduardo: El legado de Grocio y el concepto de un orden internacional justo. En: A.A.V.V.: Pensamiento jurídico y sociedad internacional. Estudios en honor del profesor D. Antonio Truyol Serra. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, vol. I, 1986. p. 605-606

Más aún, Hugo Grocio avala este argumento cuando traza su método de elucubración, además del contenido y de la arquitectura de sus ideas, tanto en el *Del Derecho de las presas* como en el *Del derecho de la guerra y de la paz*,<sup>1637</sup> así que no hace falta estar de acuerdo con la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja para creérselo. Subraya él que, “con frecuencia cito la autoridad de libros que hombres inspirados por Dios escribieron o aprobaron, y distingo entre antigua alianza y nueva. Hay quienes quieren ver la antigua alianza como Derecho Natural. Pero esto es, sin duda, un error, pues muchas cosas en ella se fundan en la libre voluntad de Dios, aunque no repugnen al Derecho Natural. Consiguientemente se raciona bien, si se veces por medio del hombre, y el Derecho de Dios, que él mismo ejecuta a veces por medio del hombre, y el Derecho de los hombres. Por tanto, hemos evitado cuanto hemos podido este error y su contrario que consiste en pensar que después de la nueva alianza no tiene utilidad alguna la antigua. Nosotros creemos lo contrario, se por lo que ya dijimos, sea porque la naturaleza de la nueva alianza es mandar hacer lo mismo que mandó la antigua y esto aun mejor. Y vemos que los antiguos escritores cristianos han utilizado testimonios de la antigua alianza.”<sup>1638</sup>

Por lo tanto, la noción de la elaboración de lo eterno o la civilización de lo jurídico es la condición del hombre paradoja que aporta la geometría del mundo y la lógica de la vida desde la persona. Sin embargo, el argumento de la versión historicista suele apuntar que el sentido de naturaleza grociana se reduce a la

---

<sup>1637</sup> Sobre el derecho de presa es una preocupación concertada de acuerdo con la finalidad exclusivamente práctica rumbo la paz, considerándose el escenario europeo de la época de Hugo Grocio. **“Hay un hecho circunstancial que da pretexto a Grocio para dictaminar y escribir sobre el derecho de presa (...) Para Grocio no necesita demostración, pues es un axioma. No es un mal moral o un ilícito jurídico en sí. La guerra, dice es, «derecho de los dioses» invocando a Sófocles, o «de naturaleza», o sea, de Derecho natural.** Y la guerra, en su dimensión pública externa, es la que existente entre dos repúblicas perfectas, *sibi sufficientes*, término acuñado por la escolástica. (...) La Reforma había contribuido a romper en espacios nacionales la república cristiana y había dejado, quizá por su propia experiencia de guerras continuas, un poso de amargura ante las mismas. No se adhería al concepto largamente acuñado de *bellum iustum*. Invocando a los Padres de la Iglesia, hacían suja la expresión de «convertir las espadas en arados». De esta actitud participaban los menonitas. Muchos de ellos eran socios de la Compañía holandesa de Indias Orientales que Grocio trataba de defender. A ellos tiene que decirles que es de Derecho natural de guerra, que hay una Justicia en la guerra. **En pura lógica aristotélica Grocio hace derivar su concepto de Justicia, también aristotélico, del Derecho. Existe un término medio en la Justicia, un *ne quid nimis* o lo que es lo mismo, *in medio consistit virtus*.** El Derecho, la Justicia debe privar en las relaciones internacionales, y no precisamente en la ley del más fuerte, la Justicia como expresión de lo útil solamente. (...) Este derecho que rige la guerra entre los pueblos es un derecho no escrito, consuetudinario, cuya base está en la misma naturaleza humana.” GROCIO, Hugo: Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz. v. 2. Trad. Primitivo Mariño Gomez. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987. Introducción, p. X-XI

<sup>1638</sup> GROCIO, Hugo: Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz. v. 2. Trad. Primitivo Mariño Gomez. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987. [Libro I, Capítulo II, «Prolegómenos, nueve reglas y trece leyes», «54», p. XIX]; p. 50

acepción por la sociabilidad.<sup>1639</sup> Antonio Fernández Galiano, sobre este tema, enseña que “ya en los propios títulos de sus principales obras de índole jurídica se evidencia su especial preocupación por la regulación de las relaciones entre las naciones. Son dichas obras *De iure predae, Mare liberum* (que en realidad es un capítulo de la anterior publicado como opúsculo independiente) y, sobre todo, *De iure belli ac pacis*. Su amplia cultura, especialmente versada en Antigüedad, le permite conocer en profundidad las formulaciones iusnaturalistas griegas y romanas, estando concretamente influido por la concepción estoica. Más reciente, Grocio acusa también un claro influjo de la escolástica española — de la que a veces se le ha llegado a considerar como epígono — y de modo particular de aquellos autores que, como Gabriel Vázquez, se habían mostrado en la línea del objetivismo iusnaturalista.”<sup>1640</sup>

De todas formas, no es sorprendente que Hugo Grocio fundamente el Derecho Natural según el legado cristiano, éste de acuerdo con visión humanista (intelectualista *versus* voluntarista) de la condición del hombre ante la necesidad de arreglo entre Orden y ordenamiento, para engendrar el mundo terrenal. Él aboga que el Derecho Natural posee una expresión de rasgo sobrenatural, lo cual sólo se torna factible desde la elaboración de un criterio universal, entre la regla y la medida del derecho. En efecto, él da relieve al hecho de que la esfera del jurídico debe definirse frente al Estado, así que él se contrapone al modelo hobbesiano (*e/ Leviatan*), al menos para la versión secular moderna en torno a Hobbes.<sup>1641</sup> Para

---

<sup>1639</sup> “Grocio estableció, ante todo, un punto de partida más optimista: no impulso a la propia conservación con temor de los demás hombres, sino impulso la *sociabilidad, appetitues sociales*, es lo que lleva al contrato estatal. Con ello, se enlaza, de nuevo, con el estoicismo, y también con Aristóteles, que fue el primero que definió al hombre como un animal social.” BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 93

<sup>1640</sup> FERNANDEZ-GALIANO, Antonio: Derecho natural: introducción filosófico al derecho. 5 ed. Madrid: Editorial Ceura, 1987. p. 199

<sup>1641</sup> Se da relieve al hecho de que la doctrina hobbesiana no es efectivamente moderna, desde el punto de vista que todo racionamiento está en función de la recta razón. En la obra hobbesiana se pone al descubierto muchos pasajes que contienen la herencia de ideas tanto del dicho Medieval, Renacimiento y Modernidad. “La vigorosa personalidad de Hobbes es, existencialmente, la de un hombre situado entre el mundo medieval en sus últimos estertores y el mundo moderno que lucha por afirmarse. Vive, pues, intensamente el **pathos** de su época. Intelectualmente pertenece a la última fase del Renacimiento, aunque situado, naturalmente, en el punto de vista de la Reforma. Se combinan en su persona y en su pensamiento la claridad renacentista y el subjetivismo barroco, cuya síntesis constituye la esencia de la secularización: co la desesperación irónica de quien, sin embargo, se siente seguro como individuo, busca la certidumbre en este mundo por y para la acción. El contraste que perfila su personalidad nace de que al no poseer el temperamento de un hombre de acción, sino el temple de un intelectual puro, el modo de salvación que propone a los hombres de su tiempo, incapaces sin embargo de comprenderlo, es de naturaleza estética, igual que en Platón, si bien con una diferencia sustancial: mientras el griego, falto de toda conciencia histórica, pretende detener la caducidad inevitable de las formas de vida mediante transformaciones en la sociedad y en la cultura, el pensador inglés no se opone a la marcha de

así decirlo, si los holandeses son libres para navegar todos los rincones del mundo por vías marítimas, eso se debe a la procedencia del Derecho Natural, o sea, de la recta razón, lo que resulta entender que el malo o bueno de una acción proviene de estar ella de acuerdo o no con los preceptos del Derecho Natural que, a su vez, es un apetito social, por lo tanto. A pesar de la orientación de cada autor, lo que se tiene es que el «absolutismo», es decir, “la dictadura político-nacional que se encarnaba en él, quebró en interés de la gran burguesía los órdenes económicos feudales-estamentales; la demostración del absolutismo, tal como nos sale al paso en Hobbes, no se halla, pues, en contradicción desde este punto de vista con la tendencia antifeudal del Derecho Natural clásico.”<sup>1642</sup>

Dicho de otro modo, el Derecho natural no está en la recta razón, sino que en los designios y destinos de la razón doble, desde el concierto de un criterio universal en torno al Orden del mundo y el ordenamiento de la vida, lo que se aplica tanto a Hugo Grocio como a Tomás Hobbes. Asimismo, religión (fe natural) y política (fe racional) como expresión de la razón doble, son dos puntos de referencias que se compaginan en las formulaciones de los autores aquí mencionados y, luego, de acuerdo con los modos y modelos de cada cual.

Por ende, iniciativas que intenta superar el principio de la razón doble como criterio de lo universal entre Orden y ordenamiento se torna inútil. Es lo que ocurre, desde la versión secular moderna, en el movimiento de laicización del derecho, es decir, el movimiento de que solamente el derecho independizado de la religión y del Estado puede apoyarse en un concepto de Justicia compuesto por el hombre en sociedad según su naturaleza (designio) y su utilidad o bien común (destino).<sup>1643</sup> Hugo Grocio no participa de éste movimiento, tanto que manifiesta que “sin separar

---

las cosas; antes bien, situándose por encima de ellas, su propósito consiste en configurar «poiéticamente» el cambio histórico que alcanza su climax en la época y, de manera especial, en su país, mediante una obra intelectual que exponga y divulgue la verdad política.” HOBBS, Thomas: Elementos de derecho natural y político. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979. [Prologo, “La idea fundamental de Hobbes: el Estado Objetivo], p. 31-32

<sup>1642</sup> BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 49

<sup>1643</sup> “Utilizo en esta obra la nueva alianza para decir que no puede saberse de otra parte lo que es lícito a los cristianos, y esto lo distingo del Derecho natural, en contra de lo que otros muchos hacen, teniendo por cierto que en aquella santísima ley se nos prescribe una mayor santidad que la que no exige por sí mismo el Derecho natural. Pero tampoco dejé de advertir que si hay algo que aquélla nos recomienda más que exigírnoslo, **es que sepamos que no nos es lícito apartarnos de los preceptos y que seremos castigados, que es de generoso ánimo aspirar a la mayor perfección y que ésta no carecerá de recomendación.**” [letra negrita añadida] GROCIO, Hugo: Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz. v. 2. Trad. Primitivo Mariño Gomez. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987. «Prolegómenos », «50», p. XVIII, p. 48



el Derecho divino de la Historia antigua, quiso definir todas las controversias de reyes y pueblos por medio de las leyes de romanos, como ayuda a veces de los cánones. Pero la infelicidad de su tiempo con frecuencia les impidió conocer bien aquellas leyes. Con suficiente perspicacia para indagar la naturaleza de lo justo y de lo bueno, son a menudo muy buenos para dar nuevas leyes, pero suelen ser malos intérpretes de las ya establecidas. Y deben ser oídos, sobre todo cuando citan la costumbre que es parte del Derecho de gentes de nuestro tiempo.”<sup>1644</sup>

Siguiente, aún sobre el hilo conductor tradicional de la relación iusfilosófico a través de la “sociabilidad-naturaleza”, se refiere también afirmar que las cosas suelen pasar según un criterio histórico. Si la naturaleza humana dicha lo que sea Derecho Natural. Y, si éste es fruto de una composición histórica, por lógica, se suele apuntar que la fuente de la ley son los hombres en sociedad, así como el concepto de Justicia que los carga, sí que ambos son la capacidad humana de ejercicio de sociabilidad y humanidad. Consecuentemente, el Derecho Natural es superior y universal tanto desde el punto de vista «metafísico-ontológico», como desde el punto de vista «ontológico-epistemológico».

De cierto modo, ésta conclusión conlleva justificar el tradicional interrogante de Hugo Grocio sobre si existe cambio de fundamento jurídico universal a lo largo del tiempo. Desde esta perspectiva, a pesar del hecho de que la faz de lo humano se mueve tal cual, no significa tomar en serio el principio, muy particular, de que a la vez que la naturaleza humana se perfeccione, es el recorrido histórico se conciertan en torno a una clase de que, tan pronto, revelan juicios sobre lo humano.<sup>1645</sup> Lo que no significa, por necesidad, la confección de hombre y humanidad.<sup>1646</sup> En

---

<sup>1644</sup> GROCIO, Hugo: *Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz.* v. 2. Trad. Primitivo Mariño Gomez. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987. Libro I, Capítulo II, «Prolegómenos, nueve reglas y trece leyes», «54», p. XIX; p. 50

<sup>1645</sup> “La historia tiene una doble utilidad. Esta viene bien a nuestro raciocinio, pues nos suministra ejemplos y juicios. Los ejemplos, cuando son de mejores tiempos y de pueblos mejores, tienen mayor autoridad. Así hemos preferido los griegos y los antiguos romanos a los demás pueblos. No deben menospreciarse los juicios, sobre todo si concuerdan entre sí. Precisamente, el Derecho natural, como hemos dicho se prueba de esta concordancia, y el Derecho de gentes no tiene otra prueba que ésta.” GROCIO, Hugo: *Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz.* Trad. Primitivo Mariño Gomez. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987. [Libro I, Capítulo II, «Prolegómenos, nueve reglas y trece leyes», «48», p. XVII] p. 48

<sup>1646</sup> Dicho de otro modo, si “la inteligencia del hombre surgió de la inteligencia divina”, también es cierto que esta inteligencia “está muy obnubilada por nuestros vicios, pero no de tal suerte que no queden todavía semillas de luz divina, que aparecen sobre todo en el consenso de los hombres. Pues, aunque el mal y la falsedad por su naturaleza son en cierto modo infinitos, la concordia universal no puede sino tender a bien y a la verdad. Y plugo a muchos llamar a este consenso Derecho secundario de la naturaleza, o primer derecho de los pueblos. Su ley no es otra, dice Cicerón, que «la recta razón que viene de Dios»; éste dice también en otro lugar: «el consentimiento en todos los pueblos se debe reputar ley natural.» Vio lo mismo Heráclito, al poner dos logoi... el sentido común y el sentido individual, y quiso que aquél fuera criterio de verdad, a la manera de juez... o sea,

resumen, el sentido de perfeccionamiento es restablecimiento de la copula de lo eterno, así que no es, desde luego, el planteamiento por trascenderlo como vaticina posible el proyecto humanista secular moderno.

Al fin y al cabo, esta última versión supone que el poder de Dios no es completo para los designios humanos, aunque que se lo llene a partir de la actividad inteligente del hombre. Para así decirlo, el poder divino nos es fuerza, sino debilidad, lo que es una interpretación sesgada de ese proyecto secular moderno. Sucede que, el propio Grocio, originalmente, contradice esta exegesis y, al mismo tiempo, excluye el entendimiento de que su concierto por el dicho Derecho Natural es exclusivamente racionalista.<sup>1647</sup> Véase: “Así como ni siquiera Dios puede hacer que dos por dos no sean cuatro, tampoco puede hacer que lo que es intrínsecamente malo no lo sea. De luego que no haya nada arbitrario en el Derecho Natural, como no lo hay en la aritmética. Los dictados de la recta razón son los que la naturaleza humana y de las cosas ordenan que sean.”<sup>1648</sup>

Aún así, no satisfecho, él hace distinción entre «Derecho Natural o humano» y «derecho de la voluntad de Dios», lo que corrobora el argumento por la fundación y

---

pues es de fiar lo que comúnmente así se ve. Después añada... todas las leyes humanas se alimentan de una divina.” GROCIO, Hugo: Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz. Trad. Primitivo Mariño Gomez. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987. [Libro I, Capítulo I, «Exordio. Argumento, Distribución de la obra»], p. 8

<sup>1647</sup> La lectura según la «filosofía del hombre paradoja» es contra la corriente interpretación de los manuales históricos que enseñan, por ejemplo, que “todo el problema del derecho natural se hace gravitar sobre la naturaleza racional. Es cierto que Grocio cuenta con Dios, al que remite los mandatos y prohibiciones del derecho natural, pero la función divina queda reducida a ordenar o prohibir lo que ha por sí mismo, e *independientemente de Dios*, es bueno o malo según esté de acuerdo o contradiga, respectivamente, la naturaleza racional. Tal independencia queda bien patente, si no lo estuviera ya en la definición que hemos transcrito, e un pasaje — que se ha hecho famoso — de los prolegómenos al *De iure belli ac pacis*, en el que afirma que lo establecido por el derecho natural seguiría teniendo valor, «aunque supusiéramos, lo que no puede concebirse sin grave pecado, que Dios no existe o que no se ocupa de los asuntos humanos» FERNANDEZ-GALIANO, Antonio: Derecho natural: introducción filosófica al derecho. 5 ed. Madrid: Editorial Ceura, 1987. p. 200

<sup>1648</sup> “El hombre no sólo tiene la fuerza asociativa que no tienen los demás seres animados, como hemos dicho ya, sino que tiene además un juicio para estimar lo que agrada y lo que perjudica, y no sólo de lo presente, sino también de lo que ha de venir, y tiene juicio también para estimar lo que a esto conduce. Según el modo de ser del entendimiento humano también tiene un juicio adecuado sobre lo mismo, no se corrompe por miedo o por el halago del placer actual, ni se deja arrebatar por un ímpetu temerario, y conoce lo que le conviene a la naturaleza humana. Lo que repugna a este juicio, se entiende ser también contra Derecho Natural o humano. (...) Luego a Dios Creador, a quien nosotros le debemos todo, nosotros mismos todas nuestras cosas, tenemos que obedecerle sin reserva alguna, sobre todo cuando se ha manifestado ante nosotros tan sumamente bueno y todopoderoso... Hay otro origen del Derecho, además de aquel origen natural, a saber, la libre voluntad de Dios, a la que debemos someternos según nos dicta de modo irrefragable nuestro entendimiento. Pero también aquel Derecho del que hemos tratado, o sea, el Derecho Natural, ya sea social, ya aquel que se dice más amplio, aunque haya surgido de principios internos del hombre, puede con toda razón ser referido a Dios, toda vez que el mismo Dios ha querido que tales principios existiesen en nosotros.” [letra negrita añadida] GROCIO, Hugo: Del derecho de la guerra y de la paz. v. 2. Trad. Jaime Torrubiano Ripoli. Madrid: Reus, 1925. p. 200

fundamento de lo jurídico a través de los designios y destinos de la razón doble. Tanto que en ningún momento se los disocia. Todo lo contrario, se los tiene en grados de justificación.<sup>1649</sup>

En resumen, el argumento es que el *more geométrico* de Grocio sella la posibilidad del saber jurídico como iusfilosofía, en términos de estatuto y quehacer científico, sin duda. Evidente es que si el Derecho Natural es aritméticamente susceptible de conocimiento, descripción, elucidación y justificación es porque es cosa esencia del hombre, así que es de pulcra evidencia: los designios y destinos de la razón doble, los cuales son los «prolegómenos», «nuevas reglas y trece leyes» de lo jurídico.

Por mejor decir, la existencia del hombre no se despliega de la esencia de su creación, pues que la mantiene en constante e inseparable comunión. Los límites y posibilidades para el criterio de conexión entre filosofía y derecho, ambos bajo la simplificación Derecho Natural y Derecho positivo, pueden ser conocidos por la razón doble, así que el hombre paradoja puede especular sobre sí y su condición mundo (Orden) y vida (ordenamiento), consonante su albedrío y arbitrio.

Por consecuencia, lo político es palmario a través de lo jurídico. No hay un alejamiento del universo copula mundi ante el universo imago Dei. Todo lo contrario: la transición del Hijo hacia el Padre supone el intento de incorporación del último a lo primero, así que la resolución se evidencia a través de la “nueva ontología del hombre”: el traspaso definitivo, como ya aclarado al inicio y, luego, es recuperado como tema del próximo apartado.

En la oportunidad, las «nuevas reglas y trece leyes» de lo jurídico son la geometría de mundo y lógica de la vida que cabe al hombre desarrollar a través de la regla y medida del derecho. “La primera regla suprema, sobre la cual no hay otra, es: Lo que Dios declaró querer es Derecho. Esta sentencia indica la misma causa del Derecho, y con razón se sitúa como primer principio. Parece que el Derecho ha sido dictado por Júpiter; de ahí que jurar y juramento sean jurar por Júpiter (Jovisiurando), o lo que decían los antiguos, que lo que nosotros llamamos derecho (*iura*) son *iusa*, o sea, mandatos (*iussa*). El mandar se refiere a una potestad. La primera potestad en todo es la de Dios, como artífice de la obra y como el más digno al menos digno. Ausonio dice: «El derecho es el conocimiento cierto de

---

<sup>1649</sup> GROCIO, Hugo: Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz. v. 2. Trad. Primitivo Mariño Gomez. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987. [Libro I, Capítulo II, «Prolegómenos, nueve reglas y trece leyes», «9-12», p. V;], p. 36 [letra negrita añadida]

Dios». Esto lo que sintió Orfeo y los antiguos poetas que le siguieron, cuando decían que los que se sentaban al lado de Júpiter era Temis y *Dike*. Y de ello concluía Anaxarco con razón: «No tanto quería Dios algo porque era justo, como era justo porque Dios lo quería.» Y Plutarco decía con mayor agudeza: «No es que aquellas diosas asistiesen a Júpiter, sino que el mismo Júpiter era inteligencia y Justicia. Esta es la más antigua y la más perfecta de todas las leyes.» Así fue también el parecer de Crisipo: «La fuerza de la ley perpetua y eterna, que es como directiva de la vida y maestra de oficios, es Júpiter.» La voluntad de Dios aparece no sólo en oráculos y signos extraordinarios, sino sobre todo en la intención del Creador. De ahí que existe un *Derecho de la naturaleza*. Con toda razón, pues, quiere Cicerón que el conocimiento de lo celeste conduzca también a la Justicia: «Cuando tienes conocimiento de cuál es el numen del supremo rector y señor, cuál su consejo y voluntad; cuyo conocimiento adecuado de la naturaleza de los filósofos llaman verdadera y suprema ley...» Y el mismo sentido tiene el «dijo una vez el autor a los que nacen cuanto es licito saber» (...).<sup>1650</sup>

Desde este pasaje, es nítido que si la naturaleza humana se resuelta a través del cumplimiento del designio de la esencia divina presente en cada hombre y, si la condición de esta realización es lo que resulta de esta tal esencia, que es la sociabilidad, “la segunda regla deriva de la primera: lo que manifiesta el consentimiento de voluntades unidas de todos los hombres es Derecho. Sobre todo, si consiente en que todo bienestar ajeno debe ser procurado por nosotros, porque ello es como propiedad esencial del hombre.”<sup>1651</sup>

En serio, se conlleva concluir, — lo que no es una contradicción —, que si “el Derecho Natural existiera aún que Dios no existiera.”<sup>1652</sup> Pues que la regla de la naturaleza como ley natural, el dicho «Derecho de la naturaleza», como se lo ruega

---

<sup>1650</sup> GROCIO, Hugo: Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz. v. 2. Trad. Primitivo Mariño Gomez. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987. [Libro I, Capítulo I, «Exordio. Argumento, Distribución de la obra»], p. 8

<sup>1651</sup> GROCIO, Hugo: Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz. v. 2. Trad. Primitivo Mariño Gomez. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987. [Libro I, Capítulo II, «Prolegómenos, nueve reglas y trece leyes»], p. XVIII-XIX

<sup>1652</sup> A propósito, Tomás Antonio Gonzaga, en su “Tratado de direito natural” busca refutar ese posicionamiento de GROCIO, de que existiera un derecho natural, aunque Dios no existiera. Su argumento es que eso solicitaría la existencia de un otro ente formulador de derecho, distinto de Dios, lo cual, a su vez, juzga imposible conformarse. Así que podría argumentarse que se trata de un reacción contraria de Gonzaga respecto a la posibilidad de fundamentar el derecho natural a lo borde de los valores teológicos, lo que ingresándose en el debate propio de su época, leído por la historiografía posterior, es que él no podría concebir la existencia de un derecho natural “secularizado”. Véase: GONZAGA, Tomás Antonio: Tratado de Direito Natural. Rio de Janeiro: MEC / INL, 1957. p. 127-128.

Samuel Pufendorf,<sup>1653</sup> igualmente, es “un vínculo de parentesco entre los hombres”, o sea, su sentido de lo eterno.<sup>1654</sup> ■

---

<sup>1653</sup> “Samuel Pufendorf (1632-1694), que ocupa un puesto destacado en el campo de la historiografía y que ofrece el interés de haber sido el titular de la primera cátedra de Derecho Natural y de Gentes existente en Europa, a partir del año 1661, en la Universidad de Heidelberg está colocado en una posición decisiva con respecto a la trayectoria de la teoría del derecho natural. Después de Grocio, el programa propuesto por éste, y ejecutado por él con la pobreza y deficiencias que hemos visto, era un reto para la vieja doctrina iusnaturalista, cuya eficiencia se reclamaba con urgencia en el campo de la práctica.” RODRÍGUEZ PANIAGUA, José María: Historia del pensamiento jurídico. 5 ed. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1984. p. 145

<sup>1654</sup> PUFENDORF, Samuel: De los deberes del hombre y del ciudadano según la ley natural, en dos libros. De officio hominis et civis, juxta legem naturalem libri duo. Trad. María Asunción Sánchez Manzano y Salvador Rus Rufino. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002. p. 109

## e. Samuel Pufendorf

A continuación del tema, ahora se trata de Samuel Pufendorf. Él define ley natural como una obligación del hombre a favor de que cumpla los designios y destinos de su naturaleza, según los dones de la esencia divina, pero no en vista de sí propio, sino que en vista de los demás, en función de la sociedad. Así es porque la máxima del mundo humano es el principio de sociabilidad. Y, es a causa de esta particularidad que el hombre posee las determinaciones divinas desde la razón. Desde la razón, se le cabe elaborar el universo terreno como un ser moral. Es decir, hace falta que se encargue de efectuar su llamada social a través del establecimiento de un plan de vida según elementos creados, confeccionados e imaginados conforme su deliberación anímica en concordia con la vicisitud de sus intereses y deseos.<sup>1655</sup>

Desde el punto de vista iusfilosóficos, entonces, si hay una variabilidad respecto al derecho civil puesto por los hombres, es cierto que su trasfondo siempre trae el soplo inmutable de las leyes naturales inscritas por Dios en el alma humana. Circunstancia que, a su vez, hace la dinámica a través del cual el atributo de

---

<sup>1655</sup> “La obra de Pufendorf es un momento importante en la historia del iusnaturalismo moderno y en la historia de las doctrinas de la razón de Estado. Su importancia se debe a que ambas corrientes, dominantes en el pensamiento del derecho y de la política desde finales del siglo XVI, se hallan textualmente en su obra. En verdad, no debería concluirse apresuradamente que antes de Pufendorf no haya habido ninguna relación entre los conceptos vehiculados por el iusnaturalismo y los conceptos elaborados en las doctrinas del gobierno y de la razón de Estado. En efecto, podría mostrarse que la concepción institucional de la soberanía del Estado, que halla su fundamento teórico mayor en el marco del iusnaturalismo, nunca ignora las exigencias vinculadas con el arte de gobernar, es decir, la tecnología de la prudencia, la instrumentalización de la disciplina, la búsqueda del interés común y la exigencia de la salvación del pueblo. De manera inversa, también podría mostrarse que, de Estado pretendían encontrar un sustituto del concepto de guerra justa, postulando el principio de conformidad de una guerra católica con la ley divina. **Pero estas relaciones de cruce o de sustitución entre los conceptos iusnaturalistas y el arte de gobernar de la razón de Estado tan sólo son, en realidad, expresión de un encuentro fallido, e incluso inevitablemente fallido.** Ello se muestra de modo enteramente claro cuando se consideran las obras de Grocio y de Hobbes, por un lado, y los escritos italianos y franceses sobre la razón de Estado hasta finales de la primera mitad del siglo XVII, por otro. Digo «inevitablemente fallido» porque la sistematización del derecho subjetivo, su arraigo en el individuo, a fundación institucional del Estado y la concepción jurídica que resulta de ella se mantienen en un nivel de exigencia teórica enteramente distinto del saber práctico de la razón de Estado, que concierne, desde Botero, a la conservación del dominio político y a los medios para lograrlo, y que exige el empleo de una tecnología gubernamental aplicada a la producción, a los intercambios comerciales, a la distribución de las clases sociales, a la psicología y a la economía de guerra. (...) **Pero el hecho de que Pufendorf haya tratado el tema de la razón de Estado y el derecho natural no basta para darle consistencia a la idea de que en su obra se produce un encuentro entre los conceptos de estas dos corrientes... la guerra es el punto en que se localiza la profunda divergencia entre las corrientes que se examinan... Pufendorf invierte la jurídicación grociana de la guerra para integrar argumentos o exigencias que fueron planteados en el contexto de las doctrinas de la razón de Estado.** [letra negrita añadida] ZARKA, Yves-Charles: Filosofía y política en la época moderna. Trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008. p. 163-164

sociabilidad conduce y ordena el hombre al cumplimiento de los designios y destinos de su clase, a través de la razón doble: el “deber del hombre hacia Dios, en cuanto se puede investigar según la razón natural, se resuelve en dos obligaciones: que pensemos correctamente acerca de Dios, y que conformemos nuestras acciones de acuerdo con su voluntad... Entre los que se refieren a lo que todo hombre debe pensar de Dios, lo primero de todo es que esté ciertamente convencido de que Dios existe, esto es, que es real que existe un ser supremo y primero (...) Lo segundo es que Dios es el creador de este universo. Puesto que, según la razón, está claro que todo eso no existe por sí mismo, es necesario que tenga una causa suprema. Esta causa es la que llamamos Dios. (...) Lo tercero es que Dios ejerce una dirección sobre el mundo en general y sobre el género humano. Eso resulta claramente del orden admirable y constante, que se observa en este universo. (...) Lo cuarto es que en Dios no cabe ningún atributo que implique una imperfección. Pues como ÉL es la causa y el origen de todas las cosas, sería absurdo que una criatura de ÉL pudiera imaginarse una perfección de la que Dios careciera.”<sup>1656</sup>

Samuel Pufendorf, aparte de Hugo Grocio, se emancipa del principio escolástico respecto el hecho de que las acciones desde el contexto de filosofía y derecho son buenas o malas por un designio sostenido desde el interior de ellas mismas, en síntesis, por su propia naturaleza, aunque sostenga que, de todas formas, la ley y el Derecho Natural descansan su primera y última fuente en los preceptos de Dios — “Dios es el autor de la ley natural se demuestra por la razón natural, si nos ceñimos estrictamente a la condición presente de los mortales, sin contestar a la pregunta sobre si su condición primigenia fue distinta, y de dónde ha procedido este cambio. Puesto que la naturaleza del hombre se ha constituido de tal manera que el género humano no puede sobrevivir sin una vida sociable, y el espíritu del hombre ser revela capaz de dotarse de los conceptos proporcionados a este fin; y realmente está claro que no sólo el género humano, como otras criaturas, deben su origen a Dios, sino que él acepta que ha sido ya establecido con el control de su providencia; de ahí se deduce que Dios quiere que el hombre emplee esas capacidades que es consciente de poseer como peculiares, a diferencia de las bestias, para la supervivencia de su naturaleza, de manera que la vida humana se

---

<sup>1656</sup> PUFENDORF, Samuel: De los deberes del hombre y del ciudadano según la ley natural, en dos libros. De officio hominis et civis, juxta legem naturalem libri duo. Trad. María Asunción Sánchez Manzano y Salvador Rus Rufino. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002. p. 38-40

distinga de la vida animal carente de leyes. Puesto que esto no se puede conseguir de otro modo sino con el respeto la ley natural, se entiende que también el hombre está obligado por Dios a respetarla, en calidad de medio no inventado al arbitrio de los hombres, y mutable según su capricho, sino establecido expresamente por el mismo Dios para procurar este fin. Pues quien obliga al fin considera también que le ha obligado a aplicar los medios necesarios para el fin. Pero también que la vida social ha sido ordenada por Dios a los hombres con su autoridad es un indicio de que en ningún otro animal se encuentra un sentido religioso o un temor de la divinidad que parece que no se puede entender en un animal carente de leyes.”<sup>1657</sup>

En pocas palabras, si el Derecho Natural es conocido según la recta razón, — a pesar de que su concreción es consonante el expediente de la voluntad humana —, es porque es está orientado por Dios y sus consecuencias. O sea, su fundación y su fundamentación es, luego, lo eterno, es decir, el juego entre: la fundación en la naturaleza del hombre donada por Dios (*imago Dei*) y, luego, la fundamentación en la libertad del hombre que, bajo esta naturaleza donada, supone deductivamente ¡qué es derecho! (*copula mundi*). Por consecuencia, si el derecho se baja tanto en la naturaleza como en la voluntad, de cuya sociabilidad se extrae la grande enseñanza, el novedoso de Hugo Grocio, en especial sobre el tema del derecho internacional de los Derechos Humanos, como ya se ha dado relieve, es que “su contribución al problema del derecho de guerra consiste... en llevar a cabo el tránsito de una problemática teológica de la guerra justa a una jurisdificación de la guerra. Esta operación se realiza en dos fases: a. — los principios que deben revelarnos las condiciones de una guerra justa son esencialmente los del Derecho Natural, y no los principios de la teología natural o revelada: b. — hay aplicación de un modelo enteramente jurídico a la determinación de las causas de la guerra, en la medida en que se ponen en paralelo las causas de la guerra y las fuentes del proceso... Grocio deduce que la guerra legítima es el sustituto exacto de la Justicia donde ésta no puede ejercerse. Su meta es la prosecución del mismo objetivo que persigue la Justicia, a saber, el restablecimiento de un estado en el que la injusticia ha quedado superada.”<sup>1658</sup>

---

<sup>1657</sup> PUFENDORF, Samuel: De los deberes del hombre y del ciudadano según la ley natural, en dos libros. De officio hominis et civis, juxta legem naturalem libri duo. Trad. María Asunción Sánchez Manzano y Salvador Rus Rufino. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002. p. 36

<sup>1658</sup> ZARKA, Yves-Charles: Filosofía y política en la época moderna. Trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008. p. 165



Dicho sea que la pirámide iusfilosófica o el more geométrico grociano, o aún, los grados o clases de derecho grociano se entablan según las siguientes conformaciones: «Derecho voluntario divino»<sup>1659</sup>, «Derecho Natural»<sup>1660</sup>, «Derecho voluntario humano», Derecho humano y el Derecho de las gentes. Respecto a los troncos comunes, se predicán de la división aristotélica, “Derecho Natural y Derecho voluntario”, ambos oriundos del «Derecho de la Naturaleza».

Vale decir que tanto el «derecho voluntario divino» como el «derecho voluntario humano» tienen como fundamento la voluntad o libertad del hombre sobre el concierto de su condición de pensamiento y acción. El criterio de distinción entre ambos no se da a causa del aspecto de fundación, pues que se así fuese, todo el derecho sería divino, en mayor o menor grado, suponiéndose la teoría de Hugo Grocio. El eje de distinción está en el peso de la sanción en torno a este. Del contrario, una supuesta contraposición significa actuar en contra todo el género humano y su disposición dicha innata respecto a evolucionar a sí mismo y, al mismo tiempo, progresar por pares: “las acciones de tal dictado de la razón son, en sí mismas, obligatorias o ilícitas, y por lo mismo o necesariamente mandadas o prohibidas por Dios. En este sentido se diferencia este Derecho divino voluntario, que no ordena o prohíbe lo que en sí mismo o por su propia naturaleza es obligatorio o ilícito, sino que al prohibir lo hace ilícito y al mandar lo hace

---

<sup>1659</sup> **Derecho voluntario divino** es “lo que tiene su origen en la voluntad divina. Se distingue del Derecho natural que también afirmamos se puede llamar divino. En este Derecho puede tener lugar lo que de modo ambiguo decía Anaxarco en el *Alejandro* de Plutarco: *No es que Dios lo quiere porque es justo, sino que es justo, o sea, obligatorio, porque Dios lo quiso*. 2. Pero este Derecho se ha dado o a todo el género humano o a único pueblo. Al género humano vemos que Dios se lo ha dado en tres ocasiones: Se lo dio inmediatamente después de la creación del hombre, de nuevo otra vez, en la restauración de la humanidad después del diluvio, y, finalmente, en la sublime recuperación por Cristo.” [letra negrita añadida] GROCIO, Hugo: Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz. Trad. Primitivo Mariño Gomez. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987. Libro I, Capítulo I, XV, p. 11-12

<sup>1660</sup> **Derecho natural** “es el dictado de la recta razón. Este nos enseña que una acción es en sí moralmente torpe o moralmente necesaria, según su conformidad o disconformidad con la misma naturaleza racional y social y, por consiguiente, que tal acción está prohibida o mandada por Dios, autor de la naturaleza. 2. Las acciones de tal dictado de la razón son, en sí mismas, obligatorias o ilícitas, y por lo mismo o necesariamente mandadas o prohibidas por Dios. En este sentido se diferencia este Derecho no sólo del Derecho humano, sino también del Derecho divino voluntario, que no ordena o prohíbe lo que en sí mismo o por su propia naturaleza es obligatorio o ilícito, sino que al prohibir lo hace ilícito y al mandar lo hace obligatorio... el Derecho natural no se predica tan sólo de lo que es independiente de la voluntad humana, sino también de otras cosas que son consecuencia de la acción de la voluntad humana... el Derecho natural tan inmutable que ni siquiera Dios lo puede cambiar. Pues, a pesar de que es infinito su poder, se puede decir que existen cosas a las que su poder no llega... Hay también ciertas cosas de Derecho natural, no pura y simplemente, sino por razón de ciertas circunstancias. Así, el uso común de las cosas es natural en el tiempo en que no había sido todavía introducida la propiedad, lo mismo que el perseguir el derecho propio antes de que se dieran las leyes.” GROCIO, Hugo: Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz. v. 2. Trad. Primitivo Mariño Gomez. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987. [Libro I, Capítulo I, X], p. 57-59

obligatorio.”<sup>1661</sup> El hombre no puede arruinar su propia fundación tampoco su fundamento, es decir, respectivamente, Dios y razón doble.

Por último, al derecho de las gentes hace parte del derecho humano, que a su vez, también involucra el derecho civil: “el Derecho humano, pues es de mucho conocido. Es, pues, éste, o Derecho Civil, Derecho humano en acepción más amplia que el civil, o Derecho en acepción más restringida. Civil es el que procede de la potestad civil. La potestad civil es aquella que gobierna el Estado. Y el Estado es asociación perfecta de hombres libres, unidos con el fin de gozar del Derecho y por su razón de una utilidad común. El Derecho civil en su sentido más estricto, que no procede de la misma potestad civil, aunque a ella sometido, es vario, y contiene preceptos de potestad paterna, de potestad señorial y otros semejantes si es que existen. El derecho civil en acepción más amplia es el derecho de gentes, o sea, aquel que ha sido aceptado en su fuerza de obligar por la voluntad de todos o de muchos pueblos. De muchos, he añadido, porque apenas se encuentra un Derecho, fuera del Derecho Natural, que suele también llamarse de gentes, común a todos los pueblos. Pues con frecuencia en una parte del orbe existe un Derecho de gentes que no existe en otra parte, como diremos cuando hablemos de los prisioneros de guerra y del postillimino. Y se prueba el Derecho de gentes de la misma manera que el Derecho civil no escrito, por el uso continuo y por el testimonio de los sabios. Pues es este Derecho, como bien advierte Dion Crisóstomo, hallazgo del tiempo y del uso.”<sup>1662</sup>

Por otro lado, sobre la pirámide de Samuel Pufendorf, como Hugo Grocio, —aunque de forma más metódica —, él obra que el Derecho Natural es también de pulcra evidencia, así que es innato en el hombre y se lo puede dibujar conforme un axioma matemático, que, luego, es pasible de encasillarse en un proceso metodológico deductivo, a través del influjo de la tradición que lo informa y de la experiencia y sus requisitos que lo forma y conforma. El intento de traerlo conocible por la razón trae, por supuesto, la fuerza de intentarlo fundamentarlo no sólo abstractamente, sino a partir de principios, elementos y causas concretos y fijos que pudieran facilitar el acceso de cualquiera, a pesar del texto o contexto en que se lo reanime.

---

<sup>1661</sup> GROCIO, Hugo: Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz. v. 2. Trad. Primitivo Mariño Gomez. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987. [Libro I, Capítulo I, X, 2], p. 57

<sup>1662</sup> GROCIO, Hugo: Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz. v. 2. Trad. Primitivo Mariño Gomez. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987. [Libro I, Capítulo I, XIII-XIV], p. 62

Por cierto la comprensión de este filósofo, respecto a la fundación y a la fundamentación de la relación filosofía y derecho está en torno al principio elemental de la ley de Dios, que natural y, luego inmutable, a todos los hombres da paso para la organización de leyes civiles, desde esta naturaleza rogada.

No obstante, a la distinción de Hugo Grocio, Samuel Pufendorf toma en serio que el Derecho Natural brota de la necesidad del convivio de un hombre con su prójimo, no necesariamente de la naturaleza social o de la sociabilidad. Su plan de reflexión iusfilosófica no está en la necesidad de la geometría del mundo y, desde ahí, su ordenamiento de vida por la regla del Derecho. Samuel Pufendorf ya parte del problema de la regla del Derecho, del ordenamiento y sus justificantes en torno al problema de fundamentación del derecho: él baja un plan existencial para entender el sentido del hombre ante lo jurídico: la justificación de una dimensión moral en constante elaboración por el hombre. En cuanto que Hugo Grocio se concentra en la concertación de las disposiciones de hombre por la manutención mínima de la dimensión moral, es decir, anterior a su existente. En suma, Samuel Pufendorf trata de lo moral desde lo natural. Hugo Grocio de lo sobrenatural y lo sobrehumano hacia lo moral y lo natural.

Además, por esta razón es que la acción humana se queda justificada en torno a la voluntad de Dios, a la medida en que se manifiesta a través de los fines que inscriben el concierto del mundo terrenal, donde el hombre, por esencia, está volcado a cumplir, a lo mejor, los enmarcados designios y destinos divinos. “La división de los deberes que corresponden al hombre según la ley natural parece que se establece muy acertadamente según los objetos respecto de los cuales se han de cumplir. Desde este punto de vista se separan en tres partes principales, de las cuales la primera trata cómo uno tiene que comportarse con Dios según el parecer de la razón sólo; la segunda cómo se debe comportar consigo mismo; la tercera cómo se debe comportar con los demás hombres. Sin embargo, aunque en primer lugar y directamente esos preceptos de la ley natural, que se refieren a los demás hombres, derivan de la sociabilidad, que hemos establecido como fundamento, también indirectamente los deberes del hombre hacia Dios como creador que pueden deducir de ahí en cuanto que se añade una confirmación última por parte de la religión y el temor de la divinidad para los deberes hacia los

demás hombres. De este modo el hombre tampoco sería sociable si no estuviera informado por la religión.”<sup>1663</sup>

Aquí está la justificación de la distinción entre Hugo Grocio y Samuel Pufendorf, ésta es demasiado sutil: si para Hugo Grocio el concepto de naturaleza humana se preforma desde el juego de la esencia del hombre donada por Dios desde la práctica, donde la historia tiene papel fundamental, así que la sociabilidad del hombre no es algo artificial o secundario, sino que la expresión innata de esta naturaleza.<sup>1664</sup> Por otro lado, para Samuel Pufendorf la naturaleza humana se anima desde Dios, así que la cuestión de la «sociabilidad» no es uno de los preceptos del Derecho Natural, como definición y concepto, sino un apoyo de contexto o un accidente de texto para explicárselo.

De todas formas, al parecer de uno y de otro el hombre natural está para la exigencia de la construcción de una comunidad que, además de gravitar en torno a esta especial constitución, — el hombre es un animal social —, hace falta que el ser racional lo sea pacífico en torno a la constitución y disposición de sus atributos respecto a los fines que, entonces, con-naturales. Con todo, el hombre idílico bajo una naturaleza paradisiaca es el eje de la reflexión iusfilosófica, a pesar de la «artificialidad» filosófica y científica que se plantea en este sentido. Desde ahí el sentido de racionalidad es la naturaleza humana conforme las leyes de lo divino (lo sobrenatural y lo sobrehumano)<sup>1665</sup>, rumbo al destino y designio que su propia

---

<sup>1663</sup> PUFENDORF, Samuel: De los deberes del hombre y del ciudadano según la ley natural, en dos libros. De officio hominis et civis, juxta legem naturalem libri duo. Trad. María Asunción Sánchez Manzano y Salvador Rus Rufino. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002. p. 37-38

<sup>1664</sup> “... Y la sola razón en la religión no puede avanzar más de lo que sirve para promover la tranquilidad y la sociabilidad de esta vida. Pues como la religión procura la salvación de las almas, proviene de la peculiar revelación divina. Sin embargo, los deberes del hombre hacia sí mismo derivan conjuntamente de la religión y de la sociabilidad. Pues por eso el hombre no puede disponer de sí mismo a su antojo, en parte como quien es el adorador idóneo de la divinidad, en parte para poder ser un miembro beneficioso y útil de la sociedad humana.” PUFENDORF, Samuel: De los deberes del hombre y del ciudadano según la ley natural, en dos libros. De officio hominis et civis, juxta legem naturalem libri duo. Trad. María Asunción Sánchez Manzano y Salvador Rus Rufino. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002. p. 38

<sup>1665</sup> “Lo que se dice vulgarmente, que esta ley es conocida por naturaleza, no parece que deba entenderse como si en el espíritu de los hombres desde que nacen haya proposiciones reales y claras acerca de lo que hay que hacer y de lo que hay que huir. Pero en parte que pueda ser examinado con la luz de la razón, en parte que al menos los principios comunes y más importantes de la ley natural son tan claros y nítidos que reciben una inmediata aceptación y tanto se marcan en los espíritus que nunca se pueden borrar de ahí, por mucho que un hombre impío se esfuerce por hacer desaparecer ese sentido para adormecer los remordimientos de conciencia. **Por este motivo se dice también en las Sagradas Escrituras que están escritos en los corazones de los hombres. Por eso también desde niños estamos informados por el sentido de ellos según la disciplina de la vida ciudadana y en verdad no podemos recordar el momento en que los aprendimos, no reflexionamos sobre ese conocimiento de otra manera que si ya hubiese estado en nosotros en nuestro nacimiento. Lo mismo que le ocurre a cualquiera con la lengua que tiene como vernácula.**” [letra negrita añadida] PUFENDORF, Samuel: De los deberes del hombre y del ciudadano según la ley natural, en dos libros.

condición divina se le aporta desarrollar (lo natural y lo moral), todo conforme el fundamento de la voluntad de Dios.<sup>1666</sup>

Por ende, esta es la razón según la cual la concepción de bueno o malo no descende del apetito humano en relación a ley natural, al menos no directamente, sino que se origina del patrón de ser conveniente o no para la sociedad, de forma a mantenerla en auto-conservación. Hay la obligación natural de sociabilidad materializada en un plan de principios. El primer plan es el orden absoluto, donde todos los hombres, porque son integrantes del género humano, están obligados por naturaleza a realizarlos ya que originarios de los cánones de Dios, en ellos, es decir, ser “naturalmente” social. Y, el segundo plan es el orden hipotético, donde todos los hombres, por consiguiente, deben instituir las cosas humanas según su voluntad en obediencia a los gobiernos de cada nación, o sea, las leyes de la sociedad.<sup>1667</sup> Desde ahí, el derecho de presa o derecho de guerra no es natural al hombre, como se lo reverbera Hugo Grocio. Todo lo contrario. “la paz misma sea un estado característico del hombre en el que se distingue de los animales”<sup>1668</sup> y, entonces, si hay la guerra es a causa de conductas ajenas, por la “maldad de otros no podemos defender nuestro bienes o hacer uno de nuestro derecho sin recurrir a la violencia.”<sup>1669</sup> ■

---

De officio hominis et civis, juxta legem naturalem libri duo. Trad. María Asunción Sánchez Manzano y Salvador Rus Rufino. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002. p. 37

<sup>1666</sup> “la ley natural fundamental es ésta: que cada hombre debe cultivar y mantener en la medida en que pueda la sociabilidad. En consecuencia, sea cual sea el fin, sean cuales sean los medios sin los que no se puede obtener el fin, todo lo que contribuye a esta sociabilidad necesariamente y en general son preceptivos por Derecho Natural, y lo que la estorba o quiebra se entiende como prohibido. Sin embargo, los restantes preceptos son sólo observaciones subordinadas a esta ley general, cuya evidencia desvela aquella luz natural existente en los hombres. Además para que esos preceptos, aunque se consideren de clara utilidad, tengan fuerza de ley, es necesario el presupuesto de que Dios existe y con su providencia gobierna todo, y que ha inspirado al género de los mortales el mandato de que observen esos dictados de la razón como leyes promulgadas por el mismo valor de esa luz que tienen desde su nacimiento.” PUFENDORF, Samuel: De los deberes del hombre y del ciudadano según la ley natural, en dos libros. De officio hominis et civis, juxta legem naturalem libri duo. Trad. María Asunción Sánchez Manzano y Salvador Rus Rufino. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002. p. 36

<sup>1667</sup> PUFENDORF, Samuel: Le droit de la nature et des gens. v. 1. Trad. Jean Barbeyrac. Caen: Centre de philosophie politique et juridique, 1989. p. 191

<sup>1668</sup> PUFENDORF, Samuel: De los deberes del hombre y del ciudadano según la ley natural, en dos libros. De officio hominis et civis, juxta legem naturalem libri duo. Trad. María Asunción Sánchez Manzano y Salvador Rus Rufino. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002. p. 154

<sup>1669</sup> PUFENDORF, Samuel: De los deberes del hombre y del ciudadano según la ley natural, en dos libros. De officio hominis et civis, juxta legem naturalem libri duo. Trad. María Asunción Sánchez Manzano y Salvador Rus Rufino. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002. p. 154

## f. Christian Thomasius

Ahora sobre Christian Thomasio.<sup>1670</sup> Como los filósofos anteriores comentados, el eje de la relación filosofía y derecho tomasino se aporta también desde la naturaleza humana.<sup>1671</sup> No obstante, si la naturaleza humana resulta de cualquier concierto entre lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo natural y lo moral, en vista de tornarse objeto de aplicación científica y, luego, estatuto iusfilosófico, aquí la naturaleza humana se torna un problema filosófico a partir del instante que se torna elemento de significación moral — como precepto del sentido de la relación entre ley natural y ley positiva.<sup>1672</sup>

En efecto, la razón no hace más nada que permitir el conocimiento de las leyes de Dios, tanto que la libertad del hombre luego está condicionada con la conducta personal donada por los mandamientos divinos y, entonces, la sociedad perfecta es lo que, oblicuamente, prueba la existencia de Dios. El Derecho Natural es, luego, un acoplo de felicidad humana y dignidad humana. La comprensión de felicidad humana está en la dignidad del hombre, así que la unidad de ambas sólo se configura a través de una republica en que los bienes son comunes, que, a su vez, está fundada en el derecho fundamental innato, a través del cual la humanidad del

---

<sup>1670</sup> “Christian Thomas o Thomasius — forma latinizada — (1655-1728) está considerado como el primer representante de la Ilustración alemana o «Aufklärung» y uno de los primeros iluministas europeos. Hombre de gran actividad, inició la sustitución del latín, como lengua de los cursos universitarios, por la lengua vernácula, si bien sus obras fueron escritas en la lengua culta de entonces. Fue un hombre de ideas avanzadas, un «progresista» para su época.” HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. 2 ed. Pamplona: Universidad de Navarra, 1991. p. 284

<sup>1671</sup> “Sus lecciones estaban penetradas por el amor al Derecho natural, al Derecho inalienable. La fe en la dignidad humana manifiesta en este Derecho es lo que había llevado a Thomasio a los estudios jurídicos. Sus lecciones de Derecho natural llamaron la atención, aunque no siempre en un sentido agradable... Thomasio fue el primero que habló alemán en un aula alemana. En 1687 anunció en el tablón de anuncios de la Universidad, hasta entonces no profanado por algo semejante, un curso en el idioma vulgar. Su objeto era la obra del célebre español Gracián (Oráculo manual y arte de prudencia, que Thomasio tradujo animosamente como Reglas fundamentales para vivir racional, prudente y honestamente.” BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 285-286

<sup>1672</sup> Christian Thomasio “contra la explicación mecánica de la naturaleza, contra la atomística y la teoría corpuscular. De la misma manera que el cómplice del crimen judicial de su época, se vuelve en otros pasajes contra Spinoza, porque este ha convertido en Dios a las criaturas. En su lugar, Thomasio afirma un primado del espíritu también en la naturaleza, y con ello un idealismo objetivo que no se halla muy concorde con la defensa que hace de Epicuro... este espíritu es la esencia activa de la materia, de la misma manera que esta es la esencia pasiva, es el agente del desmembramiento, de la tensión, del movimiento, de la atracción de los cuerpos, y sobre todo, solo por la materia en la que alcanza realidad visible.” BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 297

hombre se mueve íntegra, si no fuera la perturbación dada por los medios de producción a través de la propiedad.<sup>1673</sup>

En otros términos, la fundación divina permanece íntegra desde lo moral que es, a su vez, la altura y el tamaño en vista de los límites y posibilidades de la concordia entre Orden (mundo) y ordenamiento (vida). Si lo moral está perpetrado por los valores cristocéntricos (la persona como ente divino), desde el cristianismo como valor, perspectiva y expectativa, por cierto que, al menos bajo el punto de vista del discurso secular moderno, hay un cierto retardo de la autonomía del derecho frente a los valores cristianos: el sentido de la naturaleza de la cosa justa, como acción buena o mala se pone tema fundamental para concertarla y, luego, definirla. ■

---

<sup>1673</sup> De todas formas, se da relieve al hecho de que “la simple equiparación de la felicidad y dignidad, Thomasio mismo ha dado expresión en todo caso a una realidad materialista en su más alto sentido. Si bien la felicidad perturbada no constituye ningún «principio de deducción» del nacimiento del Derecho y del Estado, el «principio» social de eliminación de los impedimentos de la felicidad sí constituye un criterio excelentemente para juzgar del Derecho y de la moral existentes. El derecho a la felicidad estatuido como derecho fundamental se compadecía mal, por eso, con el viejo andamiaje de la injusticia: un Derecho Natural de esta especie no era, desde luego, ningún Sansón que derribara las columnas del templo, pero se alzaba como altivez contra la autoridad que hace padecer y degrada, como odio contra su barbarie, como amor activo por sus víctimas.” BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 306

## g. Johann Heineccio

A propósito, Johann Heineccio<sup>1674</sup> en su obra *Elementos del Derecho Natural y de la gentes* sigue el mismo principio de sus maestros anteriores, lo que a través de dos primeros subtítulos, ya se lo puede con seguridad extraer.<sup>1675</sup>

En consecuencia, como sus antecesores, él cree en el Derecho Natural como cosa dada por Dios, según la cual el hombre conoce a través de la recta razón. Ésta, añadida en ingrediente a la naturaleza social del hombre, se lo hace practicar la jurisprudencia natural desde el interior de la sociedad, De modo que, ésta añallada con las vicisitudes de su entorno y en el contexto de la vida, se le refleja el arte a través de la cual él se orienta y se desarrolla a través de la voluntad del legislador supremo.

Sobre la distinción entre Johann Heineccio en relación a Hugo Grocio y Samuel Pufendorf. Johann Heineccio comprende la ley natural como expresión directa de la voluntad divina, es decir, aunque la ley sea una necesidad social construida por la conciencia humana, el contenido de esta conciencia es condicionada directamente por los designios divinos, si bien conlleva los influjos del entorno social, intereses y anhelos humanos.<sup>1676</sup> ■

---

<sup>1674</sup> JOHANN GOTTLIEB HEINECCIUS (1681-1741, alemán), es conocido como organizador de los textos de su maestro Hugo Grocio. "Heineccio fue uno de los más famosos iusnaturalistas de su tiempo; compuso unos *Elementa Juris Naturae et Gentium*, que merecieron ser traducidos, habiendo conocido varias ediciones castellanas. Entre otras obras, Heineccio publicó también sendos cursos sobre el *De Jure Belli ac Pacis* de Grocio y el *De officio* de Pufendorf; este autor, el último y más eminente representante del humanismo jurídico del método axiomático en la enseñanza del derecho, se distinguió por la claridad de la exposición, el rigor del pensamiento y lo límpido de su estilo (Dufour)." HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. 2 ed. Pamplona: Universidad de Navarra, 1991. p. 290

<sup>1675</sup> A saber: "«Qué es acción buena e mala» Así como llamamos bien todo lo que conserva y perfecciona al hombre, y mal lo que le destruye y deteriora... del mismo modo será *buena* la acción, que se dirige a la conservación y perfección del hombre, y mala la que contribuye á destruirlo y hacerlo imperfecto." Y, también, "«Qué es conservación y perfección, y qué se entiende por destruir y hacer imperfecto al hombre» Todo que contribuye á hacer existir al hombre, y á que continúe en su estado presente, se llama conservarlo; y perfeccionarlo será cuando se acrecienta y engrandece todo lo concerniente á su esencia é integridad. De esto se infiere fácilmente que todo lo contrario será destruirlo y hacerlo imperfecto." Y, en fin, aún, "«Los hombre pueden obrar con tanta facilidad el mal como el bien» Siendo la índole de la voluntad humana desear siempre el bien, y aborrecer el mal... no puede menos de suceder l) que ansiemos ejecutar las acciones que se dirijan á nuestra conservación y perfección, al paso que evitamos las que á una y á otra se oponen: pero a) como el bien y el mal pueden ser aparentes ó verdaderos, y el bien aparente es en realidad un mal, del mismo modo que el mal aparente es un bien verdadero... acontece con frecuencia que abracemos un bien ó un mal aparentes por los verdaderos, lo que prueba, 3) obramos con igual facilidad el bien que el mal." DE HEINECCIO: Elementos del derecho natural y de gentes. Tomo I. Trad. D. J.A. OJEA. Madrid: Imprenta Que Fue de Fuentenebro, 1837. [CAPITULO I. De la naturaleza y constitución del derecho natural y de gentes, §1-3], p. 3-5

<sup>1676</sup> "§5. Por NORMAS entendemos aquí un criterio evidente del bien y del mal. Pero esta norma no llenaría bien su objeto, si no fuera RECTA, CIERTA y CONSTANTE. Supon que no sea *recta*: tampoco lo será lo que se dirija



Ahora bien, sobre Christian Wolff,<sup>1677</sup> él conlleva a máxime la noción de que el sentido de lo eterno, si se funda en la razón del hombre, no se elabora o se

---

por ella. Supon que no sea *cierta*: no habrá criterio del bien y del mal. Supon que es *variable*: la acción que trates de conformar con ella, será unas veces buena y otras mala: y por consiguiente en ninguno de estos casos merece el nombre de norma. §. 6. Además, de poca utilidad sería para el hombre esta norma de sus acciones, si no fue tal que la voluntad se moviese por alguna razón a aplicarla. Porque como nunca obra el hombre sin que se le presente en su ánimo algo que le mueva á obrar, es claro que tampoco aplicará la norma ó la regla, ó á lo menos le parecerá bien indiferente aplicarla ó no, si no le impele á ello algun motivo. Y como á la conexión del motivo con la acción libre llamamos OBLIGACIÓN se sigue. 8. Que para que la norma de las acciones humanas sea lo que significa, es necesario que sea obligatoria. § 7. Una vez, pues, que la obligación es la conexión de los motivos con la acción libre... aquellos motivos están ó en la misma bondad y malicia de las acciones, ó en la voluntad de algun ser, cuyo imperio reconocemos, y que nos manda ó prohíbe hacer alguna cosa, amenazándonos con el castigo si no le obedecemos. En el primer caso, la obligación se suele llamar INTERNA, en el segundo EXTERNA... Aquella impele al hombre á las acciones BUENAS, esta á las JUSTAS. Mas el correlativo de una y otra es el DERECHO: porque si uno está obligado, otro tiene derecho ó facultad para exigir de él alguna cosa. § 8. Por lo que hemos dicho se conoce fácilmente... que no le basta al hombre la norma unida con la obligación solamente interna: porque esta obligación enlaza la bondad con la acción... y por consiguiente mueve al hombre á obrar, porque la acción es buena, pero tal es también nuestra naturaleza, que muchas veces abrazamos un bien aparente por un bien verdadero... y por lo mismo la norma que está unida con la obligación interna, no puede menos de ser incierta, en cuyo caso merece el nombre de norma. (...) **Y como aquel ser, ó bien nos obliga sin alguna coacción á la virtud ú honestidad, ó bien nos manda ó prohíbe hacer algun cosa conminándonos con el castigo ó proponiéndonos premios, la primera obligación se llama IMPERFECTA, y la segunda PERFECTA. Finalmente... la voluntad de aquel ser superior que nos manda ó prohíbe esta ó aquella acción so pena de ser castigados, se llama LEY; y así... la norma de las acciones humanas libres, á las que estamos obligados, está en las leyes; y el conjunto de estas se llama DERECHO.** § 10. Ahora bien, como es sin duda ninguna un ser SUPERIOR aquel de quien depende nuestra esencia y existencia, y cuyo IMPERIO nos vemos forzados á reconocer, porque tiene una causa justa para exigir nuestros obsequios, y facultad de hacernos conocer el mal que nos espera si rompemos al freno; y además nos manifiesta con pruebas evidéntísimas que nunca ha renunciado ni quiere renunciar á este imperio que le compete... este ser superior cuyo imperio tenemos que reconocer, no es otro sino DIOS O. M... el cual solo por lo tanto se debe llamar autor de aquel derecho, que ya hemos dicho debe tener por norma todo el género humano. § 11. Siendo pues evidente que no hay otro derecho sino el que Dios ha dado á todo el género humano, como norma de acciones libres (...) § 12 EL DERECHO NATURAL es pues el conjunto de las leyes promulgadas al género humano por el mismo Dios inmortal, y por medio de la recta razón. Si este derecho se considera como una ciencia, esta JURISPRUDENCIA natural será el hábito práctico de conocer la voluntad del supremo legislador por la recta razón, y de aplicarla cuando llegue el caso. Y como se trata de enseñar y aplicar un derecho que precede de Dios, con razón se puede llamar también JURISPRUDENCIA DIVINA.” [letra negrita añadida] DE HEINECCIO: Elementos del derecho natural y de gentes. Tomo I. Trad. D. J.A. OJEA. Madrid: Imprenta Que Fue de Fuentenebro, 1837. [CAPITULO I. De la naturaleza y constitución del derecho natural y de las gentes, §8-12] p. 5-8

<sup>1677</sup> “*Discípulos de Wolff*. La influencia de Wolff fue también muy notable, dando origen a una pléyade de discípulos y seguidores nada escasos. El más conocido e influyente fue Emerico de Vattel (1714-1767), que ha tenido justa fama como internacionalista por su obra *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*. Contribuyó a difundir el pensamiento de Wolff a través de su libro *Questions de droit naturel et observations sur le traité du droit de la nature de M. le Baron de Wolff*. Uno de los primeros teóricos del derecho social natural característico... Discípulos de Wolff, aunque de criterio más independiente, fueron también Johann Georg Darjes y Gottlieb Achenwall (1719-1772). En el ámbito católico, Wolff tuvo también algunos seguidores como Johann Adam Ickstatt (1702-1776), autor de unas *Positiones Iuris Naturalis*, y reconocido en su tiempo como el mayor publicista alemán de orientación católica, y Karl Anton von Martini (1726-1800), que escribió una obra titulada *Positiones de Lege Naturali* junto a otra

concreta a través de la voluntad de Dios, sino que a través de su propia voluntad repartida con los demás en el ámbito social. Javier Hervada comenta que “Wolff pone de relieve con gran nitidez la dimensión inmanentista de la ley natural: la esencia del hombre de la razón *suficiente* de la misma. Se ha esfumado la teoría de la participación y el enlace *necesario* con Dios. En este supuesto, la hipótesis «si Dios no existiese» no se presenta como imposible; más bien, queda sin base suficiente de relación entre la ley natural y Dios. En buena lógica, desde el inmanentismo la acción de Dios debería limitarse a la creación del hombre; creado éste, la ley natural fluiría del ser del hombre sin necesidad de ninguna acción divina; de donde resultaría que Dios no sería propiamente el autor de la ley natural. En realidad, el mantenimiento de una relación entre Dios y la ley natural tiene, en el inmanentismo, mucho de artificio.”<sup>1678</sup>

En sencillo, desde el plan de lo iuscientífico, si él anima la razón por encima de la voluntad y, luego, el sentido de lo eterno es el entrecruce entre lo universal y lo particular que, constantemente, es lo que se busca. Luego, ley natural tiene su justificación primera y última en el hombre y su entorno, además de los fines de la sociabilidad, a pesar de la existencia o no de Dios. La distinción es que el hombre no pasa más a existir a propósito de Dios<sup>1679</sup>, aunque él sigue con la concepción de la naturaleza como fundación en torno a la idea de Derecho Natural.<sup>1680</sup>

---

denominada Posiciones de lures Civitatis, así como unas Exercitationes de lure Naturali.” HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. 2 ed. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 290- 291

<sup>1678</sup> HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 286-287

<sup>1679</sup> “A diferencia de Pufendorf, que adoptó como base de su sistema a la naturaleza social del hombre (*societas*) y, consecuentemente, un aspecto unilateral de su ser, Christian Wolff penetró más a fondo en el problema, colocando en la base de sus investigaciones a la naturaleza total del hombre, en sus aspectos corporal y espiritual. Además — y en armonía con Aristóteles y Santo Tomás de Aquino — Wolff afirmó que la naturaleza humana está determinada por el fin (*telos*) al que están dirigidas las acciones humanas, fin que no es otro que el perfeccionamiento (*perfectio*) del hombre. De acuerdo con estas ideas, el hombre, por su misma naturaleza, está “determinado a la ejecución de aquellas acciones que son susceptibles de promover el perfeccionamiento de su naturaleza y de su especial condición”, de lo que a su vez se deduce que el principio supremo de la ley natural, válido tanto para el derecho como para la moral, prescribe a los hombres realizar aquello que contribuya a su perfeccionamiento y evitar lo que sea susceptible de estorbarlo o dañarlo. Los hombres ... dada su naturaleza, no pueden alcanzar por sí solos el fin hacia el cual están ordenados, sino que necesitan la unión de las fuerzas y el intercambio de las prestaciones, de lo que se deduce que además de los deberes del hombre hacia Dios y hacia sí mismo, existen los deberes hacia los semejantes, esto es, el hombre no solamente está obligado a procurar su propio perfeccionamiento, sino también a contribuir al de los demás... Wolff creía que la esencia de la naturaleza del hombre era universal e inmutable, de cuya idea desprendió que también la ley natural es universal e inmutable. Mediante esta ley natural, Dios nos ordena, ante todo, conformar nuestras acciones a ella. Pero como la ley natural se limita a señalar el fin hacia el cual debemos dirigir nuestras acciones, resulta que, “pues nos muestra un fin, necesariamente nos concede un derecho a los medios atingentes para alcanzarlo”, ya que no es posible la consecución de un fin sin valerse de los medios adecuados. **Con apoyo en el razonamiento que antecede, Wolff sostuvo que partiendo del principio fundamental que**

Indudable resulta que existe, por lo tanto, una valoración excesiva de la conducta del hombre y, principalmente, cómo se da la acción y la negociación entre las personas desde el entorno. ÉL da relieve al sentido del derecho desde la persona como sujeto y, luego, como derecho subjetivo, porque esta es avalada como centro de la preocupación del estatuto y quehacer iusfilosófico.

Mejor aún, el argumento es que el discurso iusfilosófico de Christian Wolff trata el sentido de lo eterno desde la persona digna (teoría: pragmática) y la persona existentemente digna (práctica: *praxis*). Desde entonces el derecho recibe la altura y el tamaño de acuerdo con la arquitectura y el respectivo método que trata de la esfera de la persona, desde sus muchas pretensiones y relaciones jurisdiciables.

La altura es el conocimiento iuscientífico sobre lo político (lo universal y lo temporal hacia lo eterno) es lo empírico y lo filosófico: el Orden (mundo) es *more geométrico*.

El tamaño es el conocimiento iuscientífico sobre lo jurídico, pero un jurídico que, desde lo político, puede ser conocido a través de las leyes y lógica matemáticas: ordenamiento (vida) se revela de acuerdo con la lógica matemática.<sup>1681</sup>

---

**nos ordena promover y fomentar el perfeccionamiento nuestro y el de los otros hombres, es posible, “uniendo constantemente las diversas conclusiones, deducir todas las normas que pertenecen al derecho natural”.** Consecuente con esta tesis y el Discurso preliminar al compendio final de sus obras, dice expresamente que es posible construir un sistema de derecho natural con la misma necesidad que corresponde a las verdades matemáticas; con gran orgullo y a fin de distinguir su doctrina de las ideas expuestas por sus predecesores, llamó a su sistema “un sistema en el verdadero sentido e la palabra” (*sistema veri nominis*).” VERDROSS, Alfred: La filosofía del derecho del mundo occidental: visión panorámica de los fundamentos y principales problemas. 2 ed. Trad. Mario de la Cueva. México: Universidad Nacional Autónoma del México, 1983. p. 218-220

<sup>1680</sup> “C’est donc de la nature même de l’homme, comme d’une fource pure & inépuisable, que l’on voit découler toutes les obligations & tous les droits de hommes. L’union de l’ame & du corps conflitué l’homme. Le corps est-composé de parties organisées, dont les fonctions concourent à un même but, qui est la fanté & la conversation de la machine. L’ame a de même diverses facultés, dont l’usage réuni distingue l’homme des autres animaux, em lui donnant l’aptitude d’exercer sa raison, & fur-tout de s’em servir à mener une vie sage & réglée. C’est le bon état, tant des organes du corps, que des facultés de l’ame, & leur tendance invariable à un but commun, qui conflitue La perfection essentielle de l’homme. Toute variation qui le détourne de sa véritable & légitime fin, forme aussi-tôt une contradiction qui ruine & détruit la vie morale. Cette vie n’existe & ne dure qu’autant que l’homme est attentif à déterminer toutes ses actions libres par les mêmes raisons que la nature a eues en vue dans la détermination des actions naturelles & nécessaires. La nature veut que l’homme foit aussi fain de corps & d’esprit qu’il peut l’être, la raison le veut aussi: supposez un homme ou la nature & la raison agissent toujours de concert, vous aurez un homme parfait. Voilà le grand principe sur lequel pofent toutes les démonstrations de M. de Wolff & aucun philosophie n’en avoit encore employé d’aussi lumineux & d’aussi féconds. (...) a par conséquent un droit naturel de se servir de tout ce qui peut le nourrir, & ainsi du reste. Déterminer les obligations des hommes, c’est donc déterminer em même terms leurs droits, qui dans l’état naturel ne sauroient souffrir aucune restriction.” WOLFF, Christian: Principes du droit de la nature et des gens. Tome premier. Trad. Marc Michel Rey. Caen: Centre de Philosophie politique et juridique, 1988. [«Préface»], p. VIII-X

<sup>1681</sup> “Wolff distingue tres clases de conocimiento: el conocimiento histórico que hoy llamaríamos empírico y con el que conocemos las cosas «que existen y que concurren en el mundo material o en las sustancias inmatrimales», el conocimiento filosófico, con el que conocemos la *razón* por la cual existen u ocurren las

El sentido de derecho o, a lo mejor, la relación entre ley natural y ley positiva está en la arqueología de lo político de acuerdo con la arquitectura de lo jurídico tal cual, bajo el pretexto de la condición y situación de la persona. El estatuto iusfilosófico es ciencia, cátedra y doctrina bajo el sistema matemático<sup>1682</sup> del ordenamiento jurídico: desde la persona, como «*nexo lógico continuo*, se deducen, de la misma naturaleza del hombre, todas sus obligaciones y derechos.».

Por ende, la atadura entre el valor de Hijo y de Padre se anclaba en el sujeto como persona. El criterio que basa la relación entre la ley positiva y la ley natural es el ordenamiento jurídico. Éste debe ser universal desde el elemento persona y sus relaciones. En suma, la altura y el tamaño de lo jurídico es la altura y tamaño del ordenamiento jurídico. El Derecho Natural se concentra en las obligaciones de la persona, de manera que la esfera del Derecho Natural se firma «Derecho Natural de la persona» o, a lo mejor, «Derecho Natural se convierte Derecho Natural del hombre».<sup>1683</sup>

---

cosas; y el conocimiento matemático, con el que se conoce la *cantidad* de las cosas. El conocimiento filosófico se organiza en una ciencia o sistema de ciencias que llamamos *filosofía*. Wolff la define como la ciencia de las cosas posibles, en tanto que son posibles. En ella hay que dar la razón por la cual los posibles pueden llegar a ser acto. **La filosofía es una ciencia**, es decir, una aptitud para demostrar lo que se asevera, o sea, para inferirlo por consecuencia legítima de principios ciertos e inmutables. Esta concepción de la filosofía como una ciencia rigurosamente demostrativa determina el método así como el orden y la relación entre sus partes... Wolff... denomina *metafísica* a un conjunto de disciplinas que incluye, junto a la *ontología*, la *psicología* y la *teología*; las exigencias del orden demostrativo le obligan a incorporar además una cuarta disciplina, que nunca hasta entonces se había considerado parte de la metafísica: la *cosmología* o «ciencia del mundo como tal», que trata de la totalidad de los cuerpos y enseña cómo se compone un mundo con ellos; ésta toma sus principios de la ontología y los suministra a la psicología y a la teología. El conjunto de estas cuatro disciplinas — ontología, cosmología, psicología y teología — suministra los principios para todas las demás ramas de saber, y constituye por lo mismo una *philosophia prima* en sentido amplio. En la metafísica se fundan, según Wolff, separadamente la lógica, la física, con su derivado, la tecnología, y la filosofía práctica; o sea, los tres grandes campos de estudio en que los estoicos — y antes de ellos, Platón, — dividieron el conocimiento humano.” TORRETI, Roberto: Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica. 2 ed. Buenos Aires : Editorial Charcas, 1980. p. 26-28

<sup>1682</sup> “Wolff estima que el método matemático es el “*methodus universalis inveniendi veritatem*”. En una serie de obras en lengua alemana, y otra posterior en lengua latina, trata Wolff de aplicar *racionalmente* el método matemático a todas las ramas del saber. Ya al final de su vida, publica Wolff en su *lus naturae método científica pertractatum*, inmensa obra en ocho tomos (1740-1748), que complementa en 1749 con póstuma, lo titula *Institutiones iuris naturae et gentium* (1754), en cuyo expresivo subtítulo se dice que, por un *nexo lógico continuo*, se deducen, de la misma naturaleza del hombre, todas sus obligaciones y derechos. Con Ch. Wolff llegamos, por tanto, al momento cumbre de la exageración del elemento racional en el orden jurídico, sin prestar la más mínima atención a lo que el Derecho es como producto cultural e histórico.” Esta última afirmación, por obvio, no se está de acuerdo en este trabajo. RODRÍGUEZ MOLINERO, Marcelino: Derecho Natural e Historia en el pensamiento contemporáneo europeo. Madrid: Editorial Revista de Derecho privado, 1973. p. 65-66

<sup>1683</sup> “Une obligation universelle, c’est ce à quoi tout homme est tenu, par-là même qu’il est homme (...) L’obligation précède donc le droit: avant que de concevoir aucun droit, il faut toujours supposer quelque obligation, fans l’existence de laquelle il n’y auroit point de droit. Le Droit Naturel, ou né avec nous, est celui qui dérive d’une obligation naturelle, de forme que cette obligation étant posée, il faut que ce droit existe. Or la nature, ou l’essence de l’homme, emporte certaines obligations. Elle établit donc certains droits. XI. La nature, ou l’essence humaine étant une chose commune à tous les hommes, tout droit naturel est un droit universal, que

La fundación y fundamentación del Derecho Natural se queda, por lo tanto, establecida en la concepción de que la naturaleza del hombre, desde «la persona que es digna y, por esta razón se convierte existentemente digna a través de su pragmática y *praxis*». Los deberes y los derechos se tornan la materia del estatuto iusfilosófico. Mejor aún, las relaciones intersubjetivas son la altura (more geométrico: arqueología de lo político) y tamaño (lógica matemático: arquitectura de lo jurídico) del universo de lo jurídico.

El sentido de derecho se clava a los deberes y a las obligaciones morales. Lo moral es la instancia a través del cual se designa evolucionar el género humano, a través de su aptitud de bien arreglar su rasgo «*imago Dei*»; y, luego, su herencia de comportarse como lo intermedio entre lo divino y los demás seres. Sin embargo, esta concepción wolffiana no conlleva a una posición individualista, sino que se extiende, ahora, hacia el dicho «derecho social natural».<sup>1684</sup>

El hecho de valorar el Derecho Natural desde la facultad de actuar de cada hombre, bajo todos los matices de lo existente, lo que vaticina la arquitectura de Nación<sup>1685</sup>, no se la resulta, la teoría de Christian Wolff, como la teoría precursora

---

l'homme n'a point acquis, mais qu'il apporte avec lui en venant du monde. Tel est le droit de se défendre; il ne faut point demander qui nous l'a donné; il est en nous essentiellement. Ce n'est pas que nous ne saillions voir dans la suite, que ce que nous tenons de la Nature doit être rapporté à Dieu, auteur de la nature. Mais dans l'hypothèse même de ceux qui nioient l'existence de Dieu, les droits naturels ne souffrent aucune atteinte." WOLFF, Christian: Principes du droit de la nature et des gens. Tome premier. Trad. Marc Michel Rey. Caen: Centre de Philosophie politique et juridique, 1988. «Principes du droit naturel. Chapitre I, De l'obligation & du Droit universel des hommes en général.», VIII-XI, p. 3-5

<sup>1684</sup> "Uno de los primeros teóricos del derecho social natural característico de Wolff fue Heinrich Koehler (1685-1737), que escribió unos *Specimina Juris Socialis et Gentium ad Jus Naturale revocati*. Johann Jakob Schierschmidt (1707-1778) fue autor de un importante tratado de derecho natural: *Elementa Juris Naturalis Socialis et Gentium Methodo Scientifica Conscripta*, por lo que puede considerarse como uno de los principales iusnaturalistas de la corriente wolffiana. El más importante discípulo en el campo del derecho positivo fue Daniel Netterblatt (1719-1791), quien compuso dos obras en las que la marca de su maestro es muy notable: *Systema elementare universae jurisprudentiae naturalis* y *Systema elementare universae jurisprudentiae positivae universalis*. Este autor, que parece ser el primero que acuñó la expresión «negocio jurídico» de tanta influencia en la ciencia jurídica moderna." HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 290-291

<sup>1685</sup> "Las naciones, dice Wolff en sus *Jus Gentium*, han de considerarse como "personas individuales libres que viven en estado de naturaleza". Y del mismo modo que hay una ley moral natural que obliga a los hombres individuales y origina los derechos, así también hay una ley natural de las naciones, o ley necesaria de las naciones, la cual es inmutable y da origen a derechos iguales. Esta ley es moral natural en cuanto aplicada a las naciones. Ha de entenderse, además, que todas las naciones juntas han formado, por consentimiento presunto, un estado supremo. Pues la naturaleza misma obliga a las naciones a formar una sociedad internacional por su bien común. Por lo tanto, podemos concluir que las naciones en su conjunto poseen el derecho a obligar a determinadas naciones a cumplir sus obligaciones para con la sociedad más amplia. Y del mismo modo que en un estado democrático la voluntad de la mayoría ha de considerarse como representativa de la voluntad del pueblo entero, así también en el estado supremo la voluntad de la mayoría de las naciones ha de considerarse representativa de la voluntad de todas las naciones. Mas, ¿cómo podrá expresarse esa voluntad, puesto que las naciones no pueden reunirse al modo como pueden hacerlo los grupos de individuos? Según Wolff, hemos de

del dicho «individualismo posesivo» del venidero estatuto moderno. El justificante de este argumento es que la vida en sociedad es el nido perfecto para que el hombre actualice su naturaleza a través de su voluntad o libertad.<sup>1686</sup> ■

---

considerar como voluntad de todas las naciones aquello sobre lo cual se pondrían de acuerdo si siguieran la recta razón. Y de esto infiere que la ley de las naciones es lo que ha sido aprobado por «las naciones más civilizadas.» COPLESTON, Frederick Charles: Historia de la filosofía. Vol. VI. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel, 1979. p.115-116

<sup>1686</sup> «XXXVII. La conservation du corps est le seul objet que les hommes se proposent, pendant qu'ils vivent dans l'état de simplicité; ils n'ont aucun soin de la perfection de l'ame. Par conséquent ils ne remplissent pas alors l'obligation naturelle dans son étendue. XXXVIII. Les premiers impressions de la nature, *prima nature*, ce sont celles qui se manifestent dans tous les animaux, & aussi dans les homes, dès qu'ils sont nés, ou dès qu'ils sont parvenus à l'âge de remplir certaines fonctions. Ces premieres impressions son la conservation y la defense de soi-même, la génération & l'éducation des enfants, la conservasion d'eux, de leur état & de leur essence. Tout cela s'accorde avec le droit nature, & l'état de simplicité ne va pas au-delà. (...) L. La loi naturelle s'accorde de même avec l'introduction des droits singuliers: on peut, sans l'entreindre, abandoner la communauté primitive, & lui substituer les diverses forms de societies qui existent formellement.» WOLFF, Christian: Principes du droit de la nature et des gens. Tome premier. Trad. Marc Michel Rey. Caen: Centre de Philosophie politique et juridique, 1988. «Livres Second. Du Domaine, des Droits qui en réfulent, & des Obligations qui y font attachées. [Chapitre I. De la Communauté primitive. », XXXVII- L], p. 88-90

## i. Tomás Hobbes

Si la cumbre de la conexión entre el Hijo y el Padre se concluye a través de la iusfilosofía wolffiana, por cierto que es a través de la iusfilosofía de Tomás Hobbes que la era de esta conexión se ultima.

Toda la aportación iusfilosófica de Hobbes está en torno a la descubierta del Padre como precepto de la relación entre filosofía y derecho. Dicho de otro modo, el criterio entre ley natural y ley positiva no se concentra de modo primero en las obligaciones y en los deberes de las personas consideradas individualmente, sino que en el enigma que se las hacen participar y actuar desde el interior de sus individualidades: hace falta que tenga una fuerza superior que se les anime al cumplimiento de sus pretensiones. Y, luego, también hace falta que, a partir de ahí, éstas pretensiones se compaginen mínimamente, hacia el punto de no impedir la pragmática y *praxis* de las formas de expresión personales. Al fin y al cabo, el gran calado iusfilosófico es el sentido de la Nación, así que es ello que se hace criterio entre ley natural y ley positiva en Hobbes, éste expresión de lo eterno o la civilización de lo humano.

Por consiguiente, la fundación y fundamentación de la relación filosofía y derecho hobbesiana tiene como punto de encuentro la existencia de Dios que se revela por la «suposición de su existencia»<sup>1687</sup>, a través de la necesidad de conocimiento que la propia institucionalización de los designios divinos, por el intermedio de los designios del hombre, se hace indispensables.

---

<sup>1687</sup> "(...) **Cualquier cosa que haga un hombre que vive en una república, jure, entiéndese que lo hace jure civili, jure naturae y jure divino. Así, pues, cualquier cosa que vaya en contra de esas leyes, no puede decirse que sea jure, ya que la ley civil no puede convertir en jure lo que va contra la ley divina o natural.** En consecuencia, cualquier acto de un súbdito, si no es contrario a la ley civil, y cualquier acto de un soberano, si no es contrario a la ley natural, lo hace **jure divino**, por derecho divino. Pero es distinto emplear la expresión **lege divina** por ley divina, pues las leyes de Dios y de la naturaleza permiten mayor libertad que la ley civil (ya que las leyes subordinadas vinculan aún más que las leyes superiores, al no constituir la esencia de la ley disolver, sin enlazar): un hombre puede ser obligado por una ley civil a algo que no es ordenado por la ley natural, ni por la ley divina. De este modo en las cosas hecha por la razón de lege, es decir, por mandato de la ley existe la posibilidad de distinguir entre **lege divina** y **lege civili**. Por ejemplo, cuando un hombre da una limosna o ayuda a alguien necesitado, no lo hace **lege civili**, sin lege divina, pues la ley divina preceptúa la caridad. Sin embargo, en las cosas que se hacen **jure**, de nada puede decirse que lo hace **jure divino**, que no sea también **jure civili**, a menos que sea hecho por aquellos que al tener el poder soberano no están sometidos a la ley civil." HOBBS, Tomas: Elementos de Derecho Natural y Político. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979. [Capítulo VIII] p. 364-365

La necesidad no se opone a la libertad del hombre sino que se la sostiene, porque Dios trasciende el hecho de su propia existencia.<sup>1688</sup> Yves-Charles Zarka es maestro en ensañar esta condición espiritual del pensamiento hobbesiano<sup>1689</sup>: “la noción de libertad, por ejemplo, cuando es aplicada al hombre o a cualquier otro ser mundano, lejos de oponerse a la necesidad, se halla en correspondencia con ella. La libertad no es más que la necesidad no impedida por un obstáculo exterior. Esta reducción de la libertad a la necesidad, que por algunos de los aspectos hace pensar en la futura concepción de Spinoza, queda por entero en tela de juicio, no obstante cuando se trata de pensar la libertad divina... La libertad de Dios trasciende, pues, toda necesidad: es *libertad absoluta*. Y esta concepción de libertad divina, lejos de implicar una teoría de la elección divina entre los mundos posibles, exige por el contrario que se elimine dicha doctrina.”<sup>1690</sup>

---

<sup>1688</sup> “En la medida en que Dios Todopoderoso es incomprensible, se desprende que no podemos tener concepción o imagen de la Divinidad, y que, por consiguiente, todos sus atributos significan nuestra inhabilidad o falta de poder para concebir cualquier cosa relativa a su naturaleza, y no cierta idea de la misma, excepto ésta: **Que existe un Dios**. Por los efectos reconocemos, naturalmente, que necesariamente existe un poder capaz de producirlos antes de que sucedan, y que ese poder presupone la existencia de algo que posee tal poder; pero esta cosa existente, de no ser eterna, tiene que haber sido producida por algo anterior, y así sucesivamente hasta llegar a algo eterno; es decir, el primer poder de todos los poderes y la primera causa de todas las causas. Esto es lo que todos los hombres mientan con el nombre de Dios, el cual implica eternidad, incomprensibilidad y omnipotencia. Así todos los hombres pueden conocer naturalmente que existe Dios, aunque no sepan cómo es; al igual que un hombre ciego de nacimiento, aunque no pueda tener una idea de lo que es el fuego, sin embargo, puede saber que existe algo a lo que los hombres llaman fuego, porque les calienta.” HOBBS, Tomas: Elementos de Derecho Natural y Político. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979. [Capítulo X] p. 178

<sup>1689</sup> “La gran cuestión consiste, pues, en emprender en la tierra el camino de la salvación siguiendo fundamentalmente la vía racional. Puesto que todo procede de Dios, ésta no puede estar en contradicción (igual que pensaba Marcilio con los signos de la fe (16); pero es para el hombre más segura y universal. **Su doctrina del Derecho Natural, fundada en el concepto de ley de la naturaleza, opone espontáneamente su certidumbre científica a las siempre discutibles consecuencias que derivan de la imperante doctrina de Derecho Divino**. Efectivamente. Muy influido por las doctrinas calvinistas, Hobbes piensa en el fondo que la diferencia entre el mundo de la fe y el mundo de la razón, tan radical conceptualmente, es prácticamente nula desde el punto de vista de la existencia material. **Para el individuo la vida terrenal constituye el comienzo de la eterna**, de modo que observar una conducta racional equivale a emprender la vía de la salvación. Y al primer principio natural que coincide con el sobrenatural, puesto que la vida (en cuanto movimiento) manifiesta el poder de Dios, consiste precisamente en salvarse (en este mundo en conservarse). **La razón humana es el instrumento natural de que disponen los individuos de esta especie con tal finalidad; la fe es algo sobreañadido que perfecciona el saber racional, ciertamente, en cuanto lo confirma (Hobbes investiga la concordancia de las leyes naturales con los mandatos bíblicos). Salvarse en este mundo constituye su primera obligación; por tanto, el deber elemental del hombre es conservar su vida, su poder que es participación del poder divino; lo cual se hace más efectivo en el Estado Político que imagina el filósofo.** [letra negrita añadida] HOBBS, Thomas: Elementos de derecho natural y político. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979. [Prologo, “La idea fundamental de Hobbes: el Estado Objetivo], p. 39-40

<sup>1690</sup> ZARKA, Yves-Charles: Filosofía y política en la época moderna. Trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008. p. 86



Consecuentemente, entre filosofía y derecho más que una determinación o relación que se las conecta, de hecho, se entabla como una dinámica que se las pone producto de esta necesidad, es decir, del hombre por la conquista de su humanidad, a través de lo eterno.<sup>1691</sup> Mejor dicho, “para un hombre, *no hacer uso de su derecho a algo, es privarse de la libertad* de impedir que otro se beneficie de lo mismo a lo que él tiene su propio derecho. Porque aquél que renuncia a su derecho no está dando a otro un derecho que antes no poseía, pues no hay nada a lo que todo hombre no tenga derecho por naturaleza; lo único que está haciendo es quitarse a sí mismo de en medio, para que el otro disfrute de su propio derecho original, sin que de él provenga ningún impedimento aunque puede haber impedimentos causados por otros. De manera que el efecto que redunde en beneficio de un hombre al renunciar otro a su derecho, es sólo una disminución de los impedimentos que estorban al primero para ejercer su derecho original.”<sup>1692</sup>

Con todo, el concierto iusfilosófico hobbesiano, bajo la simplificación del Derecho Natural, no significa un «anti-Derecho Natural» en el sentido clásico, tal como afirma Carl Schmitt.<sup>1693</sup> La «bestialidad» es la primera determinación natural

---

<sup>1691</sup> “Une première conclusion concerne les rapports de la théologie et de la philosophie naturelle. Bien qu’il adopte sur ce point une attitude nuancée, Hobbes semble bien avoir renoncé au projet d’une théologie naturelle rigoureuse. S’il affirme dans le *De Cive* que «l’on peut savoir naturellement que Dieu existe», il se montre partout ailleurs déterminé à critiquer les preuves rationnelles de l’existence de Dieu. De fait, la *suppositio Dei* qui conclut sa réflexion théologique sur les causes des choses ne constitue pas une preuve à proprement parler. Cette supposition ne constitue pas en tout cas un fondement suffisant pour établir la toute-puissance de Dieu. Il semble plutôt, à l’inverse, qu’il faille partir de l’attribut de la toute-puissance pour parvenir à penser le sens de cette *suppositio Dei*. Cette différence de nature entre la preuve rationnelle et la thèse de la toute-puissance trouve une illustration remarquable dans la théorie de la nécessité. La toute-puissance par laquelle se trouve déterminée la cause première de tout ce qui existe ne procède pas en effet d’une preuve à proprement parler. C’est bien plutôt l’impossibilité de fonder entièrement la nécessité sur la preuve, et donc sur la logique, qui conduit à combler les lacunes de la preuve en faisant appel à l’attribut de la toute-puissance. Si Dieu constitue bien ainsi «une sorte de garantie de la conception mécaniste que Hobbes se fait du monde», cette garantie ne relève pas elle-même de l’ordre de la démonstration. Il n’y a pas plus de preuve cosmologique, contrairement à ce qu’affirme White, que de preuve métaphysique, contrairement à ce qu’affirme Descartes, du principe ultime de toutes choses. Tout au plus est-il permis de dire que la toute-puissance, comprise comme cause première, est requise par la clôture du système de la nécessité... Dans un cas, l’attribut divin est requis, de l’extérieur, pour clore le champ de l’univers nécessaire; dans l’autre, il constitue le principe en fonction duquel se trouvent conçues les hypothèses de la philosophie morale et politique.” FOISNEAU, Luc: *Hobbes et la toute puissance de Dieu*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000. p. 397

<sup>1692</sup> HOBBS, Thomas: *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Trad. Carlos Melizzo. Madrid: Alianza Editorial, 1996. [Primera Parte. “Del hombre”. Capítulo 14. De las leyes naturales primera y segunda, y de los contratos], p. 111-112

<sup>1693</sup> “Hobbes, aislado y falsificado en todos sus extremos, parece aquí el más próximo al «decisionismo»: es lo que va a sostener, una vez más, Carl Schmitt. Hobbes, es verdad, había doblegado al soberano (que él desenmascara, por lo demás, como el último lobo que queda) a fines liberales, a saber, al fin de la seguridad personal de los súbditos y al de mantenimiento de la paz. El punto de partida era aquí también individualista, el Estado estaba fundado por individuos y para su bien, y de otro lado, el Estado de Hobbes carecía de todo pathos y era denominado fríamente «Leviathan». Nada de ello, empero, impide a Carl Schmitt valerse en este

respecto la manifestación del dicho Padre, es decir, el arte trinitario sobre lo sobrenatural bajo discurso sobrehumano.<sup>1694</sup>

La reducción del entendimiento de la teoría hobbesana, como unas de las principales contribuidoras para el refuerzo conceptual de la secularización moderna, es decir, el trabajo absolutista de Estado y positivista del derecho, no autoriza negligencia el entendimiento en torno a las bases de las elucubraciones de estos filósofos, es decir, Dios y naturaleza.

Así que, en realidad, el tradicional énfasis en el absolutismo y el positivismo hobbesiano pueden contraargumentarse como el «fruto de sendas hábiles maniobras de la tradición, gracias a las cuales se las ingenió para poner las viejas herramientas conceptuales al servicio de propósitos contrarios a aquellos para los que inicialmente fueron forjadas. Y, desde luego, el precepto de la Justicia se lo toma como criterio, como criterio universal y, luego, «legalista», como afirma Norberto Bobbio, sobre el sentido del derecho. Es decir, el sentido de derecho se queda pendiente de la teoría legalista de Justicia».<sup>1695</sup>

---

punto de la construcción racional a favor del «decisionismo», **e incluso a movilizar al Derecho natural de Hobbes en el sentido de una dictadura ajurídica.** Carl Schmitt hace una necia y simplista distinción entre «Derecho natural científico y Derecho natural de la Justicia», y descubre, de repente, en la ciencia un suelo nutricio del mandato: «La distinción entre ambas direcciones dentro del Derecho natural puede formularse de la mejor manera diciendo que, una de ellas parte del interés en ciertas representaciones de la Justicia, y en consecuencia, de un *contenido* de la decisión, mientras que, en la otra, el interés solo consiste en que se tome en absoluto una *decisión*.» (Schmitt, *La dictadura*, 1921, págs.. 22, 118 ss.) [letra negrita añadida] BLOCH, Ernest: *Derecho natural y dignidad humana*. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 154

<sup>1694</sup> «La NATURALEZA, arte con el cual Dios ha hecho y gobierna el mundo es imitada por el *arte* del hombre en muchas cosas y, entre otras, en la producción de un animal artificial. Si la vida no es sino un movimiento de miembros cuyo principio está radicado en alguna parte principal interna a ellos ... mediante el Arte va aún más lejos, imitando la obra más racional y excelente de la Naturaleza que es el *hombre*. Pues mediante el arte como se crea esa gran LEVIATÁN que llamamos REPÚBLICA o ESTADO, en latín CIVITAS, y que no es otra cosa que un hombre artificial. Es éste de mayor estatura y fuerza que el natural, para cuya protección y defensa fue concebido. HOBBS, Thomas: *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Trad. Carlos Melizzo. Madrid: Alianza Editorial, 1996. [Introducción], p.13

<sup>1695</sup> «Para Hobbes un hombre sólo puede cometer injusticia contra alguien con el que está ligado por un contrato, porque la injusticia consiste únicamente en defraudar la palabra dada, esto es, en violar los pactos (*De cive*, III, 4). No existe, pues, para Hobbes ningún criterio sustancial de valoración de las acciones en base al cual puedan ser consideradas justas o injustas. El criterio de valoración y justificación es puramente formal: es justa la acción conforme a los pactos e injusta la disconforme. Un sistema semejante se basa exclusivamente en la máxima «*pacta sunt servanda*» (...) Ya que el Estado está también constituido en base a un contrato, no hay en el ámbito del Ordenamiento jurídico de un Estado otra Justicia que la fidelidad al pacto constituido ni otra injusticia que su violación. E incluso: ya que es fin del contrato constitutivo del Estado la constitución de un poder absoluto según la fórmula “yo prometo hacer todo lo que el soberano mande”, de ahí deriva que sólo al soberano le corresponde establecer lo que es justo e injusto (*De Cive*, VI, 16), o, en otras palabras, **de ahí deriva la afirmación de la teoría legalista de la Justicia, según la cual la ley justa en cuanto tal, por el solo hecho de ser ley, esto es, expresión de la voluntad del que detenta el poder soberano, o, con otra fórmula, es justo lo que está mandado e injusto lo que está prohibido.** [letra negrita añadida] BOBBIO, Norberto: *Contribución a la teoría del derecho*. Trad. A. Ruiz Miguel. Madrid: Debate, 1990. p. 113

Más aún, sin duda que, “*por un lado*, Hobbes reorganizó algunos elementos de la vieja doctrina pactista, que desde la Baja Edad Media había venido germinando en el clima de la cultura jurídico-política del feudalismo y que en el marco de las guerras de religión había revelado de forma virulenta su virtualidad como arma teórica para defender la limitación del poder del príncipe y el derecho de resistencia frente al uso tiránico del poder, y los puso al servicio de una teoría política diseñada para fundamentar una concepción de poder político como poder absoluto y arbitrario, frente al que los ciudadanos, reducidos a la condición de meros súbditos, deben obediencia (casi) incondicional. Al mismo tiempo, *por otro lado*, dispuso una nueva articulación de las viejas nociones de ley natural y Derecho Natural con el fin de «mostrar con solidísimas razones que no hay ninguna doctrina auténtica acerca de lo justo y de lo injusto, del bien y del mal, amén de las leyes establecidas en cada Estado, y que no se debe preguntar a nadie, excepto a las personas a quienes el Estado ha confiado la interpretación de sus leyes, si una acción resulta ser justa o injusta, buena o mala»; en otras palabras emprendió el intento de fundamentar una posición iuspositivista sirviéndose de una estrategia de conceptos inequívocadamente iusnaturalista.”<sup>1696</sup>

Por esa razón es que se convierte factible el argumento de que el pensamiento político de Hobbes no está reducido a la concepción mecanicista de «cuerpo natural o físico» que se acopla a la concepción razonable de «derecho y filosofía», sólo porque «las partes principales de la Filosofía son dos, pues son dos los géneros supremos de los cuerpos, y totalmente distintos entre sí, que se ofrecen a todo aquél que investiga su generación y sus propiedades, uno de ellos — llamado cuerpo natural — es fruto de la naturaleza, el otro llama *Estado* y está constituido por la voluntad y los pactos entre los hombres. De ellos surgen las dos partes de la filosofía: natural y civil.»<sup>1697</sup>

El planteamiento de sus ideas, aunque que reverbera una aparente discontinuidad epistemológica respecto la filosofía primera y la teoría institucional (y no estrictamente política, por lo tanto), en términos metafísicos u ontológicos se cimienta en la espiritualidad del legado de la naturaleza divina del hombre.<sup>1698</sup>

---

<sup>1696</sup> HOBBS, Thomas: Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos. Trad. Miguel Ángel Rodilla. Madrid: Tecnos, 1992. [«Estudio preliminar»], p. X

<sup>1697</sup> HOBBS, Thomas: Il pensiero politico di Th. Hobbes. Trad. Renato Tisato. Treviso: Libreria Editrice Canova, 1953. [De Corpore, Libro I, 9], p. 10-11

<sup>1698</sup> “Por supuesto Hobbes pudo llevar a cabo semejantes maniobras con la tradición porque elevó su doctrina política sobre una plataforma espiritual que entretanto se había alejado profundamente de los supuestos sobre

Respecto a este último tema, hay que permitirse la «relectura de la relectura», es decir, “il confronto delle interpretazioni, la storia degli effetti e tutto quanto costituisce il patrimonio delle idee che direttamente o indirettamente dobbiamo a lui... Le idee che qui si presentano esprimono un’insoddisfazione per le interpretazioni unilaterali, in un certo senso prevalenti, che costruiscono il contesto filosófico-político hobbesiano solamente intorno al fulcro de *jus naturale*, transcurando la portata e gli effetti del suo secondo fuoco, dato dalla dottrina della *lex naturalis*, dando luogo così a interpretazioni «abrogative» di moltri momento non secundari del pensiero di Hobbes. Ne derivano incongruenze e simplificaciones que non consentono di percepire tutta la complessità di un pensatore labirintico que non si presta a lecturas nitidas e lineares.”<sup>1699</sup> En suma, hace falta sospechar que la filosofía política hobbesana es independiente de la ciencia de la naturaleza por ocasión de la demasiada valoración racional del hombre respecto a la experiencia de su entorno.<sup>1700</sup>

Parece evidente que, en Hobbes, más que entender el contenido de su filosofía o doctrina en torno al derecho, fundación y fundamento, lo importante es tomar en serio que su doctrina desplaza el tecnicismo o «desontologización» del «espíritu de la geometría» y tecnicismo, hacia el pensamiento humano respecto la política. No obstante, esto no significa hacer de su teoría una reducción «policista», como se suele practicar, incluso respecto a Nicolás Maquiavelo.

Hobbes dice que entiende que, si la geometría es demostrable porque las líneas y las figuras a partir de las cuales se razona proceden y son descritas por nosotros mismos, luego, la filosofía civil, porque también es «natural», se torna demostrable, a causa de que el hombre está para la comunidad, aunque su naturaleza se lo evidencie desde atributos que están contra tal afirmación.<sup>1701</sup>

---

los que se asentaban la filosofía política clásica y la vieja doctrina del Derecho natural.” HOBBS, Thomas: Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos. Trad. Miguel Ángel Rodilla. Madrid: Tecnos, 1992. «Estudio preliminar», p. X

<sup>1699</sup> OMAGGIO, Vincenzo: Justus metus. Etica e diritto in Thomas Hobbes. Napoli: Editoriale Scientifica, 2000. p. 14

<sup>1700</sup> “La philosophie politique est indépendante de la science de la nature parce que ses principes ne sont pas empruntés à la science de la nature, ne sont, de fait, nullement de soi-même, ou, pour le dire plus précisément, sont découverts grâce aux efforts de connaissance et d’examen de soi de tout un chacun.” STRAUSS, Leo: La philosophie politique de Hobbes. Paris: Editorial Belin, 1991. p. 24

<sup>1701</sup> “Y, por tanto, en la Geometría — que es la única ciencia que hasta ahora Dios ha querido conceder a la humanidad — los hombres empiezan por establecer los significados de sus palabras; a este establecer significados lo llaman definiciones, y las sitúan al principio de sus razonamientos.” HOBBS, Thomas: Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil. Trad. Carlos Melizzo. Madrid: Alianza Editorial, 1996. [Primera Parte. “Del Hombre”. Capítulo 4. “Del lenguaje”], p. 37

Consecuentemente, la fundación del derecho hobbesiano está en la concordia con la fundación del Estado que se da a través de la naturaleza humana. La naturaleza humana es fundación y donación divina, así que la fundamentación de sus fines se hace posible a través de la ciencia, la cual, a su parte, es igualmente, divina: la «geometría» es basada por la voluntad o libertad del hombre, según la tradición del «voluntarismo teológico», en la cual Hobbes se inscribe.<sup>1702</sup>

De forma sencilla, la razón fundamenta la obligación natural, ambas designio y destino de Dios, así que se establece como condición antropológica. La razón es teología o cosmología de la concentración de los grados del conocimiento del hombre a partir de Dios.<sup>1703</sup> Se trata de “la idea de que la voluntad humana se encuentra determinada por causas. Sin embargo, cuando se habla de la voluntad determinada por causas. Sin embargo, cuando se habla de la voluntad divina, han de considerarse tres puntos: 1- la voluntad divina no se encuentra, como lo está la humana, determinada por la razón –...; 2- en consecuencia, la razón no hace que la voluntad de Dios conozca el bien; 3. – de donde se sigue de forma general que la voluntad de Dios no puede tener ningún principio exterior a sí misma. En esta teología de la omnipotencia, las nociones de libertad y de voluntad, pero también la de potencia, significan algo completamente distinto de lo que significaban estos mismos términos cuando designaban a las criaturas.”<sup>1704</sup>

---

<sup>1702</sup> “... Hobbes se inscriba en la tradición del voluntarismo teológico y que el conjunto de su filosofía natural y de su filosofía política dependa de él. Su inscripción en esta tradición da cuenta de dos puntos fundamentales que conciernen a la vez a la filosofía primera y la filosofía política: **1. – el orden del mundo no es un orden ontológica y axiológicamente jerarquizado; 2. – la distinción entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto tan sólo puede ser el producto de la voluntad divina o humana.**” [letra negrita añadida] ZARKA, Yves-Charles: Filosofía y política en la época moderna. Trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008. p. 37-38

<sup>1703</sup> “La théorie de l’homme selon Hobbes repose moins sur le thème humaniste de la dignité humaine que sur le thème théologique de la différence de puissance qui sépare l’homme de Dieu. La théologie de la toute-puissance, telle du moins que Hobbes la définit, n’implique nullement que l’homme soit méchant et sans ature corrompue; elle suppose, en revanche, que l’on considère l’homme comme l’élément le plus faible dans le rapport qui l’unit à Dieu. Cette faiblesse, qui n’est pas un attribut empirique, est l’expression théologique d’une situation de domination irremédiable. En nommant Dieu cette puissance de domination absolue, Hobbes formule explicitement la condition théologique de son anthropologie. Il conviendra donc de montrer, en un premier temps, que la description psychologique des passions ne constitue pas l’unique mode de connaissance de la nature humaine, mais qu’il faut en outre tenir compte d’une méthode spécifique qui prend en compte la détermination de Dieu comme toute-puissance. Cette méthode sera analysée en un second momento à partir du concept de réflexion. Enfin, il s’agira de montrer comment la méthode réflexive permet de réinterpréter l’anthropologie à la lumière de la théologie de la toute-puissance.” FOISNEAU, Luc: Hobbes et la toute puissance de Dieu. Paris: Presses Universitaires de France, 2000. p. 172-173

<sup>1704</sup> ZARKA, Yves-Charles: Filosofía y política en la época moderna. Trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008. p. 86

La necesidad de la fundación y fundamentación a través de Dios y ejercitada por el hombre es lo eterno. Éste se preforma desde el juego, «finito e infinito», sobre los límites y posibilidades del hombre en cuanto ser pensante y actuante en su realidad. Hobbes dice que todo “lo que imaginamos es finito. No hay, por tanto, ninguna idea o concepción de nada que podamos llamar *infinito*. Ningún hombre tiene en su mente la imagen de magnitud infinita, y no puede concebir una velocidad infinita, un tiempo infinito, una fuerza infinita o un poder infinito. Cuando decidimos que algo es infinito, lo único que queremos decir es que no somos capaces de concebir la terminación y los límites de las cosas que nombramos. No tenemos concepción de esas cosas, sino de nuestra propia incapacidad. Por tanto, el nombre de Dios es usado, no para que ello nos haga concebirlo — pues Él es incomprendible, y su grandeza y poder son inconcebibles —, sino para que podamos rendirle honor.”<sup>1705</sup>

Se torna evidente que Hobbes destruye el concepto metafísico aristotélico. Mientras tanto, no absorbe por completo los preceptos cartesianos respecto a Dios, pues que el conocimiento racional de Dios es una suposición que, a su turno, es el principio de la necesidad justificante de la propia naturaleza humana. Mejor dicho, esta necesidad es la inflexión a través de la cual el «copula mundi» se puede, meramente, justificarse deductivamente «imago Dei».<sup>1706</sup>

El argumento que se debe evidenciar, por lo tanto, es que el «voluntarismo» humano es el motor primario de la concertación del dote divino. El derecho, si natural o civil, es una pregunta que no se plantea, pues que el criterio sobre lo jurídico es siempre oriundo del juego hacia un sentido universal de «lo natural y lo moral», que, por supuesto, es pragmática y técnica, pero nunca sin sentido ontológico.

En palabras análogas, el estatuto jurídico se valida tanto por el concurso de las voluntades libres de los individuos asociados por el contrato social, como por la

---

<sup>1705</sup> HOBBS, Thomas: Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil. Trad. Carlos Melizzo. Madrid: Alianza Editorial, 1996. [Primera Parte. “Del hombre”. Capítulo 3. “De la secuencia o encadenamiento de imaginaciones”], p. 32

<sup>1706</sup> “Hobbes oponía aquí, frente a Descartes, que los atributos divinos mencionados están vacíos de todo contenido positivo. En primer lugar, la infinitud, la independencia, la inteligencia y la omnipotencia divinas, lejos de poseer un contenido que no pueda venir de mí, resultan por el contrario de la negación de mi propia finitud. En segundo lugar, y de forma correlativa, no tenemos ninguna idea que pueda proporcionarnos una representación positiva de Dios. Éste no es solamente incomprendible, sino también inconcebible de modo positivo (...) Se observa, la cual nuestro saber de Dios se limita al conocimiento de su existencia, sino que también y de forma correlativa parece condenar definitivamente la idea de una teología racional.” ZARKA, Yves-Charles: Filosofía y política en la época moderna. Trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008. p. 85

voluntad del soberano instituida desde este contrato, donde el quehacer jurídico se concentra en la ley editada por este soberano. El Padre desde su interior es esotérico, es decir, la comunión de personas (inmanente: alma) y, luego, desde afuera es una persona que trasciende la comunión de personas (trascendente: cuerpo) — “la legge naturale hobbesiana è sganciata dai riferimenti cosmologici e metafisici della tradizione aristotelico-scolastica e saldamente ancorata all’là volontà di Dio secondo un impianto teológico ben definito e assai significativo nel quadro speculativo generale... Con il suo escatologismo terrenistico e antisacrile Hobbes mostra Il disincanto Cristiano di chi aspetta la pienezza unicamente dal ritorno di Cristo, secondo la sua promessa. Una promessa che ha segnato i confini di un «non più» e di un «non ancora» e in mezzo a questo guardo resiste la debole condizione umana.”<sup>1707</sup>

Por ende, el planteamiento hobbesiano, bajo el sentido iusfilosófico está en función del propósito de Dios en torno a la persona. Desde el punto del historicismo secular moderno, no se lo puede tomar en serio como una elucubración iusfilosófica, a pesar de la prueba de la existencia de Dios y sus consecuencias. Tomás Hobbes encierra la transición del gobierno iusfilosófico del Hijo para el Padre, pero no se la concierta tal cual, hacia el punto de establecerse desde el grado ontológico exclusivo del Padre, como espacio ontológico propio del fenómeno nombrado Modernidad.

Por supuesto, tampoco a Hobbes se le puede comprender según los matices de una filosofía del progreso, desde el precepto de hombre civilizado (*humanitas*) u hombre salvaje (*animalitas*). La razón doble, tanto desde lo natural como desde la aportación de la moral, es el origen del misterio del mundo y de la vida hobbesianos. El objetivo del hombre está por la conquista de lo eterno, es decir, la Nación en forma de fuerza espiritual y material que gobierna todos los hombres que, justamente, es una composición oriunda de lo humano, así que se acoplan persona esotérica y exotérica, bajo el mismo sentido y disposición.

Desde luego se encuentra el por qué del criterio de la «ley civil» y «ley natural» estén absolutamente acopladas, desde el punto de vista metafísico y ontológico tal cual. Ocurre que Dios y el hombre a través del soberano o el gran «Leviatán», personifican de modo absoluto lo eterno o la civilización de lo humano: “la ley natural y la ley civil está contenidas la una en la otra, y tienen igual extensión. Pues

---

<sup>1707</sup> OMAGGIO, Vincenzo: Justus metus. Ética e diritto in Thomas Hobbes. Napoli: Editoriale Scientifica, 2000. p. 19

las leyes de la naturaleza, que son la equidad, la justicia, la gratitud y las demás virtudes morales que de ellas dependen en una condición meramente natural, no son, como ya dije al final del capítulo 15, propiamente leyes, sino cualidades que disponen a los hombres a la paz y la obediencia.”<sup>1708</sup> El argumento hobbesiano es ontológico, hasta aquí.

Ahora, sigue el argumento epistemológico hobbesiano que, sin duda, no se despliega de la afirmación hecha arriba: “Una vez que un Estado ha sido establecido, es cuando de hecho aparecen las leyes, y no antes. Pues es entonces cuando las leyes son órdenes del Estado y, en consecuencia, leyes civiles, pues el poder soberano el que obliga a los hombres a obedecerlas.”<sup>1709</sup> La conclusión en este sentido se pone, al final. “En consecuencia, la ley natural es una parte de la ley civil en todos los Estados del mundo. También recíprocamente, la ley civil es una parte de los dictados de la Naturaleza. Porque la justicia, es decir, cumplimiento de un convenio, y el dar a cada hombre lo suyo, es una ley de la naturaleza. Pero cada súbdito del Estado ha convenido obedecer la ley civil, ya uno con otro, como cuando se juntan para constituir un representante común, ya individualmente con el representante mismo, como cuando han sido sometidos por armas y prometen obediencia al vencedor para conservar así la vida; por tanto, la obediencia de la ley civil es también parte de la ley natural. La ley civil y la ley natural no son específicamente diferentes, sino partes diferentes de la ley; la parte escrita se llama civil, y la no escrita natural. Pero el derecho de naturaleza, es decir, la libertad natural del hombre, puede ser reducida y controlada por ley civil; más aún, la finalidad misma de hacer leyes no es otra que imponer ese control, sin el cual no es posible que haya paz alguna. Y la ley fue traída al mundo nada más que para limitar la libertad particular de los hombres, de tal modo que no se hagan daño unos a otros, sino que se asistan mutuamente y se unan contra un enemigo común.”<sup>1710</sup>

No obstante, si el peligro de la «reducción» es demasiado grande en Maquiavelo, en especial por la seducción del contenido de sus escritos, en Hobbes, la atracción se queda por la sistematicidad del «método científico» en torno el aspecto de la naturaleza del hombre como fundación de la política y del

---

<sup>1708</sup> HOBBS, Thomas: Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil. Trad. Carlos Melizzo. Madrid: Alianza Editorial, 1996. [Segunda Parte. “Del Estado”. Capítulo 26. “De las leyes civiles”] p. 217

<sup>1709</sup> HOBBS, Thomas: Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil. Trad. Carlos Melizzo. Madrid: Alianza Editorial, 1996. [Segunda Parte. “Del Estado”. Capítulo 26. “De las leyes civiles”] p. 217

<sup>1710</sup> HOBBS, Thomas: Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil. Trad. Carlos Melizzo. Madrid: Alianza Editorial, 1996. [Segunda Parte. “Del Estado”. Capítulo 26. “De las leyes civiles”] p. 219



derecho.<sup>1711</sup> Jesús Balleteros bien los compara: “la aplicación sistemática del método científico al mundo de la cosa pública no es obra de Maquiavelo, sino de Hobbes. Lo que en Maquiavelo era intuición y tanteo se vuelve en Hobbes elaboración rigurosa. «La destreza en hacer y mantener los Estados descansa — según escribe en el *Leviathan* — en ciertas normas, semejantes a las de la aritmética y de la geometría, no como en el juego del tenis: en la práctica solamente; estas reglas ni los hombres pobres tienen tiempo ni quienes tienen ocio suficiente han tenido curiosidad o método suficiente para encontrarlas». (...) la científicidad de la política radica, por tanto, en que sus principios, como los de la geometría, son creados libremente. La epistemología de Hobbes reduce, por tanto, el pensar al cálculo aritmético: «filosofar es razonar y razonar no es más que contar, sumar o restar: *Per ratiocinationem autem intelligo computationem... Ratiocinari igitur idem est quod addere et subtrahere*». El conocimiento se basa, por tanto, en la construcción, en la producción: «*Ubi generatio nulla... ibi nulla philosophia intelligitur*».<sup>1712</sup>

La lectura del derecho «natural» hobbesiano es claro respecto a la legitimación «pragmática» de las bases de la teología franciscana, antes dibujadas, sobre todo, por Juan Duns Escoto y Guillermo de Occam.<sup>1713</sup> Se trata de fundar el derecho en el «Torah» bíblico y en el *Evangelio*<sup>1714</sup>, pero de fundamentarlo de manera

---

<sup>1711</sup> “El recurso de Dios permite que la unidad de las diferentes cadenas causales que atraviesan el mundo se base en un ser trascendente, al tiempo que da cuenta del proceso de totalización que, en un momento dado, constituye la causa íntegra de un efecto. Así, la noción de causa íntegra, que aseguraba la convertibilidad entre la causa suficiente y la causa necesaria, quedaría inoperante, y con ella todo el sistema de la necesidad, en ausencia de una cláusula teológica. Para decirlo de otro modo, si no hubiese causa primera, la regresión llegaría hasta el infinito y sería imposible dar razón de un efecto cualquiera.” ZARKA, Yves-Charles: *Filosofía y política en la época moderna*. Trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008. p. 37

<sup>1712</sup> BALLESTEROS, Jesús: *Sobre el sentido del derecho: Introducción a la filosofía jurídica*. Madrid: Tecnos, 1984. p. 32

<sup>1713</sup> “Es frecuente considerar a Duns Escoto (1267-1308) como uno de los últimos maestros del periodo de auge de la Escolástica en el siglo XIII. Su obra se caracteriza a menudo como una de las últimas “grandes síntesis” de la Baja Edad Media. A comienzos del siglo XIV, los historiadores de la Filosofía sitúan el comienzo de un periodo de decadencia que durará hasta el surgimiento del humanismo y del Renacimiento. Duns Escoto habría contribuido a dicha decadencia con su crítica teológica a la razón y con su condición de precursor del voluntarismo de Ockham, del nominalismo, del formalismo dialéctico, y de obras de tendencias filosóficas del siglo XIV, que constituyen la “decadencia de la Escolástica.” MIRALBELL, Ignacio: *Duns Escoto: La concepción voluntarista de la subjetividad*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998. p. 5-6

<sup>1714</sup> “(...) **Prescindiendo de toda controversia, no existe más punto necesario de fe para la salvación del hombre que éste: que Jesús es el Mesías, es decir, el Cristo.** (...) En resumen, debemos creer las Escrituras, gracias a las cuales creemos esos puntos y el de la inmortalidad del alma, sin los cuales no podemos creer que Jesús es el Salvador(...) Habiendo demostrado que la proposición de que Jesús es el Cristo, constituye el único punto fundamental y necesario de fe... no pueda salvarse un hombre si no los acepta. (...) Aunque para conseguir la salvación no se necesita más, según se ha declarado ya, de acuerdo con las Sagradas Escrituras, en cuanto a materia de fe... en el reino de este mundo, para evitar el castigo que puedan

«secular», es decir, desde el hombre como esencial nominal, según la doctrina explicativa del «estado de naturaleza»<sup>1715</sup>. Es a través de este concepto que él maniobra las determinaciones de la metafísica aristotélica como su primera regla de reforma.<sup>1716</sup> Él dibuja una estadio del hombre presocial y prepolítica como el caos

---

imponer los reyes no basta con reconocer el derecho y el título del rey, si no se obedecen además las leyes... las leyes del reino de los cielos son las leyes de la naturaleza, no sólo es necesaria la fe, sino también la observancia de la ley natural, de acuerdo con la cual a un hombre se le llama justo y honesto (en ese sentido en que la justicia se entiende, no como la ausencia de culpa, sino como el intento y la voluntad continua de hacer lo que es justo). No sólo es necesaria la fe para la salvación, sino también esta justicia, que por sus efectos se llama arrepentimiento y a veces obras. De este modo fe y justicia concurren ambas a dicho fin (...) la fe y la justicia (significando, empero, por justicia, no la ausencia de culpa, sino las buenas intenciones de la mente, lo que es llamado rectitud por Dios, que toma el acto según la voluntad) (...) **la simple obediencia a las leyes humanas, no existe peligro de condenación... si adaptamos nuestras acciones a las leyes, no sólo hacemos algo permitido, la cual es la ley moral enseñada por nuestro propio Salvador. Esta es la parte de esa obediencia que debe contribuir a nuestra salvación.**” HOBBS, Tomas: Elementos de Derecho Natural y Político. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979. [Capítulo VI] p. 312 -324

<sup>1715</sup> La confección del estado de naturaleza es producción iusfilosófica bajo los principios de evolución y cosmopolita en torno al hombre y su humanidad según el pretexto de lo jurídico. Así que, sin embargo, sea relevante como instrumento pedagógico, si se lleva en cuenta que el razonamiento iusfilosófico se reparte en periodos trinitarios, a saber, Hijo (renacentista), Padre (moderno) y Espíritu (contemporáneo) esta confrontación de la clase antes y tras civilización nunca se debe poner: la metafísica de la humanidad conlleva el hombre como paradoja desde el espejo de Dios y copula do mundo, luego, la razón doble es la fundación y fundamento de los sentidos de su mundo y de su vida, donde lo jurídico es la expresión palmaria más evidente, a medida que se presta a dar arqueología y arquitectura a lo político. A ver, “En el estado de naturaleza, donde cada hombre es su propio juez y difiere de otros en lo referente a los nombres y apelativos de las cosas, de forma que de esas diferencias surgen disputas y alteraciones de la paz, resulta imprescindible encontrar una medida común para todo lo que pueda ser objeto de controversia; como, por ejemplo, a qué poco, a qué meum y tuum, a qué una libra, a qué un cuarto, etc. **Pues los juicios privados pueden diferir en esas cosas produciéndose la controversia. Esta medida común es, según algunos, la recta razón;** con cuya opinión estaría de acuerdo si pudiera encontrarse o saberse tal cosa in rerum natura. Pero, generalmente, los que apelan a la recta razón para decidir una controversia se refieren a la suya propia (2). Por tanto, al ver que no existe la recta razón, resulta necesario que ocupe su lugar la razón de algún hombre o la de algunos; pero ese hombre u hombres son aquel o aquellos que tienen el poder soberano, según ya hemos probado. En consecuencia, **las leyes civiles constituyen para todos los súbditos la medida de sus acciones**, las que determinan si son justas o injustas, beneficiosas o perjudiciales, virtuosas o viciosas (3); de forma que el uso y definición de todos los hombres sobre los que no se esté de acuerdo y que inclinen a la controversia debiera establecerse según esos criterios. Por ejemplo, en el caso del nacimiento de un ser extraño y deforme no será decidido por Aristóteles o los filósofos, sino por las leyes, si se trata de un hombre o no. La ley civil incluye la eclesiástica como parte suya, procedente del poder del gobierno eclesiástico, dado por nuestro Salvador a todos los soberanos cristianos, como sus vicarios inmediatos.” [letra negrita añadida] HOBBS, Tomas: Elementos de Derecho Natural y Político. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979. [Capítulo X], p. 366

<sup>1716</sup> “(...) el derrumbamiento de la metafísica aristotélica bajo los embates combinados del nominalismo medieval tardío (que tuvo en él un continuador particularmente radical) y del moderno espíritu científico, cuyo nacimiento pocos representan mejor que las figuras — por lo demás, tan diferentes — de Francis Bacon, de cuya intimidad se benefició como secretario, y Galileo, con quien trabó relación en sus viajes al Continente; y, *por otra parte*, la expansión del pensamiento metódico cartesiano, con el que se familiarizó frecuentando el círculo de P. Mersenne. Imbuido del *esprit de géométrie*, adoptando los presupuestos de una filosofía materialista y mecanicista, y extendiendo al estudio del mundo social el método resolutivo-compositivo que en la escuela de Padua se habría ensayado para el estudio de los movimientos naturales, Hobbes, que desde muy temprano sustentó el ideal de una ciencia unificada que afrontara con unidades de método todas las ramas del saber, desprendió enteramente la filosofía moral, jurídica y política del cuerpo tradicional de la vieja filosofía práctica, y

jurídico, donde los hombres porque viven según intereses privados suyos, hacen por perjudicar la conservación de todo social, además de contraponerse a su particular naturaleza divina, pues que de expandan se quedan respecto la necesidad de evolución del género humano y progreso de cada hombre según su inteligencia y voluntad.

Desde ahí Tomás Hobbes toma en serio que la inscripción aristotélica del hombre como «animal social» no es verdadera, caso contrario, es decir, el hombre no tendría una sociabilidad natural, sino que artificial<sup>1717</sup>, la cual hay que ser elaborada y vigilada constantemente, como fuerza de poder y equilibrio entre el soberano y sus súbditos. Bajo lo metafísico, por lo tanto, el soberano no actúa arbitrariamente, excepto en situaciones-límites, en que la conservación de todo social se arriesga.

Dicho con otras palabras, el argumento de que en Tomás Hobbes el fundamento del poder del soberano es absoluto, porque es total la donación de la libertad de los súbditos, lo que legitima la persona artificial creada, el Estado, hay que ser interpretada de forma contextual y con cuidado: “para acabar de realizar plenamente un sistema de la necesidad absoluta y su teoría del Derecho Natural, Hobbes ha menester de esta teología racional. Por eso, aunque a menudo esté a punto de renunciar a la afirmación racional sobre Dios, restaura la posibilidad de una teología en virtud de una exigencia interna de su sistema. En efecto, sin Dios el sistema de la necesidad quedaría suspendido en el aire y sin fundamento alguno. Mejor dicho, se haría insostenible, pues ya no sería pensable la noción de causa íntegra, que asegura la convertibilidad entre la causa suficiente y la causa

---

asumió la tarea de construir una ciencia de la sociedad y del Estado con el rigor metódico y la fuerza demostrativa de la geometría, y de la que pudieran extraerse recomendaciones para la conducción de los asuntos políticos.” ZARKA, Yves-Charles: Filosofía y política en la época moderna. Trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008. p. 37

<sup>1717</sup> “Este derecho de conquista que hace a un hombre amo de otro, hace también a un hombre amo de las creaturas irracionales. Si se considera que un hombre en estado de naturaleza se encuentra en una situación de hostilidad respecto a otros hombres y tiene, por consiguiente, título legal para someterlos o matarlos, de acuerdo con lo que su propia conciencia y criterio le dictan en orden a su seguridad y beneficio, con mucha más razón podrá hacer lo mismo respecto a las bestias; es decir, su criterio, las que por naturaleza son aptas para obedecer y útiles para servirse de ellas; y matar y destruir, en una guerra perpetua, a todas las restantes que le resultan peligrosas y molestas. **Este dominio es, por tanto, de derecho natural y no de derecho divino positivo. Pues si no hubiera existido tal derecho antes de la revelación de la voluntad de Dios mediante la Escritura, entonces ningún hombre que no hubiera tenido conocimiento de la Escritura habría tenido derecho a servirse de tales creaturas, sea para su alimento o para su sustento. Y hubiese constituido una dura condición para la humanidad que los animales feroces y salvajes tuvieran más derecho a matar la bestia.**” [letra negrita añadida] HOBBS, Tomas: Elementos de Derecho Natural y Político. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979. [Capítulo III] p. 286

necesaria. Del mismo modo, si no se basase en la idea de un Derecho Natural de Dios, su teoría del Derecho Natural quedaría también incompleta.<sup>1718</sup>

En este sentido, Hobbes declara que “el derecho de naturaleza por el cual Dios reina sobre los hombres y castiga a quienes quebrantan sus leyes, se deriva, no del hecho de que Él los creó y de que exige de ellos obediencia y gratitud por los beneficios recibidos, sino de su *poder irresistible*. He mostrado antes cómo el derecho soberano surge de un pacto. Para mostrar cómo ese mismo derecho puede surgir de la naturaleza, sólo hace falta mostrar en qué caso tal derecho no puede ser nunca desposeído. Considerando que todos los hombres, por naturaleza, tenían derecho a todas las cosas, también tendría cada uno el derecho de reinar sobre los demás. Pero como este derecho no pudo ser obtenido por la fuerza, fue conveniente para la seguridad de cada uno renunciar a su derecho particular y entregárselo, por común consentimiento, a unos hombres que, con autoridad soberana, pudieran gobernarlos y defenderlos. Mas si hubiera existido desde un principio un hombre con poder irresistible, no hay razón para que no usase de ese poder para defenderse a sí mismo y a los demás según su propia discreción. Por tanto, a quienes poseen un poder irresistible, va naturalmente anejo el dominio sobre todos los hombres, en virtud de la excelencia de ese poder; y es en virtud de dicho poder, por lo que el reinado sobre los hombres y el derecho de actuar sobre los seres humanos a su antojo, pertenecen de modo natural a Dios Todopoderoso; no en cuanto que es Creador y generoso, sino en cuanto que es Omnipotente. Y aunque el castigo sólo es debido por causa de pecado (pues, que esta palabra quiere significarse penalizar por causa de pecado), el derecho de penalizar no siempre se deriva del pecado de un hombre, sino que a veces es derivado del poder de Dios.”<sup>1719</sup>

No obstante, el concepto de naturaleza se disocia como cosa sobrenatural e infinita, el dicho Derecho natural. Y, luego, como cosa supuesta, innata del hombre, lo que es la finita, la ley natural. En efecto, se preforman dos planes que viene a constituir la relación hobbesiana sobre filosofía y derecho, es decir, desde el

---

<sup>1718</sup> ZARCA, Yves-Charles: Filosofía y política en la época moderna. Trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008. p. 85

<sup>1719</sup> HOBBS, Thomas: Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil. Trad. Carlos Melizzo. Madrid: Alianza Editorial, 1996. [Segunda Parte. “Del Estado”. Capítulo 31. Del reino de Dios por naturaleza.], p. 284

«Derecho Natural» y desde la «ley natural», el criterio de lo universal y lo eterno se imponen desde ley civil o derecho positivo.<sup>1720</sup>

Por el primero se entabla el fundamento del derecho positivo: la persona, a través de dignidad formal, material y relacional, así que es disposición de Dios y anterior al contrato social.<sup>1721</sup> Por el segundo se entabla la fundación del derecho positivo: el Estado.<sup>1722</sup> Entonces, la ley natural, “lex naturalis, es un precepto o regla

---

<sup>1720</sup> “1. Todavía no se ha llegado a un acuerdo sobre a qué se llama ley natural entre los autores que han tratado del tema. La mayoría de tales escritores creo se limitan simplemente a afirmar que es contrario a la ley natural, lo que va contra el consenso de todas las naciones, o de las naciones más cultas y civilizadas (**civil**). Pero no se ha llegado a un acuerdo acerca de cuáles sean las naciones más cultas (**wisest**). Otros afirman que es contrario a la ley natural, lo que va en contra del consenso de toda la humanidad; definición que no cabe aceptar porque entonces ningún hombre podría infringir la ley natural, pues **la naturaleza de cada hombre está incluida dentro de la naturaleza de la humanidad. Y dado que todos los hombres arrastrados por la violencia de sus pasiones o de sus malos hábitos hacen cosas que comúnmente se consideran contrarias a la ley natural, no es el ceder a las pasiones, o a algunos errores adquiridos por costumbre, lo que constituye el derecho natural.** La razón no es menos natural en el hombre que la pasión, y es la misma para todos los hombres, porque todos los hombres están de acuerdo con su voluntad de regirse y gobernarse de suerte que alcancen sus deseos, es decir, su propio bien, lo cual es obra de la razón. Por tanto, no puede haber más ley natural que la razón, ni otros preceptos de DERECHO NATURAL que los que nos conducen por los caminos de la paz, cuando puede conseguirse, y de la defensa cuando no puede lograrse. 2. Es, por tanto, un precepto de derecho natural que **cada hombre renuncie al derecho que tiene, según la naturaleza, a todas las cosas.** Pues cuando varios hombres tienen derecho a todas las cosas y además a las de otras personas, si se sirven de él se produce una invasión por parte de unos y resistencia por la de otros, lo que equivale a la guerra, y esto es contrario a la ley natural, que, resumido, consiste en hacer la paz.” HOBBS, Thomas: Elementos de derecho natural y político. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979. [Capítulo XV, 1 y 2], p.209-211

<sup>1721</sup> “El derecho natural, que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder según le parezca, para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida; y, consecuentemente, de hacer cualquier cosa que, conforme a su juicio y razón, se conciba como la más apta para alcanzar su fin.” HOBBS, Thomas: Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil. Trad. Carlos Melizzo. Madrid: Alianza Editorial, 1996. [Capítulo 14. De las leyes naturales primera y segunda, y de los contratos], p. 110

<sup>1722</sup> Al principio, Hobbes enmarca que “los nombres *lex* y *jus*, es decir, ley y derecho, se cofunden a menudo y, sin embargo, rara vez pueden encontrarse dos palabras de significación más opuesta. Derecho es la libertad que la ley nos permite; y leyes son esas limitaciones mediante las cuales acordamos mutuamente restringir nuestras libertades recíprocas. Ley y derecho son, por consiguiente, tan diferentes como prohibición y libertad, que son opuestas. Cualquier cosa que haga un hombre que vive en una república, *jure*, entiéndase que lo hace *jure civil*, *jure naturae* y *jure divino*. Así pues, cualquier cosa que vaya en contra de esas leyes, no puede decirse que sea *jure*, lo que va contra ley divina o natural. En consecuencia, cualquier acto del súbdito, si no es contrario a la ley civil, y cualquier acto de un soberano, si no es contrario a ley natural, lo hace *jure divino*, por derecho divino. Pero es distinto emplear la expresión *lege divina* por ley divina, pues las leyes de Dios y de la naturaleza permiten mayor libertad que la ley civil (...).” HOBBS, Thomas: Elementos del derecho natural y político. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979. «Capítulo X. 5 y 7», p. 364-365. Véase, también, HOBBS, Thomas: Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil. Trad. Carlos Melizzo. Madrid: Alianza Editorial, 1996. [Primera Parte. “Del hombre”. Capítulo 14. De las leyes naturales primera y segunda, y de los contratos], p. 110-111, “Porque el DERECHO consiste en la libertad de hacer o de no hacer, mientras que la LEY determina y obliga a una de las dos cosas. De modo que la ley y el derecho difieren entre sí en la misma medida en que difieren la obligación y la libertad, las cuales no pueden coexistir con respecto a una misma cosa.”

general, descubierto mediante la razón, por el cual a un hombre se le prohíbe hacer aquello que sea destructivo para su vida, o elimine los medios de conservarla.”<sup>1723</sup>

Por añadidura, la «fuente primera» del derecho es siempre el atributo de la voluntad libre de los individuos según el concierto del «contrato social»; y, luego, la «fuente segunda» es la voluntad del soberano fundada en este «contrato social». Por lo tanto, la «seguridad y paz» son el principio apodíctico inalienable del que dependen las leyes positivas. Así que el «contrato estatal confirma al soberano» que todos los hombres están privados de derechos y, lo que es más importante, «uniformemente».<sup>1724</sup>

Por oportuno, Yves-Charles Zarka asoma que “la concepción del Derecho Natural hace intervenir igualmente la dimensión teológica. En las obras políticas, el concepto de Derecho Natural divino es formulado en términos explícitos cuando se trata del reinado natural de Dios. Dios ejerce este reinado sobre el conjunto de los seres, que reconocen su existencia y obedecen su palabra natural, es decir, las leyes naturales. Dicho de otro modo, el reino de Dios no es idéntico a la naturaleza entera. En el seno del orden de la necesidad natural, al que se encuentran sometidos todos los seres, hay un orden particular que tan sólo concierne a los hombres en tanto que seres dotados de razón. Por tanto, el reino natural de Dios es un subconjunto del sistema total de la necesidad, a propósito del cual tiene sentido hablar de Justicia y de derechos divinos. Ahora bien, el derecho en virtud del cual Dios reina sobre los hombres y castiga a aquellos que infringen sus leyes se desprende igualmente de su omnipotencia.”<sup>1725</sup> ■

---

<sup>1723</sup> HOBBS, Thomas: Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil. Trad. Carlos Melizzo. Madrid: Alianza Editorial, 1996. [Primera Parte. “Del hombre”. Capítulo 14. “De las leyes naturales primera y segunda, y de los contratos”.], p. 110

<sup>1724</sup> BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 50

<sup>1725</sup> ZARKA, Yves-Charles: Filosofía y política en la época moderna. Trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008. p. 37

## 8. Apuntes finales

Si los tiempos dichos Renacentistas se conforman a propósito de Dios, por obra del hombre en torno a lo jurídico como saber jurídico, los tiempos dichos modernos se establecen a pesar de poseerse o no la prueba de la existencia Dios, pues que al hombre cabe obrar por designio y destino el sentido conformador de lo jurídico, en torno a este político que ahora ya se aporta arqueología u Orden de mundo (more geométrico) y arquitectura u ordenamiento de vida (lógica matemática). Esta es la marca de la Unidad del Hijo, es decir, la valoración iusfilosófica de la estructura y dinámica del mundo terrenal, a través del criterio entre ley positiva y ley natural como lo universal y lo eterno.

Mejor dicho, el hombre ya puede plantear según sus manos el Orden del mundo bajo sus propios límites y, luego, el ordenamiento de la vida bajo sus propias posibilidades, de modo que el misterio del mundo y misterio de la vida se engendren principio de humanidad y hombre, desde una dicha «nueva ontología» que es la ontología del hombre o el traspaso definitivo del Hijo al Padre, o el marco de la Modernidad.

Por ende, la edad del Padre es sobresaliente según el juego geométrico y matemático sobre el misterio del mundo y de la vida bajo el dibujo del hombre, a pesar de la prueba de Dios. El objeto de hombre y humanidad se concentra desde infinitas formas sobre el embate del designio *humanitas*, la persona (individual o el sujeto) es la síntesis de lo eterno hacia la humanidad: el Orden (mundo), racional como natural, es el progreso de la persona; y, destino *animalitas*: el ordenamiento (vida) es la evolución de todas las personas, desde el Estado (persona abstracta) como la ciencia de lo político y la Nación (individualidad de un conjunto de personas tanto colectiva como individual) como la ciencia o constitución de lo jurídico, ciencia y jurisprudencia.

Ahora, pues, hace falta evolucionar el hombre desde la concordia entre designio y destino, a través de los contenidos de verdades históricas que se tornan lógicas científicas de fácil deducción. La Civilización es la concordia entre Orden (persona) y ordenamiento (Estado) a través de la nación, la cual se pone como la síntesis del espíritu moderno o la “nueva ontología del hombre” como ya tratada en el Prólogo, a través de la exacerbación de la perspectiva trinitaria del Padre.

Dicho de otro modo, el proverbio secular moderno o la creencia historicista es que si el hombre moderno se ha convertido ilustrado, es porque el hombre

renacentista ha clavado a la tierra la semilla cosmopolita, así que ha dado la apertura de emanciparse por encima de sí mismo, de la existencia o ausencia de Dios y, luego, a todo lo demás supo él someter a su obrar. Pero, ¿a hondo, desde el Padre, como síntesis del espíritu sagrado y secular? Los modernos se mueven en torno a su nueva ontología, pero sin dejar al lado y, como cierta, la existencia de Dios y el verbo como herramienta para el compendio y colección de misterios sobre el mundo y la vida.

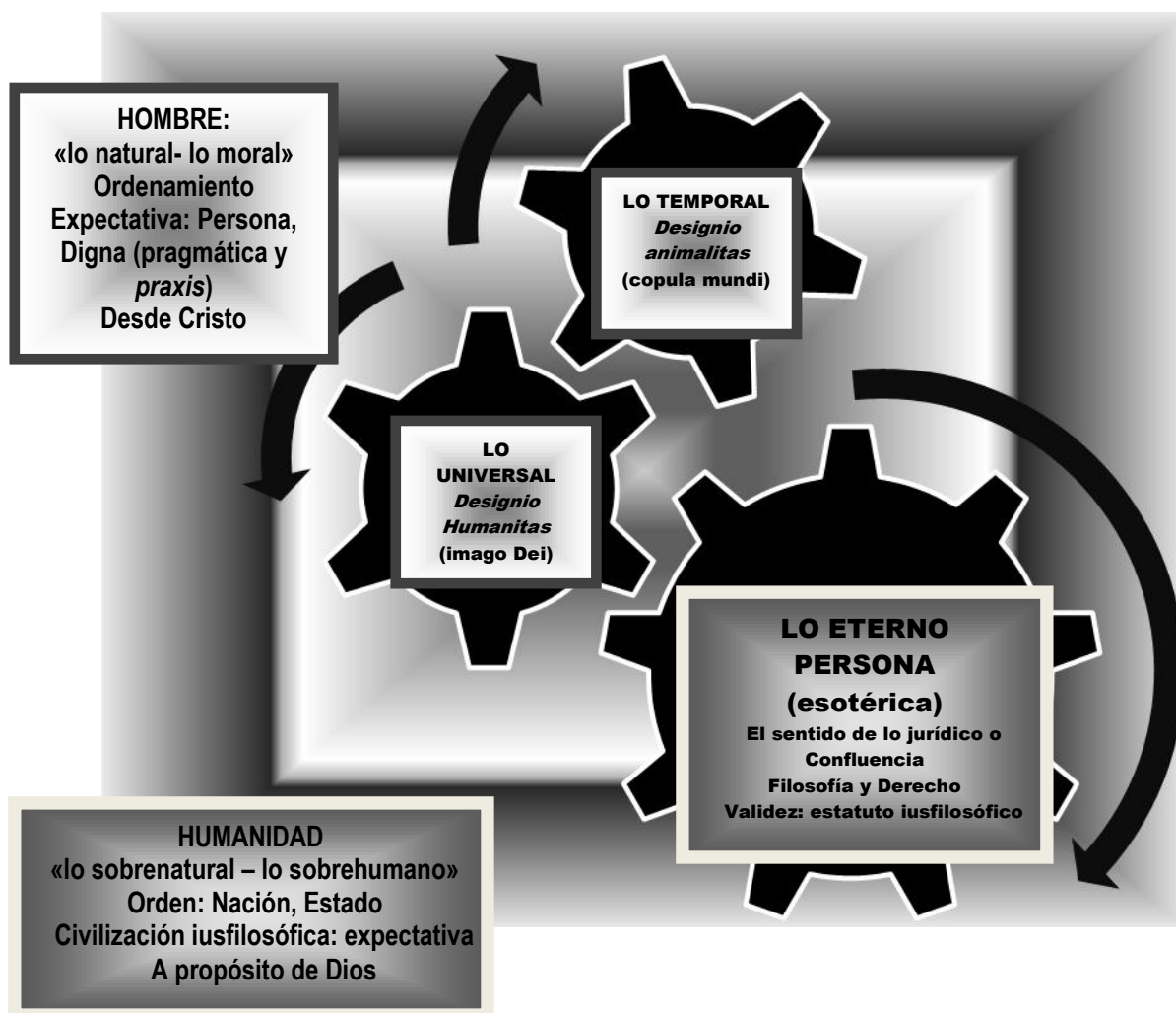
Hombre y humanidad en torno a lo jurídico se establecen bajo la altura y tamaño del ordenamiento jurídico.

En resumen, a continuación, el propósito de la era del Padre es conformar el sentido de lo político bajo el more geométrico (estatuto) y la lógica matemática desde la persona esotérica, desde el ordenamiento, y exotérica, desde el Orden. Solución: es el sentido de lo jurídico desde un punto de vista conformador, nombrado ordenamiento jurídico, para así decirlo, la altura y tamaño del universo jurídico respecto el criterio científico de que para «toda ley positiva es incondicional una ley natural, bajo el riesgo de inexistencia de ambas». ¡El tiempo del Padre es el tiempo de la Civilización iusfilosófica: el absolutamente eterno!■



## «DIAGRAMA-SINOPSIS VIII».

El engranaje trinitario desde el «Hijo» como filosofía y derecho —  
el dicho «Renacimiento».



### ► CONCLUSIONES:

Si lo político es Orden, lo jurídico es ordenamiento.

1. **Validez:** la relación entre ley natural y ley positiva es incondicional: el conector es un criterio universal o lo eterno.
2. **Eficacia:** producción de concordia entre: 1. Sentido de lo jurídico esotérico: la persona como fuente universal y abstracta de obligaciones y deberes en torno al hombre: persona digna (*imago Dei*, teoría: pragmática) y dignidad desde lo existente, “persona existencialmente digna” (*copula mundi*, práctica: *praxis*). Y, sentido exotérico: nación como el velo o unidad de lo político.
3. **Resultado:** el sentido de lo jurídico empieza por el Hijo, de modo absoluto como fuente de derecho y, al final, se establece bajo la concordia entre el Hijo y el Padre, como síntesis de ordenamiento de lo político bajo lo jurídico.■

# **UNIVERSIDAD DE SALAMANCA**

## **FACULTAD DE FILOSOFÍA**

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y LÓGICA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.



### **¿Si el universo jurídico no es del tamaño de su altura, la Filosofía del Derecho es (la) nada?**

El quehacer y el estatuto de la Filosofía del Derecho según la crítica y propedéutica de la «filosofía del hombre paradoja».

Autora — Patrícia Bressan da Silva

### **TESIS DOCTORAL** **Tercer Volumen**

Director — Profesor Doctor José Luis Fuertes Herreros

Doctorado — Revisión de la Modernidad: Filosofía, Ciencia y Estética”

Financiación — ALBAN (Programa de Becas de Alto Nivel de la Unión Europea)

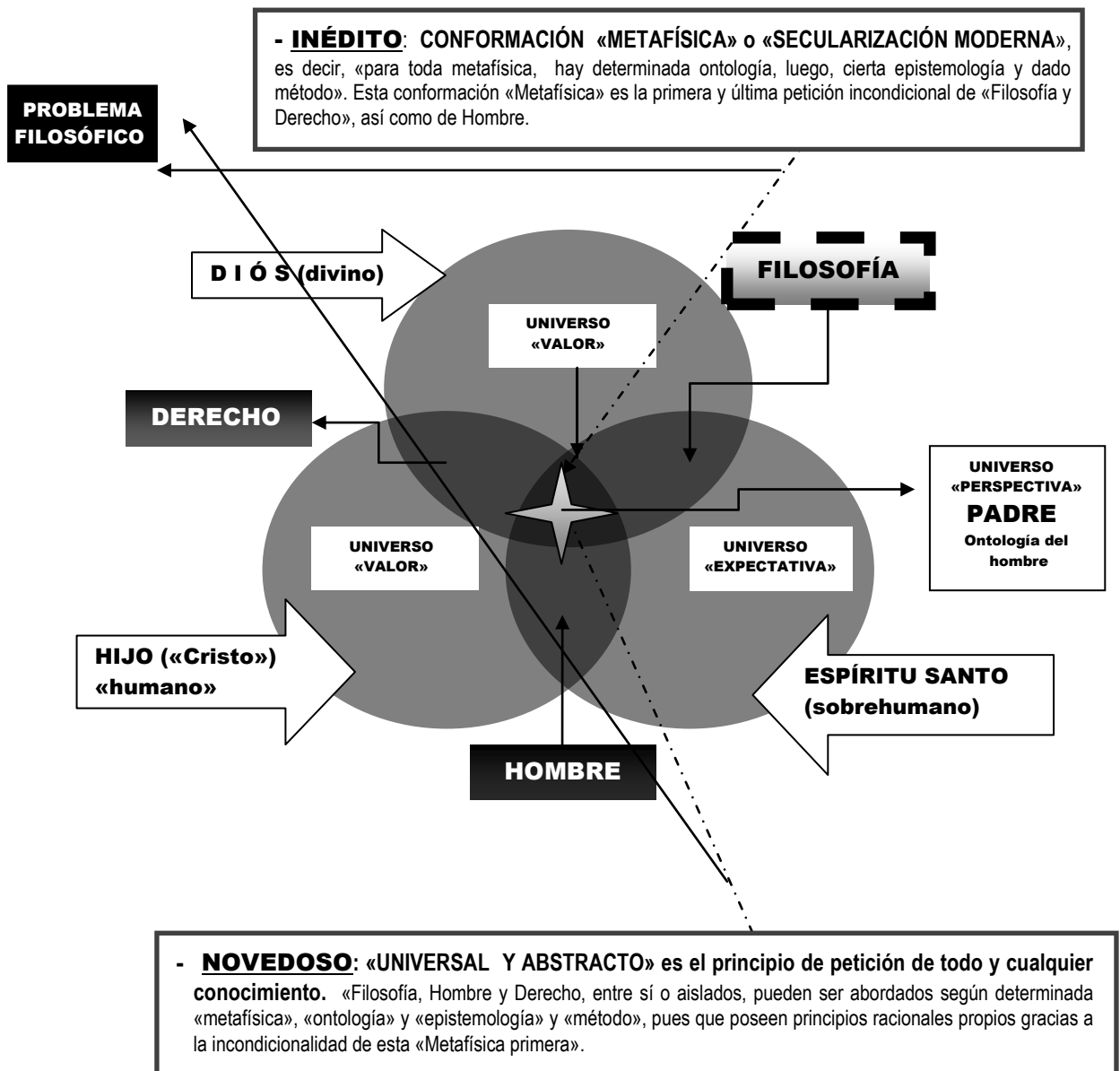
España  
Salamanca  
2010

## G. REVISIÓN FILOSOFÍA Y DERECHO – MODERNIDAD.

La paradoja «*humanitas versus hybris*»: la Unidad iusfilosófica del Padre.

A pesar de la prueba de Dios: los modernos.

### «Diagrama-Sinopsis I»: Filosofía y Derecho en la Modernidad.



Confluencia absoluta «imago Dei vs. copula mundi»  
«naturaleza vs. libertad» desde la «Metafísica» o «secularización moderna»

Ce n'est point la Loi qui conduit l'histoire et le déroulement de nos événements quotidiens, du moins de loi telle que le pense notre Logique humaine ; la foi et la philosophie nous enseignent que ces choses obéissent à un Dieu qui est une Personne.

Michel Villey<sup>1726</sup>

## I. Entendimiento del Problema: objetivos del apartado

Si el propósito de la era del Padre — como ya revelado — es conformar el sentido de lo político bajo more geométrico (estatuto) y la lógica matemática desde la persona esotérica y exotérica, luego, el interrogante iusfilosófico es ¿a qué sirve el derecho?

Intentar contestar este interrogante significa confeccionar una estructura arqueológica respecto el Orden del mundo en función de una arquitectura del ordenamiento de la vida, a través de la cual el sentido de la conformación de lo político, desde luego, se lo pueda manejar desde lo jurídico, como discurso lógico y deducible a los preceptos de inteligencia y acción humanas.

Se trata de crear la ciencia y la jurisprudencia en torno a lo jurídico. El estatuto, — éste ciencia, cátedra y doctrina —, es el discurso descriptivo del modo que debe ser la pragmática (universo del deber ser: dogmática jurídica o ciencia del derecho). Y, luego, cementar lo teórico-científico sobre los fines del derecho, es decir, “se llama doctrina del derecho (*Ius*) al conjunto de leyes, para las que es posible una legislación exterior. Si una legislación semejante es real entonces es doctrina del *derecho positivo*.”<sup>1727</sup>

Respecto el quehacer, — éste saber jurídico, métodos, procesos y procedimientos — es discurso prescriptivo del modo que se presenta tanto la práctica (universo del ser: jurisprudencia), como la dinámica necesaria a la concreción de los principios, reglas y normas de la ciencia de lo jurídico, como medio de realización de aquellos fines (*praxis*). Los fines se refieren, por lo tanto, al conocimiento de las leyes a través de la aplicación de los jurisprudenciosos.<sup>1728</sup> Este es

---

<sup>1726</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 42. Le quatrième livre », p. 107

<sup>1727</sup> KANT, Immanuel: La metafísica de las costumbres. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989. p. 37

<sup>1728</sup> “El jurisprudencioso de la misma o versado en derecho (*Iuris consultus*) se llama jurisprudencioso (*Iuris peritus*) si conoce las leyes externas y también externamente, es decir, en la aplicación a los casos que se presentan en la experiencia, que muy bien puede convertirse en *jurisprudencia* (*Iurisprudencia*)” KANT, Immanuel: La metafísica de las costumbres. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989. p. 37

el primer paso de la conformación del Orden y ordenamiento, es decir, el fenómeno del sistema de ordenamiento jurídico a través del Positivismo Jurídico, una síntesis de Orden (lo natural: camino iluminista) y ordenamiento (lo moral: camino empirista) se conciertan desde la razón doble como trascendental,<sup>1729</sup> que desde la concordia ciencia del derecho o dogmática jurídica y jurisprudencia<sup>1730</sup> facilita la fórmula *¿qué es el derecho?* o *¿qué es verdad?*<sup>1731</sup> En realidad, significa decir *¿a qué sirve el derecho?* desde el sistema del ordenamiento jurídico y, luego, el Positivismo Jurídico como altura y tamaño del universo de lo jurídico.

En el fondo, si la condición para la elaboración del universo jurídico bajo las raigambres universal y abstracto significa la concordia entre Orden (humanidad: mundo) y ordenamiento (hombre: vida), — es decir, la concordia de lo político desde lo jurídico<sup>1732</sup> a través de la sistematización de lo jurídico desde el

---

<sup>1729</sup> “Lo que sea derecho (*quid sit iuris*), es decir, lo que dicen o han dicho las leyes en un determinado lugar y en un tiempo determinado, aún puede muy bien indicarlo: pero si también es justo lo que proponían y el criterio general para reconocer tanto lo justo como lo injusto (*iustum et iniustum*) permanecerán ocultos para él si no abandona durante largo tiempo aquellos principios empíricos, y busca las fuentes de aquellos juicios en la mera razón... para erigir los fundamentos de una posible legislación positiva. Una doctrina jurídica únicamente empírica es (como la cabeza de madera en la fábula de Fedro) una cabeza, que puede ser muy hermosa, pero que lamentablemente no tiene seso. El concepto de derecho, en tanto que se refiere a una obligación que le corresponde (es decir, el concepto moral del mismo), afecta en *primer lugar*, sólo a la relación externa y ciertamente práctica de una persona con otra, en tanto que sus acciones, como hechos, pueden influirse entre sí (inmediata o mediatamente). Pero, en *segundo lugar*, no significa la relación del arbitrio con el deseo del otro (por tanto en la mera necesidad [Bedürfnis], como en las acciones benéficas o crueles, sino sólo atiende en absoluto a la *materia* del arbitrio, es decir, al fin que cada cual se propone con el objeto que quiere; por ejemplo, no se pregunta si alguien puede beneficiarse también o no de la mercancía que me compra para su propio negocio; sino que sólo se pregunta por *la forma* en la relación del arbitrio de ambas partes, en la medida en que se considera únicamente como *libre*, y si con ello, la acción de uno de ambos puede conciliarse con la libertad de otro según una ley universal. Por tanto el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad.” KANT, Immanuel: La metafísica de las costumbres. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989. p. 38-39

<sup>1730</sup> Sobre ciencia del derecho o dogmática jurídica y jurisprudencia, Kant es el iusfilósofo del positivismo jurídico, en absoluto. Así que Kelsen sólo se lo ha tomado en sus preceptos de préstamo y, temáticamente, es decir, respecto al problema de definir la autonomía y autenticidad del derecho en razón de la fuerte influencia de otras ciencias humanas sobre él, a causa de la necesidad de concretar los fines del ordenamiento jurídico. Sobre la relación entre ciencia y jurisprudencia en torno al derecho positivo, señala que “sin ambas juntas queda sólo la ciencia del derecho (*Juriscientia*)” Luego, ciencia del derecho significa el “conocimiento *sistemático* de la doctrina del derecho natural (*Ius naturae*), por más que el juriconsulto tenga que tomar de la última los principios inmutables para toda legislación positiva (...)” KANT, Immanuel: La metafísica de las costumbres. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989. p. 37

<sup>1731</sup> “*¿Qué es el derecho?* Si no quiere caer en tautología, o bien remitir a lo que proponen las leyes de algún país en algún tiempo, en vez de dar una solución general, esta pregunta puede muy bien sumir al *juriconsulto* en la misma perplejidad en que se encuentra el lógico ante el desafío al que está llamado: *¿Qué es la verdad?*” KANT, Immanuel: La metafísica de las costumbres. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989. p. 38

<sup>1732</sup> La concordia entre lo político y lo jurídico, según el discurso secular moderno, se atrapa al sentido natural y moral y, luego, constitutivo y comprensivo del «pacto civil», para Kant y «pacto social», para Rousseau que, además de distinciones filosóficas, se trata, a su turno, de la altura y tamaño de lo jurídico desde el

ordenamiento jurídico —, hace falta que el criterio entre la ley natural y la ley positiva, a pesar del juego de cómo se configure al fin y al cabo, se sostenga bajo la seguridad de que la pregunta sobre la finalidad de lo jurídico se la tenga cierta e indudable para cualquier hombre, es decir, que los sea inmediatamente trascendental.

A fin de cuentas, hace falta que el conocimiento jurídico sea universal, abstracto y claro, tanto desde la recta razón como teoría pragmática (deber ser), como conforme la naturaleza como teoría práctica (ser: *praxis*). Pero justificado no sólo en la síntesis de la propia inteligencia (pragmática) desde lo natural, simulacro de Dios (imago Dei), y, luego, la práctica (copula mundi). En definitiva, estos dotes deben desarrollarse trascendentales en vista de fines que se los trascienda como preceptos, de modo que hombre y humanidad se conformen categorías en vista de fines, en caso, la elaboración a flote del universo antrópico o la Civilización de lo humano. Dicho de otro modo, el Padre, como terreno de lo eterno respecto a lo humano, es el miembro intermedio respecto a lo eterno o la eternidad, ya que se trata de algo categorizado en torno al hombre y humanidad que, por igual, también se hacen categorías supra-históricas.

Algunas consecuencias se quedan inmediatas. Teoría y práctica, desde el sistema del ordenamiento jurídico moderno, se ponen confundidas. La razón es que su justificación no está en torno a sí mismas, sino en la finalidad del Padre que, a

---

ordenamiento jurídico. Para así decirlo, “La voluntad general es la ley universal de la voluntad. La ley moral. La libertad. La autonomía. La voluntad se manda a sí misma y por eso es libre. No la mandan consideraciones ajenas, sensibles, por eso es pura. Manda a todos, por eso es universal. **Kant traslada a la conciencia lo que Rousseau había puesto en la sociedad – la pura causación por el fin general – y en este sentido parece un retroceso, pero es un retroceso para tomar carrerilla. A Rousseau le es ajena la idea de progreso y la idea de progreso hará que el imperativo categórico de Kant pase de la sociedad nacional a la sociedad cosmopolita del género humano.” IMAZ, Eugenio: Prólogo a Kant. En: KANT, Immanuel: *Filosofía de la historia*. Trad. E. Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1992. p. 6-7. Sobre Rousseau, “mediante el pacto social hemos dado existencia y vida al cuerpo político: se trata ahora de darle movimiento y voluntad mediante la legislación. Porque el acto primitivo por el que este cuerpo se forma y se une nada determina todavía de lo que debe hacer para conservarse. Lo que es bueno y conforme al orden lo es por la naturaleza de las cosas e independientemente de las convenciones humanas. Toda Justicia viene de Dios, sólo él es su fuente; pero si supiésemos recibirla de tan alto no tendríamos necesidad de gobierno ni de leyes. Indudablemente existe una Justicia universal emanada de la sola razón; pero esta Justicia, para ser admitida entre nosotros, debe ser recíproca. Considerando humanamente las cosas, las leyes de la Justicia, a falta de sanción natural, son vanas entre los hombres; no hacen sino el bien del malvado y el mal del justo, cuando éste las observa con todo el mundo sin que nadie las observe con él. Se necesitan por tanto convenciones y leyes para unir los derechos a los deberes y volver la Justicia a su objeto. En el estado de naturaleza, en el que todo es común, nada debo a quienes nada he prometido, no reconozco que sea de otro sino lo que me es inútil. No ocurre lo mismo en el estado civil, en el que todos los derechos están fijados por la ley. Pero, en última instancia, ¿qué es una ley? Mientras se contenten con unir a esta palabra sólo ideas metafísicas, continuaremos razonando sin entendernos, y aun cuando se diga lo que es una ley de la naturaleza, no se sabrá mejor lo que es una ley de Estado.” ROUSSEAU, Jean-Jacques: El contrato social. Trad. Mauro Armíño. Madrid : Alianza, 1988. p. 43 [letra negrita añadida]**

su turno, es el elemento trascendental absoluto. Pero absoluto, no en razón de esas como medio inmediato de concertación de los fines de la razón doble, es decir, la persona como pragmática o teoría, mientras, ésta como acción práctica, desde la praxis. Ocurre la inversión de la metafísica tradicional, el ser y el deber ser, hecho por los Modernos, en vista de los principios de evolución del hombre y cosmopolitismo de humanidad, a través de la Civilización en torno a lo jurídico.

Dicho de otro modo, la inversión asume en siguiente rasgo. En el universo del deber ser está la filosofía, porque ésta pone límites a la razón en vista de estos fines. Así que, a su parte, el universo del ser es la experiencia, el plan del derecho, donde las posibilidades están en sintonía también con esta razón, pero, esencialmente, con estos fines.

El argumento de este trabajo doctoral es que el iuspositivismo y iusnaturalismo se resuelven en el sistema del Positivismo Jurídico como elemento único, es decir, no hay pugna entre ellos. En oblicuo, no existe el campo de la teoría y de la práctica desde el punto de vista ontológico del Padre. La causa está en la razón doble: ésta es la fundación de Orden y fundamento de ordenamiento en torno a los fines en torno a la condición y situación de la persona, es decir, sobre cumplir la naturaleza y ejercitar la libertad hacia la completa ilustración de hombre y humanidad, según el sistema de evolución concertado por el principio cristocéntrico y, al mismo tiempo, el sistema cosmopolita, por el principio trinitario.

Conforme subraya Kant todo es un juego entre lo natural y lo moral en vista de lo sobrenatural y lo sobrehumano, que es la expectativa del Padre como universo antrópico, universo de lo humano, a pesar de la prueba de Dios.<sup>1733</sup>

Por consiguiente, a través del principio cristocéntrico (*Humanitas*), el hombre es simulacro de Dios, así que también es semejante a su Hijo, Jesucristo, en el sentido

---

<sup>1733</sup> **“A la crítica de la razón práctica debía, seguir el sistema, la metafísica de las costumbres, que se divide en principios metafísicos de la doctrina del derecho y principios metafísicos de la doctrina de la virtud** (como réplica de los principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza (...)) La **doctrina del derecho**, como primera parte de la doctrina de las costumbres, es, pues, aquello a lo que se exige un sistema de que surja de la razón, que podría llamarse la **metafísica del derecho**. **Ahora bien, puesto que el concepto del derecho como un concepto puro está, sin embargo, enfocado hacia la praxis (a la aplicación a los casos que se presentan en la experiencia), y por tanto, un sistema metafísico del mismo tendría que atender también, en su división, a la multiplicidad empírica de los casos**, para completar la división (la cual es una exigencia ineludible para construir un sistema de razón), y puesto que, sin embargo, la división perfecta de lo **empírico** es imposible, y, cuando se intenta (al menos aproximadamente), tales conceptos no pueden entrar como partes integrantes del sistema, sin sólo como ejemplos en las observaciones, sólo la expresión **principios metafísicos de la doctrina del derecho** será adecuada para la primera parte de la metafísica de las costumbres: porque, con respecto a los casos de aplicación, únicamente puede esperarse aproximación al sistema y no el sistema mismo.” [letra negrita añadida] KANT, Immanuel: La metafísica de las costumbres. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989. p. 5-6

de que aporta la misma esencia consciente y, luego, pragmática. Principio cristocéntrico es sinónimo de principio de evolución.

Desde luego, los preceptos morales de Cristo, revelados por la Biblia, son los paragonos morales a través del cual el hombre debe pautar sus valores, perspectivas y expectativas morales que, una vez secularizadas por los modernos, se trata de desarrollar su propia naturaleza, como designio natural respecto a ilustrarse: evolucionar, pues. El sentido de evolucionar está atrapado, por supuesto, a la Civilización cosmopolita. Así que el hombre trasciende su condición de sujeto pensante para fundar el Orden del mundo, a pesar de la prueba de la existencia de Dios. En el fondo, se trata del universo del deber ser, o sea, de la ciencia del derecho en torno a la Civilización Jurídica.

Al fin y el cabo, el hombre como Cristo se realiza lo temporal, que parte de lo universal, se conduce hacia lo eterno, la Civilización o el Padre (uno o unidad).

La dinámica o trascendencia está en torno a Dos: persona y Cristo, es decir, el plan de la pragmática o ciencia del derecho, el dicho universo del deber ser, y no del ser porque está en vista de un fin determinado cuyos límites «more geométrico, hipotéticos,<sup>1734</sup> juicios analíticos o explicativos<sup>1735</sup>» ya se establecen de antemano, a pesar de la experiencia de los conceptos.<sup>1736</sup>

---

<sup>1734</sup> “Pues bien; todos los *imperativos* mandan, ya hipotética, ya categóricamente. Aquéllos representan la necesidad práctica de una acción posible, como medio de conseguir otra cosa que se quiere (o que es posible que se quiera)... si la acción es buena sólo como medio para alguna otra cosa, entonces, es el imperativo hipotético... El imperativo hipotético dice solamente que la acción es buena para algún propósito *posible* o *real*... es un **principio problemático-práctico**.” KANT, Immanuel: Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Trad. Manuel García Morente y Carmen García Trevijano. Francisco Larroyo. Madrid: Tecnos, 2009. [Clasificación de los imperativos, 414-415] p. 97-98

<sup>1735</sup> “En todos los juicios en los que se piensa la relación entre un sujeto y un predicado... dos formas: o bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo que está (implícitamente) contenido en el concepto A, o bien B se halla completamente fuera del concepto A... Los **juicios analíticos** (afirmativos) son pues, aquellos en que se piensa el lazo entre predicado y sujeto mediante la identidad; aquellos que se piensa dicho lazo sin identidad se llamarán sintéticos. Podríamos también denominar los primeros juicios **explicativos**, y **extensivos** (...).” [letra negrita añadida] KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [IV. DISTINCIÓN ENTRE LOS JUICIOS ANALÍTICOS Y LOS SINTÉTICOS, A 7/ B 11], p. 47-48

<sup>1736</sup> “**La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad** significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro... Es, pues muy difícil para cada hombre en particular lograr salir de esa incapacidad, convertida casi en segunda naturaleza... Se siente realmente incapaz de servirse de su propia razón, porque nunca se le permitió intentar la aventura... Ya es más difícil que el público se ilustre por sí mismo... El público sólo poco a poco llega a ilustrarse. Mediante una revolución acaso se logre derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica o política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar; sino que, nuevos prejuicios, en lugar de los antiguos, servirán de riendas para conducir el gran tropel. Para esta ilustración no se requiere más que una cosa, *libertad*; y la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber: libertad de hacer uso público de su razón integralmente... Esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres.... Entiendo por uso público aquel que, en calidad de *maestro*, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores. Por uso privado entiendo el que ese mismo personaje puede hacer en su calidad de *funcionario*.” KANT, Immanuel:



Respecto al principio trinitario (*Hybris*), el hombre es síntesis exotérica y esotérica del Hijo (Cristo), del Padre (Dios) y del Espíritu (pugna mundo [Orden] y vida [ordenamiento] desde lo sagrado vs. lo secular). Se trata de la expresión de que el hombre no es un absoluto en sí, sino que sólo puede ser a través de su humanidad, así que se la debe elaborar, construir y exasperarla según el destino copula, que es, sobre su mundo y su vida.

Tradicionalmente, el recorrido filosófico trata a lo primero, campo trascendental y, a éste, campo inmanente. Sin embargo, con los modernos, hay la especificidad de la ontología del hombre, así que este plan, dicho lo moral, está de acuerdo con el Padre como Civilización.

Más bien, toca al hombre el destino de progresar su condición para engendrar humanidad. Así que el hombre trasciende su condición de sujeto a través del esfuerzo por progreso de su persona. Entonces, el ordenamiento de la vida se desarrolla al coste de su libertad, de su libre albedrío y arbitrio.

Luego se aporta el universo del ser, o sea, la jurisprudencia en torno a la Civilización Jurídica. Al fin y al cabo, desde que el hombre realiza tanto lo temporal como lo universal y, luego, se conduce hacia lo eterno, la Civilización o el Padre (Uno o Unidad).

La dinámica o trascendencia está en torno a Tres: persona, Cristo y Dios, cuya existencia es postulado de base, a pesar de la prueba. O sea, el plan de la *praxis* o jurisprudencia, el dicho universo del ser (y no del deber ser) porque está en vista de un fin determinado cuyos límites «lógicos deducibles, categóricos<sup>1737</sup> y *a posteriori* o juicios sintéticos o extensivos<sup>1738</sup>» se establecen mientras que las

---

Filosofía de la historia. Trad. Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1992. [¿Qué es la ilustración?], p. 25-28

<sup>1737</sup> "Todos los imperativos exprésanse por medio de un «deber ser» de la razón y muestran así la relación de una ley objetiva de la razón a una voluntad que, por su constitución subjetiva, no es determinada necesariamente por tal ley (una constrictión). Dicen que fuera bueno hacer u omitir algo; pero lo dicen a una voluntad que no siempre hace algo por sólo que se le represente que es bueno hacerlo. (...) El imperativo categórico sería el que representase una acción por sí misma, sin referencia a ningún otro fin, como objetivamente necesaria." KANT, Immanuel: Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Trad. Manuel García Morente y Carmen García Trevijano. Madrid: Tecnos, 2009. [Capítulo II, "Imperativos en general" y "Clasificación de los imperativos" 413-415], p. 96-98

<sup>1738</sup> "En todos los juicios en los que se piensa la relación entre un sujeto y un predicado... tal relación puede tener dos formas: o bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo que está (implícitamente) contenido en el concepto A, o bien B se halla completamente fuera del concepto. A, aunque guarde con él alguna conexión. En el primer caso llamo al juicio **analítico**; en el segundo, **sintético**. ... los primeros juicios *explicativos* y *extensivos* los segundos, ya que aquéllos no añaden nada al concepto del sujeto mediante el predicado, sino que simplemente lo descomponen en sus conceptos parciales, los cuales eran ya pensados en dicho concepto del sujeto (aunque de forma confusa). Por el contrario, los últimos añaden al concepto del sujeto un predicado que no era pensado en él ni podía extraerse de ninguna descomposición suya. Si digo, por ejemplo: «Todos los

posibilidades del caso concreto se presentan y demuestran la dimensión de sus peticiones.<sup>1739</sup>

En resumidas cuentas, el principio cristocéntrico, la dinámica del Dos, crea la categoría de hombre secular moderno: el hombre ilustrado y el positivismo como antropología natural de hombre: la persona, Derecho privado. Y, el principio trinitario, la dinámica del Tres, crea la categoría de la humanidad secular moderna: el historicismo, evolución del hombre ilustrado como lógica moral de hombre: la nación, Estado, Derecho Público.<sup>1740</sup>

El dilema es el hecho de que no existe posibilidad de concordia entre Dos y Tres, pues que son tesis encontradas, o sea, ambas son planes de trascendencia, que se realizan en el Uno, respecto la Civilización de lo humano, como precepto de lo eterno tanto la dimensión inmanente como la trascendente.

---

cuerpos son extensos», tenemos un juicio analítico. En efecto, no tengo necesidad de ir más allá del concepto que ligo a «cuerpo» para encontrar la extensión como enlazada con él. Para hallar ese predicado, no necesito sino descomponer dicho concepto, es decir, adquirir conciencia de la multiplicidad que siempre pienso en él. Se trata, pues, de un juicio analítico. Por el contrario, si digo «Todo los cuerpos son pesados», el predicado constituye algo completamente distinto de lo que pienso en el simple concepto de cuerpo en general. Consiguientemente, de la adición de semejante predicado surge un juicio sintético. *Los juicios de experiencia, como tales, son todos sintéticos.* [letra negrita añadida] KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [IV. DISTINCIÓN ENTRE LOS JUICIOS ANALÍTICOS Y LOS SINTÉTICOS., A 7/ B 11], p. 47-48

<sup>1739</sup> Dicho por Kant, "*Ilustración del pueblo* es aquella instrucción suya en lo que se refiere a las obligaciones y derechos que le competen respecto al estado a que pertenece. Como se trata de derechos naturales derivados de la común razón humana, sus propugnadores e intérpretes naturales ante el pueblo, no son los maestros de derecho oficiales, nombrados por el Gobierno sino los libres, esto es, los filósofos, que poder esta libertad que se permiten repugnan al Estado, que siempre quiere dominar y, con el nombre de *enciclopedistas*, son difamados como gentes peligrosas para él; a pesar de que su voz no se dirige *confidencialmente* al pueblo... sino *respetuosamente* al Estado, rogándole que preste atención a las necesidades de Justicia de aquel; lo que, si todo un pueblo quiere elevar sus quejas (gravamen), no puede tener lugar más que por medio de la publicidad. Así, la prohibición de la publicidad impide el progreso de un pueblo hacia mejor, hasta en aquello que afecta a lo mínimo de su fomento, a saber, el mero derecho natural." KANT, Immanuel: Filosofía de la historia. Trad. Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1992. [Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor], p. 111

<sup>1740</sup> La filosofía de Kant no es un pensamiento aislado desde el interior de la secularización moderna, sino que es la secularización moderna, es decir, es género según el cual se definen otras formas de pensar lo mismo: el hombre ante su humanidad hacia la civilización, aunque nadie como él ha tenido la idea de progreso y evolución tan evidenciable. Desde luego, merece la pena traer a la colación el comentario a continuación. "**Kant opera con dos conceptos de especie humana: el *homo noumenon* (la idea de humanidad, la humanidad como *debería ser*) y el *homo fenomenon* (el concepto de la humanidad existente, con las posibilidades inherentes a la existencia de la humanidad). Estos dos conceptos de especie son los elementos constitutivos fundamentales tanto de su teoría del conocimiento como de su ética, su filosofía de la historia y su antropología.** El *homo fenomenon* existe en el *tiempo*, tiene por lo tanto una historia; es cognoscible porque es un hecho de la experiencia. El *homo noumenon*, por el contrario, es la idea, por lo que no se le puede aplicar la visión propia de la época, es asimismo incognoscible." [letra negrita añadida] HELLER, Ágnes: Crítica de la Ilustración: las antinomias morales de la razón. Trad. Gustau Muñoz y José Ignacio López Soria. Barcelona: Ediciones Península, 1984. p. 26

En resolución, toda la justificación de este universo secular moderno, — lo que incluye lo jurídico —, se hace según elementos reales que están externos a él, pero que por ficción discursiva, se los elaborará como si fuesen internos, desde su interior como expresión resultante natural. La razón doble como Humanitas: el mundo cristocéntrico o evolucionista Y, luego, el saber relevo como *Hybris*: el mundo trinitario o cosmopolita.

La paradoja *Humanistas versus Hybris* es lo que se nombra secularización moderna, es decir, ambos en función de la concreción de la Civilización, lo eterno fundado y fundamentado por lo humano. En una palabra, la nueva ontología moderna hace del hombre un ser anómalo mientras que elabora la filosofía del absurdo. La realización del hombre especulativa (pragmática) o dicha práctica (*praxis*) se entablan en un plan de trascendencia esotérica (Civilización) que, al mismo tiempo, en él interactúa a través de una inmanencia imaginaria o exotérica (también, Civilización)<sup>1741</sup>, y, que, a su parte, acude a través de una dimensión cristocéntrica y trinitaria, cuyo contacto si inmanente (valores) o trascendente (perspectiva), siempre resulta trascendente (expectativa), siempre en función del Padre como Civilización del humano.

Desde ahí se pone el postulado de que lo único incondicional es el Hombre ante su Humanidad, así que Filosofía ante la humanidad, como ya dicho por la filosofía del hombre paradoja. Y, por lógico, es equivocado tratar la Metafísica incondicional a la Filosofía: en sencillo, el hombre es siempre e incondicionalmente paradoja.

A continuación, el Padre (lo eterno o la Civilización) es tanto discurso del derecho positivo, como institución del ordenamiento jurídico y, luego, se hacen producto en constante proyecto de conformación de lo humano, así que se trata de la consecución del desarrollo de los fines del hombre sobre su designio, en torno al progreso de su naturaleza humana (racional o natural: voluntad consciente del hombre: ley natural, también ley positiva).<sup>1742</sup>

---

<sup>1741</sup> "(...) Entusiasmada con semejante prueba del poder de la razón, nuestra tendencia a extender el conocimiento no reconoce límite ninguno. La ligera paloma, que siente la resistencia del aire que surca el volar libremente, podría imaginarse que volaría mucho mejor aún en un espacio vacío. De esta misma forma abandonó Platón el mundo de los sentidos, por imponer límites tan estrechos al entendimiento. Platón se atrevió a ir más allá de ellos, volando en el espacio vacío de la razón pura por medio de las alas de las ideas." KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [INTRODUCCIÓN. "III. La filosofía necesita de una ciencia que determine la posibilidad, los principios y la extensión de todos los conocimientos a priori." A 5- B 9], p. 46-47

<sup>1742</sup> En el sistema del positivismo jurídico todas las leyes son positivas, a pesar de sus contenidos. Ser positiva significa que su elaboración sufren un hito predeterminado al encargo de poderes del Estado, de modo general,

Desde esta instancia, se refiere al Orden del mundo que, desde lo jurídico, es la dogmática o ciencia del derecho. En otras palabras, el principio cristocéntrico toca al universo de la validez del derecho positivo (legalidad), presente en el ordenamiento jurídico: universo *Humanitas*, de lo Dos, de la persona (hombre), pues. Y, al mismo tiempo, desarrolla su destino en torno a la evolución del género humano (naturaleza humana social o civil: libertad del hombre, ley moral o ley positiva), así que el principio trinitario toca al universo de la eficacia del derecho positivo (legitimidad) que es el saber jurídico como jurisprudencia: universo *Hybris* del Tres, de la humanidad, pues.

A este último, se engendra la persona del Estado a través del Derecho Público (lo universal y lo temporal). Y, respecto a lo anterior a éste, se engendra las relaciones de la persona desde la conformación de la definición del hombre ilustrado ante una humanidad que, cosmopolita e histórica por «secreto plan de la Naturaleza»<sup>1743</sup>, también está en torno al Derecho Privado (lo universal y lo temporal).<sup>1744</sup>

---

así que decir ley natural o ley moral o ley civil sólo sirve como noción de interpretación para fines específicos, es decir, “a la mera concordancia o discrepancia de una acción con la ley, sin tener en cuenta los móviles de la misma, se le llama legalidad (conformidad con la ley), pero a aquélla en que la idea del deber según la ley es a la vez el móvil de la acción, se le llama la moralidad (eticidad) de la misma.” En fin, todo está sometido al sistema del ordenamiento jurídico. KANT, Immanuel: La metafísica de las costumbres. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989. p. 24

<sup>1743</sup> Vale traer otra vez a la colación el siguiente pasaje: “Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, y, CON ESTE FIN, también exteriormente, como el único estado en que aquella puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad... Se ve que la filosofía puede tener también su quiliasma pero tal que, para su introducción, su idea, aunque de muy lejos, puede ser propulsora, es decir, lo menos fantástica posible... *Un trabajo filosófico que trate de construir la historia universal con arreglo a un plan de la Naturaleza que tiende a la asociación ciudadana completa de la especie humana, no sólo debemos considerarlo como posible, sino que es menester también que lo pensemos en su efecto propulsor...* Si partimos de la historia griega... si perseguimos su influencia en la formación y desintegración del cuerpo político del *pueblo romano* ... y así hasta nuestros días... se descubrirá un curso regular de mejoramiento de la constitución estatal en éste nuestra parte del mundo... un hilo conductor que no sólo puede servir para explicar este juego bien enmarañado de las cosas humanas, o para un arte político de predicción de futuros cambios políticos... sino que... se puede marcar una perspectiva consoladora del futuro en la que se nos represente la especie humana en la lejanía como ya llegando, por fin, a ese estado en que todos los gérmenes depositados en ella por la Naturaleza se pueden desarrollar por completo y puede cumplir con su destino en el mundo (...)” KANT, Immanuel: Filosofía de la historia. Trad. Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1992. [Idea de una historia universal en sentido cosmopolita], p. 57; 61-63

<sup>1744</sup> “La división suprema del derecho natural no puede ser la división en derecho natural y social (como sucede a veces), sino la división en derecho natural y civil: el primero de los cuales se denomina **derecho privado** y el segundo **derecho público**. Porque el estado de naturaleza no se contrapone el estado social sino el estado civil: ya que en aquel puede muy bien haber sociedad, sólo no *civil* (que asegura lo mío y lo tuyo mediante leyes públicas), de ahí que el derecho en el primer caso se llame derecho privado.” [letra negrita añadida] KANT, Immanuel: La metafísica de las costumbres. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989. p. 54

Por lo tanto, el hombre desde la perspectiva de Hijo, — el dicho Renacimiento — ha fijado los elementos de mundo y vida, según y a propósito de su condición copula del mundo: el ordenamiento de la vida. Sin embargo, la perfecta concordancia entre el sentido del mundo y de la vida está en el nihilismo como causa de humanidad y hombre, así que el acuerdo entre los medios se queda imposible sin fines determinados y previsibles. Como solución se elabora el misterio de lo jurídico, desde el ordenamiento jurídico, como aportación de concordia entre lo universal, lo temporal y lo eterno, todos sostenidos por la versión de que el hombre y su humanidad están envueltos en un propósito de evolución y cosmopolitismo, espiritual y material, más allá del problema de que Dios exista y más allá de probarlo o no.

Los propósitos del mundo y de la vida no pueden ser justificados afuera de la experiencia y racionalidad del hombre, así que si el hombre confecciona su acción y firmamento, es cierto que el hombre si plantea como el Padre.

No obstante, no se trata de del Padre que se destaca del engranaje trinitario y, luego, se torna prominente. Todo lo contrario. Se trata del Padre que se establece y se entabla por encima de este Dios Padre y de todos los demás elementos de la cadena trinitaria, así que el Padre, en acepción iusfilosófica, es el sentido del criterio entre ley positiva y ley moral desde el resumen o síntesis de los originales “Hijo, Padre y Espíritu santo”: es el traspaso ontológico del hombre, fundación y fundamento de mundo y de vida en torno a lo jurídico se atrapa al fin del hombre, o sea, desde el propósito de Dios, se atraviesa para el propósito del hombre, a pesar de Dios.

Para así decirlo, no basta el reconocimiento de que «toda ley positiva es incondicional a una ley natural, bajo el riesgo de inexistencia de ambas». Hace falta que el criterio que se las conecta sea clavado fijo y universal. Del contrario, lo político no tendrá oportunidad de conformarse a través de lo jurídico, tampoco éste hacia aquello.

La solución, entonces, para el flujo constante de lo universal y lo temporal en torno a lo eterno, está en torno a la definición del sentido de lo jurídico. A lo mejor, en el sentido del derecho conformado al problema de un criterio de verdad que, además de lo universal (estatuto/quehacer), sea capaz de introducir la validez y la eficacia para toda norma que se lo pertenezca.

En cualquier caso, la solución es la Civilización o el Padre, así que hace falta elaborar la Civilización iusfilosófica, es decir, el sentido de derecho debe ser

homogéneo desde sus fines (ontológicos), a pesar de los medios (epistemológicos y metodológicos). El sentido de lo eterno o de lo homogéneo se facilita a través de los principios cosmopolita y evolucionista respecto a la humanidad y el hombre, respectivamente, como ya señalado.

De hecho no es sorpresa notar que el sentido de derecho no está atrapado a los problemas y a los dilemas de las obligaciones y los deberes de la persona y, luego, de la dimensión responsable por ordenarlos; o, al menos, se los concentran desde la armonía de sus pretensiones e intereses — el Estado. Entonces, el primer paso es la definición de que el criterio entre ley positiva y ley natural debe ser deducible tanto por la razón (pragmática), como por la racionalidad del hombre (*praxis*). Y, mientras tanto, el segundo paso, luego, es que esta razón y racionalidad, al mismo tiempo, deben estar justificadas desde este criterio universal.

Sin embargo, no se trata de fortalecer la relación entre el universo del estatuto del Hijo (cristocéntrico) en función del estatuto del Padre (trinitario). Todo lo contrario. Resulta elaborar un tercer movimiento cuya función no es superar la condición trinitaria de lo jurídico, sino que reverenciarla a todo tiempo, así que se elabora la “nueva ontología” o la “ontología del hombre” en torno a lo jurídico como absoluto fenómeno del encargo copula del mundo.

Humanidad y hombre se tornan conceptos y categorías que se legitiman de acuerdo con lo político, por supuesto. Sin embargo, se trata de lo político con altura y tamaño de ordenamiento jurídico. Éste, a su vez, es la síntesis del criterio universal entre ley positiva y ley natural, así que este criterio universal debe estar legitimado bajo el designio de la persona (hombre) debe progresar de acuerdo con su naturaleza humana (razón doble: teoría) y, por consecuencia, la Persona (Estado) debe evolucionar como símbolo del género humano (razón doble: práctica)<sup>1745</sup>: *el hombre cumple su fin porque en sí mismo el deber de cumplirlo ya está clavado.*<sup>1746</sup>

---

<sup>1745</sup> Persona (humanidad) y persona (hombre) están en función del comienzo y fin del encuentro copula del mundo que es la civilización, bajo los principios cosmopolita y evolucionista. Si el Estado kantiano toca el propio concepto ontológico del hombre, como ineditismo secular moderno, vale el comentario a continuación, lo que resulta corroborar todo el argumento del presente trabajo, en torno a la revisión de lo jurídico a lo largo de la historia del hombre ante su humanidad. “El Estado de la filosofía kantiana no es el Estado como fenómeno histórico y realidad concreta en el tiempo, presente o futuro, sino el simple concepto del Estado “en sí”, o como dice Kant, el “Estado en general” o el “Estado en la idea”. Los Estados históricos en su diversidad irreductible son, como la experiencia en la teoría del conocimiento crítica, el punto de arranque que hace posible la filosofía del Estado, pero no un objeto en sentido estricto, no el problema en que se centra la reflexión. El hecho del que parte Kant no es el de la convivencia política, en sus varias formas, sino sólo el de la convivencia política como tal, con independencia de toda circunstancia histórica. Entendido así el Estado, Kant no puede plantearse en relación con él ningún problema justificativo en el sentido correspondiente de la palabra, ni puede tampoco

El escenario del Padre suele ser tratado por el discurso secular moderno conforme a continuación: “es la negación explícita o implícita, de la trascendencia, y la aparición de la primacía de la conciencia, lo que caracteriza, a mi juicio, a esta modernidad *par excellence*. Como consecuencia de esta negación, el pensamiento moderno se “emancipa” de toda sujeción posible; ya sea “por arriba”, al liberarse del control de la revelación y de la teología, ya sea “por debajo”, al liberarse de los inevitables límites que ponen las estructuras de la realidad a un pensamiento contemplativo y receptivo. Este movimiento hacia una cada vez mayor inmanencia explica el tránsito, en el campo de las ideas y de las vivencias religiosas, del teísmo al deísmo y finalmente al ateísmo. Por supuesto que, dentro de este esquema, resulta absolutamente impensable la noción tomasiana de ley natural como “participación de la ley eterna en la criatura racional” y el Derecho Natural moderno

---

contraponerle la idea de otro Estado “natural” o “mejor”. **El único problema posible es el de su comprensión. Esto es un concepto puro de estado, extraído de los principios racionales: es el entendimiento abstracto del hecho absoluto del Estado.** Esto no significa que Kant no tenga un ideal del Estado, al contrario, a lo largo de toda su obra, y muy especialmente en sus escritos menores, se acumulan las afirmaciones acerca de lo que él creía que era la mejor constitución para un Estado que quisiera estar a la altura de la época. Pero este “ideal” era sólo un modo personal de valorar al problema político de su tiempo, una creencia individual, no el tema de la Filosofía del Estado. ... La relación entre Estado en la “idea” y los Estados históricos es formulada por Kant, en términos de su teoría del conocimiento; así cuando llama al primero “república noumenon” y a los segundos “república phaenomenon”, diciendo de éstos que son sólo la “exposición” de aquel “según leyes de la libertad y por un ejemplo en la experiencia”, o bien cuando compara a los Estados históricos con los fenómenos y al estado en la “idea” con “la cosa en sí misma” (Rechtslehre).” GONZÁLEZ VICEN, Felipe: La filosofía del Estado en Kant. La laguna: Universidad, 1953. p. 11-12; 80

<sup>1746</sup> Deber no significa deber de obedecer al ordenamiento jurídico, sino que el deber de cumplir el destino y el designio copula mundi, a través de la razón doble: este es el sentido de obligatoriedad respecto lo universal del derecho secular moderno, el positivismo jurídico. Lo universal de lo jurídico está en el arreglo del universo de lo natural y el universo de lo moral, ambos atrapados, respectivamente, a la mente y al cuerpo del hombre y sus efectos. Kant bien expresa el sentido de lo jurídico como Padre, sobre todo, cuando aparta lo natural o interno como derecho puro o el camino iluminista *more geometrico* y, luego, el derecho externo que depende del arbitrio (lógica matemática), o el camino empirista, de modo que uniéndose los dos, dibuja el sentido de lo jurídico: cosmopolita y evolutivo desde Civilización o el Padre. “Así como el derecho en general sólo tiene por objeto lo que es exterior en las acciones, **el derecho estricto, es decir, aquel que no está mezclado con nada ético, es el que no exige sino fundamentos externos de determinación del arbitrio**; porque entonces es puro y no está mezclado con prescripciones referidas a la virtud. Por tanto, sólo puede llamarse **derecho estricto** (restringido) al derecho completamente externo. (...) El *concepto de deber* es ya en sí el concepto de una **coerción** (coacción) del arbitrio libre por la ley; esta coacción puede ser o bien *exterior* o bien *autocoacción*. El *imperativo* moral da a conocer mediante su sentencia categórica (el deber incondicionado) esta coacción que no afecta, por tanto, a los seres racionales en general (entre los cuales podría haber también *santos*), sino a los *hombres*, como seres *naturales* racionales, que son suficientemente impíos como para transgredir la ley oral, a pesar de que reconocen su autoridad misma, y para, aunque la sigan, hacerlo sin embargo a *disgusto* (resistiéndose a ello su inclinación), siendo en esto en lo que consiste propiamente la *coacción*. Ahora bien, puesto que el hombre es un ser *libre* (moral), el concepto de deber no puede contener más que la *autocoacción* (únicamente por la representación de la ley), si consideramos la determinación interna de la voluntad (los móviles), porque sólo así es posible conciliar aquella *coerción* (incluso si fuera exterior) con la libertad del arbitrio; con lo cual entonces el concepto de deber deviene ético.” KANT, Immanuel: La metafísica de las costumbres. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989. p. 41

centrará sus esfuerzos en la mera construcción racional de un completo y metódicamente riguroso sistema jurídico.”<sup>1747</sup>

Tradicionalmente, el primer universo, de la teoría, significa la elaboración del mundo del ser, donde se oculta la fundación del derecho, es decir, en la dicha recta razón. Y, sobre lo segundo, se trata del universo del deber ser, universo moral que sirve a fundamentar los discernimientos de la recta razón en torno a la confección de racionalidades.<sup>1748</sup>

Desde entonces, consonante los “Prolegómenos”, el sentido de derecho se pone como técnica y tecnología científica que permite satisfacer la persona respecto su vida, propiedad y libertad y, luego, la Persona, el Estado propiamente dicho, como el ente racional que garantiza el mínimo orden para que la naturaleza humana pueda cumplir sus designios y, luego, lograr sus destinos.<sup>1749</sup>

Ahora bien, lo que suele pasar es que el sentido de derecho se lo plantea exclusivamente en el universo del deber ser, dimensión de la ley positiva, cuya

---

<sup>1747</sup> MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 107-108

<sup>1748</sup> De todas formas, aunque admitidas las dicotomías tajantes respecto el «ser» y el «deber ser» el desarrollo del pensamiento iusfilosófico demuestra tratarse de una falsa dicotomía: “La experiencia histórica enseña que tanto la doctrina clásica del derecho natural como también el positivismo jurídico clásico han fracasado. El derecho natural con su sistema de normas petrificadas podría funcionar en sociedades con estructuras muy simples, pero no es suficiente en una sociedad altamente compleja con un muy delicado sistema económico. El positivismo jurídico, de otra parte, ciertamente suministró las grandes obras de codificación de comienzos del siglo XIX, porque al legislador de entonces todavía lo orientaba una fuerte conciencia moral. Ese presupuesto, sin embargo, no se da nunca en las dictaduras de nuestro tiempo; leyes infames no son simplemente ejemplos de cátedra, sino que se han convertido en realidad. El concepto puramente formal de ley ha fallado.” KAUFMANN, Arthur: Filosofía del derecho. 2 ed. Trad. Luis Villar Borda y Ana María Montoya. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2002. p. 77

<sup>1749</sup> Si «Dios es el rey de los reyes, hace falta al hombre instruirlo y modelarlo, pero desde el segmento del Padre», es decir, Dios asume funciones en la ontología del hombre, como pieza fundamental para la construcción del sentido de lo humano, es decir, la Civilización del hombre. “(...) Escuchad, pues, Serenísimo Señor, las lecciones que da en su Escritura y aprended de él las reglas y ejemplos sobre los que deben conformar su conducta. La Biblia, amén de otras muchas ventajas, tiene además, la de tomar la historia del mundo desde su origen, y hacernos ver de esa manera, mucho mejor que cualquier otra historia, los primeros principios que han conformado los imperios. Ninguna historia descubre mejor lo que de bueno y de malo hay en el corazón humano, lo que sostiene y derriba los reinos, lo que la religión hace para establecerlos y la impiedad para destruirlos. Todos los vicios y virtudes encuentran también en la Biblia sus naturales características, y en ninguna parte se descubren con mayor evidencia sus verdaderos efectos. Vemos en ella el gobierno de un pueblo cuyo legislador ha sido el mismo Dios, los abusos que ha reprimido y las leyes que ha establecido, por medio de las cuales queda conformada la mejor y más justa política que haya existido nunca. Ni la sabiduría de Esparta, Atenas o Roma, ni la de Egipto si nos remontamos a los orígenes, y ni siquiera la de los Estados más civilizados, puede ser comparada con la sabiduría que encierra la ley de Dios, y de la cual todas las demás legislaciones han sacado lo mejor que tienen. Nunca ha existido una forma tan perfecta de Estado como la que encontramos en el pueblo de Dios.... El objetivo mayor que se puede proponer a los hombres, quienes, por más que se esfuercen, nunca prestarán suficiente atención a las leyes según las cuales serán juzgados por una sentencia eterna e irrevocable. Los que piensan que la piedad es una debilidad de la política serán confundidos, y la que expondré a vuestra consideración es verdaderamente divina.” BOSSUET, Jacques- Bénigne: Política sacada de las sagradas escrituras. Trad. Jaime Maestro Aquilera. Madrid: Tecnos, 1974. p. 19-20



jerarquía y validez se nutre del universo del ser. Lo que pasa es que el universo del ser y del deber ser, al modo que se elabora, no son concordantes, sobre todo a causa de que aportan sus orígenes en la razón doble y, por supuesto, en el hombre paradoja, lo que es como ya dicho, el embate entre hombre como proyecto de entendimiento cristocéntrico (Dos) y humanidad como marco trinitario (Tres). La revisión contemporánea, desde ahí, diagnostica la crisis del derecho positivo en vista de satisfacer sus demandas y, luego, todo reduce a la crisis del Positivismo Jurídico.■

## **II. Listado de los principales contraargumentos del apartado.**

1. Si el sentido de derecho en la dicha Modernidad aporta sus orígenes en el Padre, entonces, el nihilismo jurídico o la nada, es la fuente del ordenamiento jurídico, desde la condición de la persona como *Humanistas*, o sea, lo jurídico se reduce a la condición de estatuto iusfilosófico. La condición de la persona es desarrollada en función de la finalidad de que la naturaleza humana debe progresar. Al mismo tiempo, los fundamentos en la Civilización de lo humano, desde el Positivismo Jurídico, pasan por el universo *Hybris*, así que lo político significa el quehacer iusfilosófico. Luego, la comunicación filosofía y derecho asume dos tareas residuales y una tarea principal.

2. Primera tarea residual. Desde el estatuto del ordenamiento jurídico (Orden; Mundo; Dos; Cristocéntrico; Evolucionista), la Filosofía del Derecho se acerca de la Ciencia del Derecho, así que tiene la función de arreglar la validez de las normas jurídicas desde un punto de vista del criterio de lo universal, es decir, arreglar principios, reglas y elementos entre ley positiva y ley natural. Por consecuencia, el criterio de autonomía entre filosofía y derecho no existe. Naturalmente, Filosofía del Derecho, luego, es absolutamente nada.

3. Segunda tarea residual. Desde el quehacer de la dimensión del Positivismo Jurídico, (Ordenamiento; Vida; Tres; Trinitario; Cosmopolita), la Filosofía del Derecho, desde la función interdisciplinaria, se asume como criterio de los métodos, procesos y procedimientos de aplicación de las normas jurídicas de acuerdo con el ordenamiento jurídico. Naturalmente, Filosofía del Derecho es la nada: variopinto de conformaciones en torno a la sociología, la historia, la política, etc. Su autenticidad es mantenida a las medias, de acuerdo con la conformación de las condiciones y situaciones concretas a considerar en el concreto.

4. Tarea principal, en torno a la Civilización de lo humano. Hacia la Civilización Jurídica, hombre y humanidad sólo pueden conformarse desde la altura de lo jurídico, el ordenamiento jurídico y, luego, el tamaño de lo político, el Positivismo Jurídico. Así que Filosofía del Derecho asume el papel fundamental de dar concordia entre estatuto y quehacer, es decir, la aprensión del misterio del mundo desde el sentido de lo jurídico a través de la ciencia del derecho o estatuto jurídico,

y; la aprensión del misterio de la vida desde el sentido de lo político a través de la jurisprudencia o quehacer jurídico.

5. En resumen, Orden y ordenamiento son los medios hacia la Civilización de lo humano como espectro de la ontología del hombre, a pesar de la prueba de Dios. Desde entonces, no es que «sin derecho no existe sociedad», sino que «sin Filosofía del Derecho no existe Positivismo Jurídico y vice versa» tampoco la condición copula mundi del hombre se realiza.■

### **III. Introducción.**

#### **El marco cero de la Filosofía del Derecho: el Positivismo jurídico.**

Al inicio, sucede que, si tanto el sentido de «estatuto» como de «quehacer» iusfilosófico determina la comunicación entre «filosofía y derecho», — así que, el trasfondo del principio de evolución de la naturaleza del hombre es el universo dicho del ser; y, desde el principio cosmopolita del universo antrópico, es el universo dicho del deber ser —, dos posibilidades se configuran para engendrar el fenómeno Filosofía del Derecho o Filosofía jurídica.

Sobre el primer rasgo, la Filosofía del Derecho significa una relación de coordinación entre filosofía y derecho desde el interior del Positivismo Jurídico y su universo «ordenamiento jurídico», desde el paragón por la validez y la eficacia de las normas jurídicas, así que su posible autonomía, — ciencia, cátedra y doctrina —, no se refiere al sentido de la recta razón como fundación. Tampoco, es la autenticidad, — saber jurídico—, una conformación con un sentido concertado de naturaleza, de modo que se extraiga desde el recorrido del Derecho Natural, la antecedente conformación de la dicha Filosofía del Derecho, como suele aclarar la versión de la exégesis secular moderna.

Filosofía y Derecho está en función de la conformación de lo universal como criterio de concordia entre Orden y ordenamiento, lo que involucra una serie de situaciones y elementos. Según los límites y las posibilidades del sistema del Positivismo Jurídico (discurso e institución) en torno al universo jurídico como ordenamiento jurídico: ¿Cómo elaborar “verdades científicas, a lo mejor, acuerdos científicos desde el embate entre Dos (cristocéntrico) y Tres (trinitario)?

En este caso, la Filosofía del Derecho intenta construir sus principios, reglas y elementos desde esta justificación del sentido del derecho, así que su discurso de autonomía se conforma híbrido, es decir, según el apoyo de otras ramas de las ciencias humanas, pues que se intenta manejar lagunas y antinomias del propio sistema jurídico, desde el problema de subsunción de hechos y normas. Aquí, por lo tanto, se maneja los medios según los cuales se facilita los sentidos del derecho respecto a los fines en torno a la Civilización, la Unidad o lo Uno.

Dicho de otro modo, es impensable un criterio de autonomía desde la concordia entre ciencia del derecho y jurisprudencia. Desde el punto de vista metafísico, se trata del hecho de que los límites y las posibilidades de autonomía y autenticidad

del estatuto de la Filosofía del Derecho están en función de una concordia externa al ordenamiento, la Civilización; sin embargo, desde el punto de vista epistemológico, el discurso iuspositivista al lado del iusnaturalista, como ya extendido en apartado propio, apuntan en dirección contraria, para así decirlo, fijan que la coherencia se hace por la subsunción de los hechos a la norma, donde se entabla el arreglo o desarreglo.

En cuanto al segundo rasgo, se trata de la Filosofía jurídica. La Filosofía jurídica significa una relación de subordinación entre filosofía y derecho desde el exterior del sistema del Positivismo Jurídico hacia el interior de su universo «ordenamiento jurídico», pero a propósito de la relación validez y eficacia. Desde el punto metafísico, se trata de elaborar los fines del derecho como legitimidad de la reducción del universo de lo jurídico en el ordenamiento jurídico. Aquí, por lo tanto, se maneja los fines según los cuales se facilita el sentido del derecho hacia la Civilización, la Unidad o lo Uno.<sup>1750</sup>

Parece exento de importancia iusfilosófica estos justificantes de «discriminación, subordinación o coordinación» entre derecho y filosofía. Sin embargo, desde el universo jurídico como la altura y el tamaño de ordenamiento jurídico, la Filosofía del Derecho se suele confundir con el discurso iuspositivista, al paso que la Filosofía jurídica, con el discurso iusnaturalista.

Los dos son las vertientes más prominentes de discusión en torno a la fundación y fundamento de los sentidos de derecho positivo. A lo mejor, iuspositivismo y iusnaturalismo son los factores de unificación retórica respecto a la autonomía y autenticidad sobre la comunicación filosofía y derecho.

Entonces, se suele borrar que el iuspositivismo se preocupa con la autonomía o la legalidad en torno a la ciencia del derecho respecto la jurisprudencia. Y, luego, la Filosofía del Derecho se asume como el objeto encargado de cuestionar la fundación del derecho respecto sus medios. Aparte, el iusnaturalismo se preocupa

---

<sup>1750</sup> Sobre lo expuesto, Antonio Fernández-Galiano asigna que “la Filosofía del Derecho se nos presenta como la reflexión acerca de lo jurídico atendiendo a sus más profundas razones, a su último por qué, a su razón de ser fundamental, a la justificación básica de su presencia en la vida del hombre. Pero si la filosofía jurídica es, por definición, una disciplina filosófica, interesa determinar su localización dentro del vasto campo de la filosofía, que aparece escindida en sectores por razón del tipo de realidades que cada uno de ellos contempla. Las divisiones que de la filosofía se han hecho son innumerables, hasta el punto de poderse afirmar que hay autor o sistema que - de modo explícito o implícito - no haya propuesto su propia clasificación. La que nosotros adoptamos reproduce el sentir general de los actuales mantenedores de la tradición aristotélico-tomista que comienza por distinguir la filosofía especulativa de la práctica: esta división es, por supuesto, susceptible de críticas, pero tiene, en cambio, la ventaja de su innegable claridad. FERNÁNDEZ-GALIANO, Antonio: Derecho Natural: introducción filosófica al derecho. 5 ed. Madrid: Ceura, 1986. p. 46-47

con la autenticidad o legitimidad en torno a los criterios de aplicación de la ciencia del derecho respecto a la jurisprudencia, así que la Filosofía jurídica se asume como el objeto encargado de cuestionar la fundamentación de los sentidos de derecho desde los fines.■

#### **IV. Filosofía y Derecho: sobre el camino iluminista y sobre el camino empirista.**

Por ende, el camino iluminista se acerca del iuspositivismo y, luego, el iusnaturalismo es agasajado por los caminos del empírico. El problema es que iusnaturalismo y iuspositivismo, si los toma según el formato de Filosofía del Derecho y Filosofía Jurídica, pero no a causa del embate de que a toda ley positiva se debe el reflejo de la ley dicha natural. Todo lo contrario. Lo que pasa es que la elaboración del criterio entre ambas siempre debe ser universal, es decir, hace falta que lo eterno se confeccione de acuerdo con la pugna entre hombre y humanidad hacia la Civilización.

Por lo visto, si se da relieve a este esquema, es a causa de que tal comunicación es fruto del intento de dar concordia entre Orden (mundo) y ordenamiento (vida) desde la creencia del hombre en su condición copula del mundo. Así que es desde las cosas que se le alejan y se le circunstancian, que el hombre se vuelve hacia su interior.

Por lo tanto, el proyecto humanista secular moderno, en el fondo, prueba que el misterio del mundo y de la vida está en función de fines, a pesar de los medios. En efecto, la constitución de todos los discursos «iusfilosóficos», aunque se acopla al objeto que se concentra, hacia al más cercano, en realidad, es consecuencia directa de la preocupación sobre la fundación y fundamento de las cosas palmarias de lo diario. En otras palabras, la simplificación «naturaleza» *versus* «*physis*», no parece tan irrealizable, si no tuviese el trasfondo de Dios y sus consecuencias extendidas respecto a valor, perspectiva y expectativa sobre lo humano. Por esto es que al hombre se le es permitido confeccionar planes de realidad y disciplinas filosóficas típicas, como lo moral, lo ético, lo metafísico, la razón, etc.. Para así decirlo, ser y vivir de acuerdo con la paradoja *Humanitas versus Hybris*,<sup>1751</sup> propio de esta secularización dicha moderna.

---

<sup>1751</sup> Si hay el concierto de ciencias o la extensión de la razón doble a través de saberes híbridos, la razón está que toda la pragmática y *praxis* del hombre están en función de la Unidad, nombrada Civilización y, luego, del principio inicial del Padre, así que la proliferación de estatutos es la certificación del hombre respecto a sí mismo como existente, pues es a través de ellos que el Orden y ordenamiento, mundo y vida, establecen comunicación palmaria y real. A ver, "Ahora bien, parece natural que, una vez abandonada la experiencia, no se levante inmediatamente un edificio a base de conocimientos cuya procedencia ignoramos y a cuenta de principios de origen desconocido, sin haberse cercionado previamente de su fundamentación mediante un análisis cuidadoso...nada hay más *natural* se entiende lo que se podría razonablemente esperar que sucediera. Pero, si por *natural* entendemos lo que normalmente ocurre, nada hay más natural ni comprensible que el hecho de que esa investigación haya quedado largo tiempo desatendida." KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. 4

Ahora bien, si el derecho positivo existe a pesar de la prueba de Dios y, luego, a propósito del hombre, éste se lo toma en serio a través de dos caminos. Sobre el primer camino, es el iluminista, donde se da primacía a la faceta *Humanitas*, en especial, por René Descartes y Francis Bacon: «el postulado de base es que el hombre del derecho es un ser cartesiano».<sup>1752</sup> Respecto el segundo camino, se trata del empirista, que en especial merece la atención de John Locke<sup>1753</sup> y David Hume,<sup>1754</sup> donde la primacía está en la faceta *Hybris*.

---

ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [INTRODUCCIÓN DE KANT. "III. La filosofía necesita una ciencia que determine la posibilidad, los principios y la extensión de todos los conocimientos a priori.", A 3/ B 8], p. 46

<sup>1752</sup> "El postulado de base es que el hombre del derecho es un ser cartesiano. Y lo es en virtud de la manera de construir y de mantener el derecho, es decir, independientemente de la cuestión de si también en la vida real, en la cotidianidad sigue siendo reconocible como ser cartesiano. La mirada del derecho, que me observa de hito en hito, que define mi sexo, determina mi subjetividad, me asigna mis derechos y mis deberes en la comunidad y me clasifica en una estructura piramidal de jerarquías es por esencia cartesiana. No es cuestión de preguntarse si la filosofía de Descartes puede todavía aplicarse o en qué grado todos estamos encadenados sin remedio a los modelos de pensamiento de este filósofo. Y menos aún de identificar la problemática filosófica y social del derecho en nuestra cultura contemporánea como una consecuencia del pensamiento de Descartes. En general, el término «cartesianismo» hace referencia a una constelación de significados filosóficos ligados a los acontecimientos de la vida cotidiana, en la que tiene valor de evidencias. 1. **Los problemas más complejos llegan a dominarse a base de reducirlos a sus elementos fundamentales.** Este análisis se lleva a cabo con el presupuesto de que esta desmembración y esta reducción no modifican el problema original, sin que facilita el acceso al mismo... 2. **La distinción entre *res cogitans* y *res extensa* es un dualismo de base. Trae consigo una representación dualista del mundo**, que, como algo evidente, distingue entre yo y el otro, aquí y allí, ahora y entonces, causa y efecto, hombre y Dios, sujeto y objeto... hay que preguntarse cuánto esfuerzo ha costado introducir este dualismo como esquema único en la multiplicidad de la realidad. Esta cuestión surge inmediatamente a la hora de analizar la relación entre el hombre y el derecho. En esta relación surgirá siempre el sentimiento de que se ha producido una merma, una alienación, un momento de reducción o incluso una reducción. 3. Un tercer elemento del cartesianismo es su **carácter mecanicista**... Este pensamiento mecanicista está unido estrechamente al cogito, ergo sum y al dualismo. La separación entre cuerpo y alma, entre extensión y pensamiento funciona por ejemplo en la versión cartesiana del teorema hombre-animal. Este no es más que una variante de la argumentación aristotélica sobre la esclavitud. Para Aristóteles, el esclavo es únicamente una máquina animada; de ello, puede deducirse lo que es un hombre libre. El animal, según Descartes, es una máquina dado que carece de alma y no posee facultades para juzgar, hablar o crear. Por lo tanto resulta claro cómo y por qué puede servirse del animal como instrumento o como objeto de posesión." [letra negrita añadida] BROEKMAN, Jan M.: Derecho y antropología. Trad. Pilar Burgos Checa. Madrid: Civitas, 1983. p. 94-99

<sup>1753</sup> "Locke está considerado como el más influyente teórico del liberalismo. De acuerdo con las pautas de la época, asienta su filosofía política en el derecho natural, pero en sus obras más representativas — *Two Treatises of government* (Dos Tratados sobre el gobierno) y *An essay concerning human understanding* (Trabajo sobre la ley natural), que han permanecido inéditos hasta mediado nuestro siglo. Constituye este conjunto un tratado bastante extenso sobre la ley natural, pero su contenido no muestra todavía todo el desarrollo del pensamiento lockiano, por lo que se tiende a darle escasa importancia: sin embargo, probablemente merece mayor atención de la que ha recibido." HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. p. 292-293

<sup>1754</sup> Para Hume el fundamento iusnaturalista no es una necesidad absoluta para que el derecho natural exista, porque todos los principios generales que ordenan la sociedad y los hombres son convenciones deducibles desde la razón y no ideales innatos a la toda naturaleza o convivencia humana. **De acuerdo con el principal argumento de esta tesis doctoral, la Justicia no es el anillo entre filosofía y derecho, no el anillo *sine qua non*.** "Supongamos que la naturaleza hubiera otorgado a la especie humana tal *abundancia* de todas las comunidades externas, que sin la menor incertidumbre, sin el menor cuidado o esfuerzo por nuestra parte, cada



Tradicionalmente, en el primer caso, se trata de la fundación del derecho, así que la Filosofía del Derecho es ciencia, doctrina y cátedra sobre el sentido de derecho en el ordenamiento jurídico. En el segundo caso, se trata de la fundamentación del derecho, así que la Filosofía del Derecho se concentra en el quehacer, para así decirlo, en los métodos, procesos y procedimientos que realizan la idea de derecho presente en aquello. En el primer caso está la ciencia del derecho como principio de autonomía, aunque prestado, de la Filosofía del Derecho. Y, respecto lo segundo, la jurisprudencia del derecho como principio de autenticidad de la Filosofía del Derecho, bajo préstamo, por supuesto.

Respecto al camino iluminista, la relación filosofía y derecho siempre se ha establecido de acuerdo con la comprensión de que la «naturaleza» del hombre sólo cumple sus designios y destinos si acoplada a la elaboración y constante desarrollo de esta «naturaleza» junto con otros hombres y desde de una estructura y funcionalidad que permita evolucionar los elementos de esta «naturaleza» a través de la «moral»<sup>1755</sup>, lo que resulta en el universo humano o moral tal cual: “no hay tantas diferencias entre las sociedades humanas (aunque ellas tengan más diversidad), y las agrupaciones de castores o de abejas... las obras políticas de los hombres son tan naturales como lo son los enjambres de abejas y otras sociedades animales.”<sup>1756</sup>

---

individuo se encontrara provisto de todo lo que sus más voraces apetitos pudiesen desear, y de todo lo que su exuberante imaginación pudiera apetecer. Supongamos que su belleza natural superase todo embellecimiento adquirido; que la perpetua clemencia de las estaciones hiciera inútil todo vestido o protección; que las hierbas silvestres le proporcionasen el más delicioso festín, y la fuente clara la más sabrosa bebida. Supongamos que no le fuese necesaria ninguna ocupación laboriosa; que no necesitaba ni de labranza ni de navegación; que la música, la poesía, y la contemplación fuesen sus únicas ocupaciones, y que la conversación, la juerga y la amistad fuesen su único entretenimiento. Parece evidente que en un estado tan feliz, **casi toda virtud social florecerá y se multiplicará por diez. Pero ni siquiera una vez se habría soñado en la cauta y celosa virtud de la Justicia. Pues ¿qué propósito tendría haber una partición de bienes allí donde cada individuo tiene más que le sobra? ¿Por qué hacer que surja la propiedad allí donde no puede haber daño alguno? ¿Por qué llamar a este objeto *mío*, si cuando alguien me lo quita sólo necesito estirar la mano para tomar posesión de otro objeto igualmente valioso? En una situación así, al ser la Justicia totalmente inútil, sólo cabría tomarla como una ceremonia sin sustancia, y nunca podría tener cabida en el catálogo de las virtudes.**” [letra negrita añadida] HUME, David: Investigaciones sobre los principios de la moral. Traducción C. Mellizo. Madrid: Alianza, 1993. p. 48

<sup>1755</sup> “Son muchas las cuestiones disputadas en el pensamiento contemporáneo acerca de las nociones de ley natural o derecho natural, o bien, dicho en otras palabras, sobre la remisión a la naturaleza en cuanto instancia de apelación moral. Tal es así, que puede afirmarse, sin incurrir en simplificaciones, que el debate naturalismo-antinaturalismo es uno de los puntos salientes del pensamiento ético de nuestros días.” MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 57

<sup>1756</sup> VILLEY, Michel: Compendio de la filosofía del derecho. Los medios del derecho. v. 2. Pamplona: Universidad de Navarra, p. 1981. p. 139-140

Sobre el reino de la «naturaleza» se vislumbra la construcción de lo teórico, lo natural que está por designación, la filosofía. A través de ella, se preforma el reino de la moralidad de lo dicho práctico, de la libertad del hombre por vocación o destino, el derecho.<sup>1757</sup> Designación en el sentido de que filosofía es metafísica. Por vocación o destino, porque el derecho es el cumplimiento de esta filosofía a través de una «ontología y epistemología» que, inmediatamente, en aquella se funda y fundamenta.

Por consecuencia, designio en torno al hombre y destino en torno a la conquista de la humanidad preforman el universo terreno, así que si es posible una vía más allá de esta relación, una tercera posibilidad, por supuesto, no se debe ensayarla a través de elementos o perspectivas que esta relación se evidencia.

Dicho de otra forma, Derecho y Filosofía no se resuelven a través de la superficialidad de los análisis «funcionalistas o relativistas» tampoco a través de bosquejos «estructuralistas o absolutos». El problema en estos casos es que no se prioriza el trasfondo o los componentes principales que encierran este trasfondo hacia la concertación de la propia relación constituida «Filosofía del Derecho o filosofía jurídica». Toda la concentración de entendimiento, entonces, está para la función o desempeño del ente. Éste último se lo suele recoger desde el medio y los fines a partir de su configuración, rechazándolo o, al menos, olvidándose de sus preceptos. De ahí el trato de Filosofía del Derecho como teoría y ciencia del derecho que es uno de los papeles que se la tiene más confundida, así decirlo, la

---

<sup>1757</sup> “Esta leyes de la libertad, a diferencia de las leyes de la naturaleza, se llaman **morales**. Si afectan sólo a acciones meramente externas y a su conformidad con la ley, se llaman **jurídicas**, pero si exigen también que ellas mismas (las leyes) deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son **éticas**, y se dice, por tanto, que la coincidencia con las primeras es la **legalidad**, la coincidencia con las segundas, la **moralidad** de la acción. La libertad a la que se refieren las primeras leyes sólo puede ser la libertad tanto en el ejercicio externo como en el interno del arbitrio, en tanto que está determinado por leyes de la razón. En la filosofía teórica se dice: en el espacio están sólo los objetos del sentido externo como los del interno: porque las representaciones de ambos son sin duda representaciones y, en esta medida, pertenecen en su totalidad al sentido interno. De igual modo, consideremos la libertad en el uso externo o interno del arbitrio, sus leyes, como leyes puras prácticas de la razón para el arbitrio libre, tienen que ser a la vez fundamentos internos de determinación del mismo, aunque no siempre sea posible considerarlas bajo este aspecto. (...) La legislación, que hace de una acción un deber de ese deber, a la vez, un móvil, es **ética**. Pero la que no incluye al último en la ley y, por tanto, admite también otro móvil distinto de la idea misma del deber, es **jurídica**. En lo que respecta a esta última, vemos fácilmente que estos móviles, distintos de la idea del deber, tienen que extraerse de los fundamentos **patológicos** de la determinación del arbitrio, de las inclinaciones y aversiones y, entre éstas, de las últimas, porque tiene que ser una legislación que coaccione, no un reclamo que arraiga. A la mera concordancia o discrepancia de una acción con la ley, sin tener en cuenta los móviles de la misma, se le llama la **legalidad** (conformidad con la ley), pero a aquélla en la que la idea del deber según la ley es a la vez el móvil de la acción, se la llama la **moralidad (eticidad)** de la misma.” [letra negrita añadida] KANT, Immanuel: La metafísica de las costumbres. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989. p. 21-23

naturaleza empírica o moral encaja toda la noción de esta importante formación en el seno del humano.

En verdad, el pensamiento que se cultiva en esta instancia es que es la naturaleza donde el ser humano se concreta pragmático (especulativo: lo natural) y al mismo tiempo (empírico y moral: *praxis*), es fundada universo iusfilosófico desde la acción y valoración de la persona en cuanto ser digno, a causa de que aporta origen divino y, aun, una misión preciosa oriunda de este hecho, a saber, progresar y evolucionar su género a través de su esfera particular e individual. Se trata de una interpretación iusfilosófica que, sin duda, condimenta y, de una forma ritual, todo el pensamiento iusfilosófico terreno, desde que se evidencia tal razonamiento en algunos grados de la historiografía, en especial desde lo moderno y lo dicho postmoderno.

En particular, la ontología jurídica no está en algo que no sea la propia dimensión del hombre respecto su entorno, hacia el esfuerzo de concretar su autonomía a la máxima. Desde este interior, la relación filosofía y derecho, si es avalada desde la epistemología, es porque la verdad real y procesal de este misma se funda en el hombre persona, en fin, la verdad es real y procesal.

A partir de ahí, la más grande expresión iusfilosófica sigue siendo el ordenamiento jurídico tal cual, pero se trata ahora de conjunto de relaciones que produce un seriado de discursos jurídicos cuyo el único propósito, a pesar de sus matices, es garantizar que cada uno tenga lo que es pertinente en cuanto persona.

En concreto, el fundamento último del derecho es el hombre, pero en torno a la fundación primera y última del derecho, la relación que se debe tomar en serio es el entendimiento del hombre sobre sí mismo, así que el calado filosófico está en el expediente del hombre como imagen de Dios e intermedio del mundo a través de una razón que habla, piensa y se introduce auténtica por sí misma: al menos es esta la versión del discurso moderno, no sólo sobre sus contenidos e ideologías, sino que sobre todo que se lo antecedió. En resumen, la petición es sobre derecho y filosofía, hay que llevarlos en cuenta desde una noción metafísica, además de la ontológica y de la epistemológica y, por obvio, desde sus muchos textos y contextos.

Por caso, entre muchas contribuciones de Kant para el universo dicho «moderno» se apunta el hecho de haber encajado la «experiencia» del vivir y convivir del hombre en una razonabilidad y metodología que se la permite surgir, a pesar de la conformación actual de ella. Desde ahí la experiencia pasa a ser

mensurada a través de «ideas», «conceptos» y «principios». Por otro lado, todo este expediente conlleva concluir que el racionalismo no se contrapone al empirismo, sino que aquél se hace absorbido por el principio de la deducción tal cual. Por consecuencia, la relación entre filosofía y derecho se presta a deducir los principios de deducción que obedecen a este expediente, o sea, la fundación del derecho<sup>1758</sup> se torna fundamentación del fundamento de su fundación que es la idea en torno a la «naturaleza» como herencia divina, pero desde el marco cero de la razón doble.

Distintamente de sus compañeros, Kant tiene para sí que el contrato social no pasa de una convención tácita dibujada para regular la libertad de uno con los demás, ante la fuerza de su convención, lo que lo hace, por supuesto, una ley general y originaria de la propia libertad en toma individual o total. En termos análogos, a causa de esta «libertad real» que la «libertad individual» puede existir porque coexiste con su ajeno y en perfecta armonía, al menos racionalista.

Indudable que este proceso kantiano de filtraje de la realidad que le antecede, resulta, por consecuencia, una aparente separación que, entre la tradición más extendida, es absoluta entre moralidad y legalidad. La moralidad es el conjunto de leyes internas que sostienen las decisiones privadas y cuya pena se queda por cuenta interna del agente. Aparte, la legalidad es el conjunto de leyes externas, abrigadas por el comando estatal, donde la acción indebida del agente puede contrarrestar sanciones previamente y claramente prescritas, pues que la finalidad aquí es mantener la coexistencia social, la cual no es un factor artificial agregado entre los hombres, sino que el cumplimiento de la propia huella divina inscrita en la inteligencia del hombre.

A fin de cuentas, el concepto de esa «absoluta o relativa o aparente» toma entre «legalidad y moralidad», — las cuales se quedan alejadas —, o desde el contenido del «universo de la legalidad y de la ética», genera consecuencias distintas sobre la

---

<sup>1758</sup> “En su filosofía teórica, Kant había subrayado incansablemente que la incoherencia lógica de una proposición no constituye ninguna prueba de su realidad empírica< en la filosofía del Derecho y en la ética, este criterio pierde todo valor en cuanto a su contenido. La ley de la incoherencia, que Kant eleva, bajo el nombre de generalidad y necesidad, a criterio de la razón práctica, une la filosofía del derecho y la ética al precio de la indiferencia de ambas por todo contenido, o lo que es lo mismo, de que ambas toleren cualquier contenido.” BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 306

apreciación de la Filosofía del Derecho kantiana en torno la fijación del «Derecho Natural».<sup>1759</sup>

Si se afirma «absoluta» la legalidad tiene el poder de sustraer el precepto natural en la conformación jurídica, a causa de la sustitución de una racionalidad que, porque rehúye la experiencia como condición ontológica, aunque no se la niegue como condición metafísica.

En sencillo enunciado, la relación entre filosofía y derecho se edifica a partir del derecho racional aplicado a la naturaleza, o sea, Filosofía del Derecho es sinónimo de Derecho Natural racional. La pareja del contenido del derecho fundado y fundamentado por lo justo se queda rota, pues que el derecho pasa a ser y existir como natural, a pesar del contenido o proclamación de supuesta génesis de lo «justo». Y, por consecuencia, el «justo» se encasilla en el ámbito del «estético», es decir, la búsqueda por la naturaleza del más elevado.

De todas formas, esta suele ser una interpretación que se hace de acuerdo con las bases del discurso secular de la modernidad, es decir, la exégesis que toma partido del proyecto ilustrado, proyecto humanista como origen, certificado y misión del universo del hombre, en especial, lo moral o lo antrópico, que se lo presenta penetrado por todos los rincones de justificación de los hechos humanos.

La reflexión a partir de aquí es si el derecho proviene de la «naturaleza» tal cual herencia divina o si el derecho se oriunda de la naturaleza propia de una cosa que, en realidad, es el concepto, como apunta Hegel.<sup>1760</sup>

Tocante al tema de la relación no «absoluta», meramente «relativa o aparente», las instancias de la condición metafísica, ontológica y epistemológica se preforman, no como un hilo conductor, sino un engranaje de saber.

Desde luego, es factible argumentar que, si la experiencia ahora ordenada según principios de deductivos de la racionalidad es la materia manejada como partida y llegada por Kant, no es equivocado afirmar que el propio enunciado que pregunta sobre si el Derecho Natural se justifica porque es oriundo de un justo más allá del

---

<sup>1759</sup> “(...) Kant iba a significar a este respecto un retroceso en la última fase de la Ilustración, con su separación tan escueta-prusiana como pietista-monacal entre inclinación y deber, es decir, entre moral eudemonista (que solo ofrece «consejos de prudencia») y la ley moral estricta (que manda sin consideración a las circunstancias, sin hipótesis, categóricamente), no es menos cierto que en Kant se encuentra también, sin embargo, un intento, más aún, una síntesis especialmente sutil de felicidad y dignidad, al sentar que la felicidad no puede, desde luego, ni fundamentar ni seducir la virtud, pero que la virtud sí « hace digno de la felicidad». “BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. 334 p.

<sup>1760</sup> Véase: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Trad. Francisco Larroyo. 2 ed. México: Porrúa, 1973. 314 p.

concepto o un justo que se presenta en esto. De otro lado, es oportuno aclarar que Kant no aborda la virtud griega oriunda de la armonía de la naturaleza, sino que la adiestra según los atributos *a priori* de la razón pura.

Para Kant, la naturaleza divina y el universo antrópico son realidades que se concentran desde un orden natural, donde la razón humana, porque parte de esta dimensión, con ella se integra. Lo que pasa es que él toma en serio la moralidad y la eticidad como principio de petición de Civilización e ilustración del hombre terrenal, a pesar de este orden natural. El hombre no es un espejo o un cómodo espectador del orden que participa, interactuar en ella y hacer sus propias reglas de actuación pasa a ser lo más importante, sin embargo «toda ética de Kant esté basada en la filosofía estoica, sobre todo cuando habla de los *actos morales*. Él mismo pasa, por obvio, cuando propugna aquella eticidad y moralidad tal cual, es decir, ambas estarán totalmente impregnadas de esta Justicia»<sup>1761</sup> oriunda de un orden noumenal, cuyo guión y manifiesto es integralmente labor humana.

De todos modos, la propia formación racional kantiana exige la existencia del nómeno para actuar en torno al método de la razón, así que no hay posibilidad del «logos jurídico» ocurrir si no estuviese fundado en este entorno, es decir, el principio deductivo no refuta su origen. Todo lo contrario. El principio deductivo se la confirma como permanente y facilitadora de su suceso. Consecuentemente, hay que llevar en serio la relación de la filosofía y del derecho kantiana tanto a partir de la noción de «naturaleza» cuanto a partir del «concepto»; y, lo que es más importante, sobre el motivo que les sirve de intermedio, a saber, la libertad como precepto originado del hombre tal cual.

Además, a partir de esta aclaración, es demasiado superficial defender la tesis de que el Derecho Natural a partir de Kant se convierte exclusivamente «racional» y, luego, rechaza el nudo de la naturaleza tal cual, donde el más fuerte rasgo es el propio hombre. La contradicción es evidente, pues que si el propósito es garantizar la libertad del hombre, que es lo palmario de su naturaleza, designio y destino de donación divina, tal cual el proyecto humanista regalado por Dios que es la Modernidad. *¿Cómo podría el derecho presentarse asépticamente «racional»?*, sobre todo si se considera el fin de los presupuestos científicos y filosóficos kantianos. Éstos son, expresamente, el universo del hombre, es decir, la razón que sigue la naturaleza, más por el grado de su propia autonomía sirve de criterio

---

<sup>1761</sup> VALENCIA, Aurelia Vargas: Derechos humanos, filosofía y naturaleza. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. p. 17

inmediato del valor moral, lo que es el Derecho natura, bajo la proposición de que el hombre debe ser sabio y moral o, a lo mejor, ilustrado, civilizado.<sup>1762</sup>

Ahora se la exégesis moderna agolpa, como principio de interpretación, que naturaleza es sinónimo de lo «necesario» por naturaleza, oponiéndose «no-necesario» empírico, podría decirse que el efecto de la equivocidad es más estrecho, a medida que se concentra en el límite de la argumentación según «ideas y conceptos» forjados conforme una determinación de espacio y de tiempo específicas, así decirlo, el proyecto ilustrado moderno. Y, aún, se limita al análisis meramente pragmático, sin aprecio por el trasfondo suyo.

Total, esta interpretación no merece aval actual: la fuerza del método no es suficiente para hacerlo autónomo, el proyecto ilustrado moderno, por sí mismo. Además, el método sólo existe porque la experiencia se lo hace justo, porque la experiencia no es gratuita, sino que oriunda de una acción y actuación según una inteligencia que, bajo la teoría kantiana, es autónoma porque puede ser y existir a pesar de la confección factual de su experiencia y, todo esto, «gracias al regalo de Dios». En este sentido, Antonio Manuel Hespanha afirma que, “en efecto, la idea de una continuidad, de una genealogía, entre el derecho histórico y el derecho del presente lo era todo menos inocente desde el punto de vista de sus consecuencias en la política del saber (jurídico). (...) La continuidad de dogmas (de los conceptos, de las clasificaciones, de los principios) jurídicos constituye, de hecho, la vía real para la *naturalización* del derecho y de los modelos de poder establecidos, para la aceptación de un Derecho Natural, de una organización política racional, fundados en el principio de un espíritu humano intemporal, que permitía el dialogo dogmatico entre los juristas del presente y los del pasado... No obstante, además de poder leerse en este registro de «permanencia», la continuidad también puede considerarse desde el punto de vista de la «evolución». En este caso, se trata de asistir al nacimiento y secular perfeccionamiento de un concepto o de un instituto. La «continuidad» es concebida como la continuidad de seres vivos, que crecen,

---

<sup>1762</sup> “Estos acentos de la modernidad: “de que el hombre es bueno”, de que el hombre es moral” de que el hombre tiene obligación de ser virtuoso”, “de ser sabio”, si se conforma a la razón y si se conforma a la naturaleza, ciertamente influirá en los posteriores fundamentos del idealismo, y sobre todo en el idealismo Hegeliano. **No son elementos “científicos” en lenguaje kantiano, porque son conceptos metafísicos. Son tradiciones históricas, elementos de las comunes creencias que sintetizaron los griegos.** En ese sentido no podemos esperar que se fundamenten “científicamente” los derechos naturales, o el concepto de Derecho Natural, a partir de una cosmovisión inminentemente cientificista o positivista. Son categorías que no pueden pasar por los parámetros del método científico, ni pueden esperar la verificación del quantum o someterse a la experimentación de las ciencias exactas.” [letra negrita añadida] VALENCIA, Aurelia Vargas: Derechos humanos, filosofía y naturaleza. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. p. 18

florece y finalmente fructifica. La sabiduría político-jurídica de la Humanidad, al continuar el pasado y no olvidar sus enseñanzas, se perfecciona; es decir, progresa linealmente por acumulación. A partir de esta idea, se instituye una visión *progresista* de la historia y del poder y del derecho, que convierte la organización institucional actual en omega de la Civilización política y jurídica. El Estado liberal-representativo y el derecho legislado (o, mejor todavía, codificado) constituirían el fin de la historia, la última estación de todos los procesos de «modernización».<sup>1763</sup>

Respecto a ese tema, vale traer a la colación que, es en el contexto moderno que se define, conforme Grossi, la factualidad del derecho<sup>1764</sup>, bajo una especie de naturalismo, donde la dimensión humana, más que modelarse bajo la suposición de una naturaleza física, en realidad, se preforma desde un proyecto humanista, cuyas bases, según el mismo autor es la sangre, la tierra y el tiempo, aparte del espíritu medieval. Por así decirlo, “son tres fuerzas primordiales que poseen un mismo significado antropológico: minimizan la contribución del individuo, elevando al rango de protagonistas a la naturaleza de las cosas y al grupo. Para el hombre medieval, la tierra<sup>1765</sup> significa la fragua para remediar el hambre por medio de cultivo y

---

<sup>1763</sup> HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 33-34

<sup>1764</sup> “(...) De hecho, si el rasgo caracterizador de una conciencia primitiva consiste en sufrir a la naturaleza hasta tal punto que uno se compenetra el paisaje sociojurídico de este taller proto-medieval confunde con ella, hasta perder la posibilidad de contemplarla críticamente y de objetivarla, el paisaje sociojurídico de este taller proto-medieval nos presenta el testimonio vivaz de un cosmos en que los hombres y las cosas aparecen como simples teselas de un mosaico de conjunto, con una vigorosa centralidad de las cosas, sobre todo de la gran cosa-madre, la tierra, realidad fuerte que atrae hacia sí, vincula y condiciona a las hormigas humanas al mismo tiempo que las alimenta y permite su existencia. Por lo tanto, he aquí la factualidad del derecho: mientras que... durante la modernidad se asiste a un intento exitoso de esterilización de los hechos (entidades jurídicamente irrelevantes hasta el momento en que una voluntad con autoridad no se apropie de ellos y los convierta también en «hechos jurídicos», aquí los hechos poseen ya en sí una carga jurídica potencial que espera sólo el momento para manifestarse. Entre los hechos, tres parecen como determinantes en el diseño del nuevo orden jurídico: la tierra, la sangre y el tiempo: la tierra, en su misteriosa enormidad, es materna porque es productiva, es fuente de supervivencia; la sangre, que establece un vínculo indisoluble entre los sujetos, y reparte entre ellos un patrimonio de virtudes, facultades y funciones no comunicables con el exterior; el tiempo, en cuanto duración, en cuanto martilleo de meses y años que crea, extingue y modifica.” GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 27

<sup>1765</sup> “Si el derecho romano es en su mayor parte derecho civil, es decir se centra en ese sujeto económicamente neutro — neutro porque es abstracto — que es el *civis*, el ciudadano, el derecho proto-medieval es sobre todo derecho agrario, es decir centrado en los hechos económicos fundamentales del cultivo y la producción, y en sujetos connotados económicamente, como los ganadores, agricultores, leñadores; y no tiene al culto del propietario formal (que de todas formas sigue existiendo), sino al objetivo de una mayor y mejor producción agrícola, objetivo en cuyo nombre se pueden pedir sacrificios incluso relevantes al titular catastral del bien. Bajo un perfil técnico-jurídico, las conclusiones que destacan son las siguientes: el orden jurídico valoriza las situaciones de efectividad en la tierra, sobre todo si están relacionadas al ejercicio de la empresa agrícola; aparece como inutilizable la oposición conceptual romana entre propiedad y detención; muchas situaciones de concesionarios que se dirigen a la mejora de la tierra a largo plazo se elevan de por sí a situaciones paradigmáticas con una latente aunque constante sangría de la posición jurídica del propietario formal; la *praxis*



producción; pero el cultivo y la producción; pero el cultivo y la producción no se encargan al individuo, sino al grupo, familiar o suprafamiliar, y verticalmente a la cadena generacional de grupos sucesivos, porque sólo el grupo puede tener éxito en el intento de imponerse sobre una realidad misteriosa y reacia; la sangre se entiende como una seña de identidad preciosa en un *crescendo* que va desde la familia a la *natio*, al gran grupo de los que nacen desde una misma cepa y conforman la misma estirpe. El tiempo, entendido como larga duración, que, en cuanto tal, puede expresarse sólo en la continuidad de las generaciones que anula al individuo como al punto en una línea; el tiempo que, en cuanto memoria, halla en la colectividad su nicho más adecuado. Tierra, sangre y duración subrayan la imperfección del individuo con respecto a la perfección de la comunidad... se trata de hechos inmediatamente productores del derecho, en virtud de la carga jurídica que se halla en ellos... La sangre une a los que participan de la misma cepa, pero separa inexorablemente a los que no disfrutan de esta coparticipación; une y separa desde el perfil jurídico. La misma sangre reclama un mismo derecho, la sangre distinta exige, por el contrario, la absoluta incomunicabilidad. El derecho se propone como pertenencia a una estirpe. Es el principio que los historiadores suelen llamar la «personalidad del derecho». Cierta vieja historiografía jurídica llegó a enfatizarlo, mientras que investigaciones historiográficas más recientes tienden a reducir su alcance en Francia y España ... Sin embargo, es cierto que la sangre, en cuanto hecho primordial diferencial entre estirpes distintas, es una protagonista de la vida jurídica proto-medieval... El tiempo aquí es un hecho bruto, una acumulación continuada de momentos que, sin ninguna aportación de la voluntad de los hombres, únicamente por su discurrir factual, incide profundamente en el plano del derecho. Es una situación muy distinta a la de institutos jurídicos muy conocidos también por la cultura refinada de los romanos, como la prescripción y la usucapión, en que el paso del tiempo desempeña un papel para perder o adquirir una determinada posición jurídica, pero sólo si a ella se une una contribución humana, una actitud de negligencia o de diligencia por parte del titular.»<sup>1766</sup>

Mejor dicho, si el consuetudinario es la base de la construcción jurídica medieval, además de su fuerte fragmentación, es cierto que la atipicidad es otra característica

---

jurídica, con sus pobres técnicos, con sus figuras esculpidas burdamente, es el pródromo de las conquistas que, en la madurez medieval, una ciencia jurídica más consciente de sí misma alcanzará éxito." GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 36-37

<sup>1766</sup> GROSSI, Paulo: Europa y el derecho. Trad. Luigi Giuliani. Barcelona: Crítica, 2008. p. 27-29

evidente y, tal vez, sea esto, al menos del punto de vista exclusivamente iusfilosófico y, fíjese, desde el punto de vista de estatuto, que tenga marcado lo que se tiene como transición del derecho medieval al derecho moderno, es decir, la codificación. Los modelos jurídicos eran demasiados dúctiles, lo que no significa que las obligaciones entre partes no se hacían al modo fijo de cumplimiento contractual, o sea, el pacto sunt servanda (los contratos o disposiciones contractuales deben ser cumplidas).

En resumidas cuentas, lo que pasa es que Derecho y Filosofía no mantienen entre sí una relación meramente ontológica y epistemológica, sino que primero y último se trata de una comunicación de orden metafísico: el Padre.

Derecho y filosofía no es norma, sino que acto, así que si la relación entre ellos obliga ser más allá del apriorismo «nominal», hace falta tocarse lo más allá de la racionalidad que lo informa en diversos temas y ramificaciones teóricos y prácticos. O sea, hace falta llevar en serio el legado de la razón que los subyace como determinación primaria, a pesar de todas las corrientes, especulaciones y consecuencias que el resumen iusfilosófico de la historia regala a los posteriores.

El problema es que la historiografía secular moderna ensaya que el Derecho Natural moderno se inspira en el sentido de «naturaleza» que, por obvio, no se compara a la sustancia medieval respecto al «estado original» donado por Dios de las cosas o transfiguración futura, tampoco se refiere al mundo ordenado por sí mismo, de los dichos tiempos antiguos. El tópico del Derecho Natural “subjetivo-abstracto” viene a la colación.

Desde luego, la versión es que la relación entre filosofía y derecho se basta por un dibujo según la dimensión «more geométrico» y concreción «lógico-matemática», las cuales acopladas conllevan al sentido de civilización jurídica y, luego, lo eterno. En otras palabras, la razón doble funda lo eterno y fundamenta el universo jurídico como ordenamiento jurídico, así que el Derecho positivo significa la materialización del hombre y su humanidad desde el ordenamiento jurídico. El ordenamiento jurídico es el universo jurídico de la era del Padre.

En efecto, lo eterno es «eternidad», desde el atributo de la «naturaleza y libertad» a partir del origen y consecuencias de la razón doble. La naturaleza (lo moral y lo natural) dicha moderna, entonces, es «naturaleza» que el hombre puede tocar con su inteligencia y manejar con su «espíritu secular teleológico», porque no hubo una escisión entre aportaciones sagradas y seculares, tampoco una asepsia del estatuto iusfilosófico y estatuto iuscristiano o canónico. Todo lo contrario. Hubo

el consentido ontológico, a través de la aparente pérdida de concordia filosofía en torno a la teología y a la ciencia o «la pérdida de la noción teleológica de naturaleza»<sup>1767</sup> que, al hondo, se ha manifestado conocimiento y método en forma de discursos y prácticas, a través de la política del consenso, es decir, el proyecto ilustrado iusfilosófico es “una realidad estructurada (por las condiciones de una práctica discursiva enmarcada por dispositivos textuales, institucionales y sociales específicos) que incorpora esquemas intelectuales cuya adecuación al ambiente ya fue comprobada, aunque también se constituyen una realidad estructurante que sigue operando para el futuro y va inculcando esquemas de aprehensión, evaluación y acción.

Tanto las propuestas prácticas como la apelación a valores universales (la naturaleza y la religión) favorecían la difusión de los modelos mentales y pragmáticos contenidos en estos textos entre auditorios culturalmente muy diferentes respecto al grupo que los producía.

Además, los ambientes institucionales en que se producían estos textos disponían de «procedimientos de vulgarización» muy eficaces (la parenética, la confesión auricular, la literatura devota, la liturgia, la iconografía sagrada, respecto a la teología; las formulas notariales, la literatura de divulgación jurídica, los brocados, las decisiones de los tribunales, respecto al derecho) mediante los cuales los textos-matriz conseguían traducciones adaptadas a una gran pluralidad de auditorios.

Esta secular impregnación hizo de la moral y del derecho saberes consensuales. Y este consenso en torno a sus propuestas fundamentales configuraba la vocación central de estos discursos, vocación que derivaba tanto del ambiente en que se desarrollaban como de las funciones sociales que les eran atribuidas. Dicho de otro modo, la Filosofía del Derecho, ciencia o saber, es en realidad, un saber consensual entre lo político y lo jurídico. Esta vocación hacia el consenso proviene,

---

<sup>1767</sup> Se trata del movimiento según lo cual las ciencias naturales osan captar el orden del universo según principios, causas y elementos que pueden ser mensurados, antes que sucedan, por los métodos de la matemática, geometría y lógica, como es el mundo se quedase, en fin, “sin el encanto” mágico del misterio de estar oculto en su esencia. La historiografía comprende que la Modernidad es el tiempo en que el hombre charla con su propia naturaleza y de su entorno. “Con el nacimiento de la ciencia moderna se produjo el abandono de la teleología. Este abandono no fue forzado por el fenómeno; detrás de él se escondía un poderoso interés. El fenómeno se opone incluso a una interpretación no teleológica. Por eso fuerza un equivalente provisional. Uno de estos equivalentes es la doctrina de dos mundos en sus distintas formas: reino de las causas y reino de los fines, ser y deber, hechos y valores. La misma teoría de los valores es uno de estos equivalentes. Hechos desprovistos de valor y reino de valores opuesto a estos hechos es el producto de la desintegración de la entelequia precedente.” SPAEMANN, Robert: Crítica de las utopías políticas. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1980. p. 324-325

principalmente, de las propias condiciones de producción de la tradición literaria en que los textos se incluyen. Se trata de una tradición que durante varios siglos había trabajado sobre bases textuales que nunca habían sido modificadas y que habían producido, pro sedimentación, las opiniones más probables, es decir, las más aceptables por el auditorio. Esta sedimentación había cristalizado el *acquis* consensual en tópicos, *brocarda, dicta, reglas, opiniones comunes*. Por tanto, era ahí donde estaban depositadas las opiniones más comunes y más perdurables del imaginario sobre el hombre y la sociedad.»<sup>1768</sup>

Por lo dicho, resulta que el problema de la relación derecho y filosofía es la «razón doble», naturaleza como «imago Dei» y libertad como «copula mundi», lo cual se estira más allá de recorridos históricos, es decir, la fisonomía del hombre y del derecho terrenos es «trinitario». «Trinitario», según este modelo «imago Dei» *versus* «copula mundi» que informa el hombre hasta hoy, siervo de su dicha «naturaleza» humana, donde la noción de cristianismo es tesis derivada de hombre y humanidad desde la inflexión de la realización del mundo y de la vida en torno a la persona.

La unidad iusfilosófica está en la Civilización jurídica a través de la paradoja en cuestión, que es la manifestación de la era del Padre. Para tornar más aclarado, la comprensión de «lo justo» o la «naturaleza de la cosa justa», conceptos positivos sobre el precepto natural es como materia o categoría respecto lo universal como criterio entre derecho positivo y Derecho Natural, así que no se los puede tomar en serio como sinonimia de «Derecho Natural», desde el precepto de evolución de que todos los hombres son iguales, así que evolucionar significa «evolucionar el género humano» — el *designio humanitas*.

Y, luego, desde el precepto cosmopolita de que todos los hombres porque son iguales, deben desarrollar sus libertades bajo el mismo límite y posibilidades de actuación y de forma temáticamente unida, así que progresar significa trascender la condición de animalidad, es decir, llevar en cuenta la razón doble como fundación y fundamento de los fines de la existencia del hombre ante su humanidad. Al hombre se destina el encargo de la Civilización, de ahí la versión del hombre ilustrado — el *designio animalitas*. La era del Padre convierte *humanitas* y *animalitas* en función de Civilización desde la ontología del hombre, así que la dicha paradoja moderna

---

<sup>1768</sup> HESPANHA, António Manuel: *Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio*. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 48-49

es *Humanitas* (teórico, universo del deber ser: *pragmático*) versus *Hybris* (práctico, universo del ser: *praxis*).

Finalmente, hace falta que la relación «derecho» y «filosofía» sea amnistiada de la «razón doble», pero sin abandonarla por completo. Es decir, de acuerdo con la metáfora de los Prolegómenos de este trabajo, hace falta que la Filosofía del Derecho debe salir de su historia pero sin suicidarse. Dicho de otro, debe librarse de los designios y destinos de la fundación y fundamento del hombre y humanidad a través del trinitario. Hace falta el entendimiento del hombre y de su humanidad desde el «marco planetario», es decir, el hombre ante sí mismo y no más el hombre ante Dios y la interpretación secular de lo sagrado bajos muchas «revelaciones».

A continuación, sobre el camino empirista, «el derecho no es canon, sino que tarea, así que el camino hacia él no es discrecional, tampoco es acotado. El sujeto reconocente no participa de un mundo, sino que participa productivamente en la creación del mundo. De ahí el fundamento ontológico. Es decir, la ontología de las relaciones desde la referencias de cambios y procesos y, ahora como es en el moderno, sin las predeterminaciones.»<sup>1769</sup>

Desde la interpretación historicista de este enunciado, el recorrido iusfilosófico trata a David Hume como el supremo «empirista» que ha dejado el fundamento vacío sobre las «leyes naturales», reduciéndolas a las impresiones sensibles, legitimadas por la costumbre.<sup>1770</sup> A Montesquieu, se lo trata como el «partidario» contra la codificación del derecho de único golpe, es decir, sin llevar en cuenta las circunstancias contextuales de su «quehacer», como geográficas, históricas y culturales. Respecto a Jeremy Bentham, se lo pone que anticipa la noción del derecho desde el fundamento utilitarista<sup>1771</sup>, en verdad, principio de maniobra

---

<sup>1769</sup> DELGADO PINTO, José: Derecho. Historia. Derecho Natural. En: ACFS. Número 4, Fascículo 2, 1964. p. 156

<sup>1770</sup> “El fundamento iusnaturalista comenzó a vacilar ya cuando la sociedad burguesa dejó de estar convencida de su necesidad absoluta, de su carácter racionalmente deducible. Con su negación general de las ideas innatas, ya Hume había arremetido contra el Derecho natural: ningún principio general es necesario e ineludible, sino que todos son convencionales.” BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 88

<sup>1771</sup> “By utility is meant that property in any object, whereby it tends to produce benefit, advantage, pleasure, good, or happiness, (all this in the present case comes to the same thing) or (what comes again to the same thing) to prevent the happening of mischief, pain, evil, or unhappiness to the party whose interest is considered: if that party be the community in general, then the happiness of the community: if a particular individual, then the happiness of that individual... The interest of the community iis one of the most general expressions that can occur in the phraseology of morals: no wonder that the meaning of it is often lost. When it has a meaning, it is this. The community is a fictitious *body*, composed of the individual persons who are considered as constituting then is, what? — the sum of the interest of the interests of the several members who compose it... It is in vain to talk of the interest of the community, without understanding what is the interest of the individual. A thing is said to

«epistemológica», así que la validez y eficacia del derecho positivo está en torno a la merma técnica o instrumento hacia el máximo placer. Estos son unos de los prejuicios ventilados por la construcción del discurso secular moderno iusfilosófico.

Asimismo, si los fines del ordenamiento jurídico es lo que legitima el derecho positivo, por supuesto que, como ya puesto antaño, la Filosofía del Derecho tendrá el reto de establecer las categorías de lo absoluto, de modo triple. Respecto a la persona o el criterio de hombre, toca a lo universal. Y, respecto la Persona o el criterio de humanidad o nación, toca al Estado. Y, por fin, desde el aspecto relacional, toca a lo suprahistórico, es decir, el entrecruce universal entre persona y Estado, bajo el valor, perspectiva y expectativa del Padre, lo que son los designios y los destinos de la condición del hombre paradoja, éstos, ahora, como criterio de concordancia en vista de los fines del derecho.

No obstante, la retorica iuspositivista y iusnaturalista establece que los fines del derecho están en la Justicia, a pesar de su contenido. En realidad, los fines del derecho están en la universalidad del criterio, es decir, toda ley positiva sólo así es a partir de un criterio universal de ley natural y viceversa.

El instrumento de definición de estos fines, de acuerdo con el juego y la conformación que se lo recoja en lo concreto, se hace desde el juego del principio de que hace falta evolucionar la naturaleza del hombre desde el progreso de la sociedad, su primera e inmediata conformación natural. Desde aquí, Filosofía del Derecho se reemplaza desde la ciencia y disciplina que sirva a las respuestas esperadas por las demandas concretas, así que se acerca de la sociología del derecho, la historia del derecho, la teoría del ordenamiento jurídico, lo que sea útil a cada caso, situación y contexto.

De todas formas, hace falta aclarar que, la más común estrategia del Positivismo Jurídico, respecto a los fines del derecho positivo ante la noción de la universalidad de Derecho Natural y viceversa está, en el precepto de la evolución y cosmopolitismo como hilo conductor de la historiografía del hombre y de la

---

promote the interest, or to be *for* the interest, of an individual, when it tends to add to the sum total of his pleasures: or, what comes to the same thing, to diminish the sum total of his pains... An action the may be said to be principle of utility, or, for shortness sake, to utilility, (meaning with respect to the community at large) when the tendency it has to augment the happiness of the community is greater than any it has to diminish it (...) **A man may be said to be a partisan of the principle of utility, when the approbation or disapprobationj he annexes to any action, or to any measure, is determined by, and proportioned to the tendency which he conceives it to have to augment or to diminish the happiness of the community: or in other words, to its conformity or unconformity to the laws or dictates of utility.** [letra negrita añadida] BENTHAM, Jeremy: An introduction to the principles of morals and legislation. The collected works of Jeremy Bentham. Oxford: Clarendon Press, 1996. [Chapter I, "The principle of utility"], p. 12-13

humanidad, así que la Filosofía del Derecho, como extendido ampliamente, es el marco cero del fenómeno de la relación entre Orden (mundo) y ordenamiento (vida) en vista de una finalidad trascendental (Civilización). Luego el pacto social es lo que sostiene la legitimidad del discurso iuspositivista, en cambio de un ficticio estadio anterior a este, el estado de naturaleza, que es lo que sujeta la legitimidad del discurso iusnaturalista, lo que resulta mantener la universalidad del criterio de comunicación entre ambos.

La fuerza de esta exegesis es tremenda. Si se interpreta el recorrido histórico desde «antes y después» del pacto social, también pacto jurídico y pacto político por el proyecto ilustrado de hombre y humanidad, la Filosofía del Derecho es la historia de la formación del Derecho Natural: primero, el derecho a la naturaleza, segundo, el Derecho Natural y, por último, éste hacia la Filosofía del Derecho.<sup>1772</sup>

Evidente que el uso y la ficción de la noción de estado de naturaleza, ilustra, también, el papel de la ficción en la constitución del discurso de la teoría política, además del marco cero del Padre. Y, mientras tanto, se lo conforma el sentido de lo justo y de la naturaleza de la cosa justa desde el precepto del ordenamiento como misterio de la vida desde lo jurídico, ahora, síntesis de lo político.

En efecto, si se considera el estatuto filosófico desde Jean-Jacques Rousseau, se observa con claridad que esta noción constituye un momento importante de la doctrina política — descubrimiento de los fundamentos de la sociedad (ordenamiento) — mediante la apertura de un registro discursivo de ficción, nítidamente concebido como distintos del discurso sobre los hechos y la verdad histórica: “Comencemos, por tanto, eliminando todos los hechos, pues en absoluto afectan a la cuestión. No es preciso considerar como verdades históricas las Investigaciones en que se puede entrar en este tema, sino solamente como razonamientos hipotéticos y condicionales; más propios para iluminar la Naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen, y semejantes a aquellos que

---

<sup>1772</sup> “Ese encuentro de la historia y el derecho es especialmente frecuente en la historia del pensamiento político. No hay más que abrir uno de los libros sobre la materia para descubrir que esa historia es, por lo menos la mitad, historia de la jurisprudencia. Desde los sofistas y Platón hasta Hegel y Marx, la filosofía del derecho en perspectiva histórica está inseparable entretejida con la historia de las ideas políticas. Oliver Wendell Holmes reconocía por completo que “las teorías morales y políticas dominantes” constituían la clave de la comprensión del derecho. No menos cierto es que el derecho viviente es uno de los puntos focales de toda teoría política; cristaliza en él aquello que los hombres en su época consideran justo, y no puede haber comprensión del orden político sin una percepción del sello común de esos valores, intereses y creencias, tal como la idea de Justicia encarna en varias etapas de su desarrollo histórico. Pensamiento político y pensamiento político jurídico son las dos caras de la misma moneda.” FRIEDRICH, Carl Joachim: La filosofía del derecho. Trad. Margarita Álvarez Franco. México: Fondo de Cultura Económica, 1969. p. 332-333

emplean a diario los físicos sobre la formación del mundo.”<sup>1773</sup> El presupuesto de tomarse la organización social y jurídica entre los hombres, quitándose la «sumisión» de todos al contexto y texto de un «contrato social» originario, es lo que da especialidad a la teoría de Rousseau respecto el «Derecho Natural».<sup>1774</sup>

Otro punto importante es la valoración que éste filósofo da a la persona a través de la garantía de su libertad individual en cuanto miembro de la comunidad que pertenece, lo que soma al «Derecho Natural» clásico la cual no enfatiza esta condición «personal» bajo el ideal de «libertad» de acción y pensamiento. Lo que Rousseau busca es “«la coincidencia del hombre consigo mismo», luego, la valoración de la «persona», pues que “el hombre demasiado cultivado y socializado, que vive de una cultura falsa, necesita absolutamente de... otra cultura, es decir, de una cultura auténtica. Pero ésta no puede iniciarse sino desde el fondo sincerísimo y desnudo del propio yo personal. Tiene pues que volver a tomar contacto consigo mismo.”<sup>1775</sup> Esta es la versión rousseauiana de «hombre» y «universo». En resumen, si esa coincidencia puede encontrársela “en la comunidad política, la contradicción habrá sido superada, y nos hallaremos ante el modo de vida más elevado — es el caso del pequeño Estado ideal, de la sociedad civil legitimada —; si no, debe buscarla en sí mismo en cuanto individuo, y eso quiere decir «volver al estado de naturaleza»; lo que, a su vez,... tiene el sentido profundo de una apelación a la intimidad.”<sup>1776</sup> De ahí se extrae, de modo claro, las dos bases de sus elucubraciones. Primero, la asociación de los individuos, sociedad o Estado, se hace por voluntad expresa de los componentes. Segundo, esta voluntad expresa

---

<sup>1773</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques: Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Trad. Mauro Armíño. Madrid: Alianza, 1980. p. 132-133

<sup>1774</sup> “Renunciar a la propia libertad es renunciar a la cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso a sus deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo. Renuncia tal es incompatible con la naturaleza del hombre, y privar de toda libertad a su voluntad es priva de toda moralidad a sus acciones. En fin, estipular, por una parte, una autoridad absoluta y, por otra, una obediencia sin límites es un convenio vano y contradictorio. ¿No es evidente que no se está comprometido a nada hacia aquel a quien podemos exigir todo, y que está sola condición, sin equivalente, sin contraprestación, implica la nulidad del acto? ¿qué derecho tendría contra mí mi esclavo, puesto que todo lo que él tiene me pertenece a mí y, siendo su derecho el mío, este derecho mío contra mí mismo es una expresión que no tiene sentido alguno?” ROUSSEAU, Jean-Jacques: Discurso sobre el origen de las desigualdades entre los hombres. El contrato social. 2 ed. Trad. José López y López. Barcelona: Orbis, 1985. [Libro Primero. Capítulo IV. «De la esclavitud»], p. 161

<sup>1775</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques: Discurso sobre el origen de las desigualdades entre los hombres. El contrato social. 2 ed. Trad. José López y López. Barcelona: Orbis, 1985. [Introducción «Antonio Rodríguez Huéscar»], p. 154

<sup>1776</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques: Discurso sobre el origen de las desigualdades entre los hombres. El contrato social. 2 ed. Trad. José López y López. Barcelona: Orbis, 1985. [Libro Primero, Capítulo I. «Tema de este primer libro»], p. 157-158



es urgida de forma directa ante la «totalidad» de los individuos. Ambos rasgos preforman el «voluntarismo democrático»<sup>1777</sup> como ícono en torno a la fundación y fundamento de «Derecho Natural».

La «persona» tiene representación por su propia naturaleza, así que no se tiene cómo, aunque se desease, transferirla a tercero. Luego, la propia libertad individual se podría transferir, razón por la cual la voluntad de todos se convierte «voluntad general».<sup>1778</sup> El trasfondo de la conformación teórica y filosófica, por lo tanto, está en vista de «salvar al individuo» a través del «retorno» de su verdadera naturaleza, corrompida por la sumisión al «pacto social», es decir, la naturaleza del hombre tal cual exigía liberarse de la «condena de la degeneración cultural e histórica. “Lo que el hombre pierde por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le tienta y está a su alcance; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee. Para no engañarse en estas compensaciones, hay que distinguir bien la libertad natural, que no tiene otros límites que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general, y la posesión, que no es más que el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante, de la propiedad, que sólo puede fundarse en un título

---

<sup>1777</sup> “En efecto, cada individuo puede, como hombre, tener una voluntad particular contraria o diferente a la voluntad general que tiene como ciudadano. Su interés particular puede hablarle de manera muy distinta que el interés común; su existencia absoluta y naturalmente independiente puede hacerle considerar lo que debe a la causa común como una contribución gratuita, cuya pérdida sería menos perjudicial para los demás que oneroso es para él el pago de la misma, y juzgando la persona moral que constituye el Estado como un ser de razón porque no es un hombre, gozaría de los derechos del ciudadano sin querer cumplir los deberes del súbdito, injusticia cuyo progreso causaría la ruina del cuerpo político. Por eso, para que el pacto social no sea un formulario vano, implica tácitamente el compromiso, único que puede dar fuerza a los otros, de que el que se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre; pues tal es la condición que, dando cada ciudadano a la patria, le garantiza de toda dependencia personal; condición que constituye el artificio y el funcionamiento de la máquina política y que es lo único que hace legítimas las obligaciones civiles, las cuales serían, sin esto, absurdas, tiránicas y expuestas a los más enormes abusos.” ROUSSEAU, Jean-Jacques: Discurso sobre el origen de las desigualdades entre los hombres. El contrato social. 2 ed. Trad. José López y López. Barcelona: Orbis, 1985. [Capítulo VII. «Del soberano»], p. 167-168

<sup>1778</sup> “El hombre ha nacido libre, y en todas partes está encadenado. Hay quien se cree señor de los demás y es más esclavo que ellos. ¿Cómo se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué es lo que puede hacerlo legítimo? Creo que puedo resolver esta cuestión. Si sólo considerase la fuerza y el efecto que de ella se deriva, diría; mientras un pueblo se va obligado a obedecer, y obedece, obra bien; tan pronto como puede sacudir el yugo, y lo sacude, obra mejor aún; pues al recobrar su libertad por el mismo derecho con que le fue arrebatada, o tiene razón para reivindicarla, o no la tenían como quitársela. Pero el orden social es un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás. No obstante, este derecho no procede de la Naturaleza; luego se funda en convenciones. Se trata de saber cuáles son estas convenciones.” ROUSSEAU, Jean-Jacques: Discurso sobre el origen de las desigualdades entre los hombres. El contrato social. 2 ed. Trad. José López y López. Barcelona: Orbis, 1985. [Libro Primero. Capítulo II, «De las primeras sociedades»], p. 158

positivo.”<sup>1779</sup> Consonante los comentarios de Antonio Rodríguez Huéscar, “Salvar al individuo. Ahí es donde hay que centrar el famoso postulado rousseauiano del retorno a la Naturaleza. Cuando el ideal de colectivizar las tendencias naturales — y entre ellas la fundamental e indestructible es el amor a sí mismo —, transmutándolas en las más altas virtudes, ya no es viable; cuando se ha hecho imposible la perfecta coincidencia entre el interés particular y el común, el individuo no tiene más opción que la de procurar recuperar sus primitivas virtudes naturales. Cuando ya no es posible ser *ciudadano*, en el sentido elevado y exigente en que Rousseau entiende esta palabra, hay que procurar, por lo menos, ser *hombre*. Para ello, «lo que el hombre ha de aprender es a retornar a su propio corazón, a recogerse sobre sí mismo, en vez de dispersarse en relaciones exteriores, a encontrar en su intimidad la fuente de todo bien y de toda dicha».”<sup>1780</sup>

Entonces, si la propiedad es factor de discordia entre los hombres, hace falta igualarlos, al menos, ante la ley, para, efectivamente, impedir la desigualdad de patrimonio, y luego, el legislador se hace «altísimo espíritu», tal cual se iguala al «profeta»<sup>1781</sup>. “Así, por naturaleza del pacto, todo acto de soberanía, o sea, todo acto auténtico de la voluntad general, obliga o favorece igualmente a todos los ciudadanos, de suerte que el soberano conoce solamente el cuerpo de la nación y

---

<sup>1779</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques: Discurso sobre el origen de las desigualdades entre los hombres. El contrato social. 2 ed. Trad. José López y López. Barcelona: Orbis, 1985. [Libro Primero. Capítulo VIII, «Del estado civil»], p. 169

<sup>1780</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques: Discurso sobre el origen de las desigualdades entre los hombres. El contrato social. 2 ed. Trad. José López y López. Barcelona: Orbis, 1985. [Introducción «Antonio Rodríguez Huéscar»], p. 152

<sup>1781</sup> “Esta razón sublime que está por encima del alcance de los hombres vulgares es aquella cuyas decisiones pone el legislador en boca de los inmortales para mover por la autoridad divina a aquellos que no podrían ser movidos por la prudencia humana. Pero no está al alcance de todo hombre hacer hablar a los dioses ni ser creído cuando se presenta como intérprete de los mismos. **El altísimo espíritu del legislador** es el verdadero milagro que debe ser testimonio de su misión. Cualquier hombre puede grabar tablas de piedra, o comprar un oráculo, o fingir comunicación secreta con alguna divinidad, o amaestrar un pájaro para que le hable al oído, o encontrar otros groseros medios de impresionar al pueblo. El que no sepa más que esto podrá incluso reunir por azar una tropa de insensatos, pero no fundará jamás un imperio, y su extravagante obra parecerá con él. Prestigios vanos crean una unión pasajera, pero sólo la sabiduría la hace duradera. **La ley judaica todavía subsistente, la del hijo de Ismael, desde hace diez siglos, rige la mitad del mundo, revelan todavía hoy los grandes hombres que las dictaron; y, mientras, la orgullosa filosofía o el ciego espíritu de partido no ve en ellos más que unos impostores afortunados, la verdadera política admira en sus instituciones el verdadero y poderoso genio que preside las fundaciones verdaderas. De todo esto no hay que concluir, con Warburton, que la política y la religión tengan como nosotros un objeto común, sino que, en el origen de las naciones, la una sirve de instrumento a la otra.**” [letra negrita añadida] ROUSSEAU, Jean-Jacques: Discurso sobre el origen de las desigualdades entre los hombres. El contrato social. 2 ed. Trad. José López y López. Barcelona: Orbis, 1985. [Libro Segundo. Capítulo IV, «De los límites del poder soberano»], p. 177-178

no distingue a ninguno de los que la componen.”<sup>1782</sup> Por esta razón, los derechos del hombre<sup>1783</sup> asumen una condición fundamental respecto a facilitar la libertad individual en comunidad, que, a su vez, es la fundación del Derecho Natural que se simplifica por la «voluntad general» mantenida permanente. O sea, la elección del derecho de propiedad como derecho inalienable del hombre no es merma sugerencia, pues que es el trasfondo para garantizar la «naturaleza» bajo la cual este se anima tal cual «hombre».<sup>1784</sup>

Desde este interior, la razón como descubierta autónoma, además de la experiencia o contexto en que se aplique para tornarse «consciencia de algo» juega papel crucial, a causa de que la «igualdad real» depende de su manejo y expresión. La ley que se funda en la naturaleza y de ella extrae su validez, exige la universalidad cuya alcance sólo puede ser facilitado por la deducción desde principios y, por supuesto, *a priori* de cualquier experiencia. “Pero cuando todo el pueblo estatuye sobre todo el pueblo, sólo se considera a sí mismo; y si entonces se establece una relación, es del objeto entero, desde un punto de vista, al objeto entero, desde otro punto de vista, sin ninguna división del todo. Entonces, la materia sobre la que se estatuye es general, como la voluntad que estatuye. Este acto es lo que llamo una ley. Cuando digo que el objeto de las leyes es siempre general, entiendo que la ley considera a los súbditos en cuerpo y las acciones como

---

<sup>1782</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques: Discurso sobre el origen de las desigualdades entre los hombres. El contrato social. 2 ed. Trad. José López y López. Barcelona: Orbis, 1985. [Libro Segundo. Capítulo IV, «De los límites del poder soberano»], p. 179

<sup>1783</sup> “Sorprendentemente, y al revés que la fórmula de este tricolor, los *derechos del hombre* no proceden tan claramente de preliminares o acontecimientos revolucionarios franceses. Ha sido corriente mucho tiempo atribuir la *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*, tal como la acordó la Asamblea Constituyente el 26 de agosto de 1789, al influjo y también a formulaciones de Rousseau. Y es que este manifiesto, con sus derechos fundamentales de liberté, propriété, sûreté, résistance a l’oppression, coincide casi exactamente con el último estadio del Derecho Natural clásico. Jellinek, sin embargo (*La declaración de los derechos del hombre*, 1904), apartó la atención de Rousseau para concentrarla en la declaración de independencia norteamericana, en su influjo en Francia y en su tradición no francesa. Los *laws of nature* que figuran en la declaración de independencia de 1776, *Life, Liberty and the pursuit of Happiness*, tienen también como precedente aquella *libertad de conciencia religiosa* que estatuyó el americano Roger Williams al fundar, en 1636, Providence, «el asilo de todos los perseguidos por sus creencias». La Constitución de New Hampshire disponía en su artículo principal como derecho fundamental: **honrar a Dios only according to the dictates of his own conscience and reason.**” BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 66

<sup>1784</sup> “(...) Lo que prueba que la igualdad produce proviene de la preferencia de cada uno se da y, por consiguiente, de la naturaleza del hombre; que la voluntad general, para ser verdaderamente tal, debe serlo en su objeto así como en su esencia; que debe partir de todos para aplicarse a todos, y que pierde su rectitud natural cuando tiene a algún objeto individual y determinado, porque entonces, juzgando sobre lo que nos es ajeno, no tenemos ningún verdadero principio de equidad que nos guíe.” ROUSSEAU, Jean-Jacques: Discurso sobre el origen de las desigualdades entre los hombres. El contrato social. 2 ed. Trad. José López y López. Barcelona: Orbis, 1985. [Libro Segundo. Capítulo IV, «De los límites del poder soberano»], p. 177-178

abstractas, jamás a un hombre como individuo y una acción particular. Así, la ley puede muy bien estatuir que habrá privilegios pero no puede dárselos concretamente a nadie; la ley puede crear varia clases de ciudadanos, asignar incluso las cualidades que darán derecho a estas clases, pero no puede establecer un gobierno monárquico y una sucesión hereditaria, pero no puede elegir un rey, ni nombrar una familia real: en una palabra, toda función que se refiera a un objeto individual no corresponde al poder legislativo. Sobre esta idea, se ve en seguida que no hay que preguntar a quién corresponde hacer leyes, puesto que éstas son actos de la voluntad general; ni si el príncipe está por encima de las leyes puesto que es miembro del Estado; ni si la ley puede ser injusta, puesto que nadie es injusto por sí mismo; ni cómo se es libre o se está sometido a las leyes, puesto que éstas no son sino registros de nuestras voluntades. Se ve también que por reunir la ley la universalidad de la voluntad y la del objeto, lo que un hombre, quienquiera que pueda ser, ordena por su propio albedrío, no es una ley: ni siquiera lo que ordena el soberano sobre un objeto particular es una ley, sino un decreto; ni un acto de soberanía, sino de magistratura. Llamo, pues, república a todo Estado regido por leyes, cualquiera que sea su forma de administración; pues sólo entonces gobierna el interés público y la cosa pública representa algo... Las leyes no son propiamente otra cosa que las condiciones de la asociación civil."<sup>1785</sup>

Al fin y al cabo, la confrontación «estado de naturaleza» y el «pacto o contrato social» es la extensión de la ficción discursiva respecto los límites y profundidad de la retorica de la dicha nueva configuración política y social, bajo el orden jurídico terrenal, desde la Naturaleza, tal cual: fuente, origen y objeto de conocimiento, o sea, en términos exclusivamente políticos. La tesis es que el quehacer iusfilosófico moderno se constituye por lo político: el problema del pacto social es el problema de la Filosofía del Derecho, a la vez que a ella cabe concertar el tamaño o las posibilidades de lo político en vista de lo jurídico.<sup>1786</sup>

---

<sup>1785</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques: Discurso sobre el origen de las desigualdades entre los hombres. El contrato social. 2 ed. Trad. José López y López. Barcelona: Orbis, 1985. [Libro Segundo. Capítulo VI, «De la ley»], p. 182-183

<sup>1786</sup> Desde luego la versión secular moderna es la que trata de la “doble ruptura que distingue profundamente el pensamiento político moderno... del pensamiento medieval o renacentista. En cierto sentido, la ficción es el modo en que el pensamiento moderno importa al plano político un tipo de distancia que la ciencia moderna estableció entre el discurso físico y la realidad física. Poner entre paréntesis el mundo cualitativo. No obstante, el discurso político no puede reducirse a pura deducción: hablando de humanidad, no puede eliminar la dimensión temporal del relato. Ya no se trata, sin embargo, de un relato histórico que necesariamente deba tener en cuenta la diversidad de las épocas, los lugares y los pueblos, las naciones y los Estados, sino de un relato que tiene por objeto a la humanidad en general y el Estado abstracto. El pensamiento político moderno adopta la dimensión discursiva de la ficción en la exacta medida en que toma por objeto estos seres generales y abstractos, es decir,

Por consecuencia, sobre el discurso del pacto social o discurso sobre el estado de naturaleza, — ambos producciones del principio cosmopolita y evolucionista absorbidos por el Estado como persona abstracta —, importa atender a tres puntos sobre el movimiento de secularización moderna en torno a lo iusfilosófico. Lo primero es que el discurso ficticio es más apropiado que el discurso histórico para alcanzar la naturaleza de las cosas, así que el discurso histórico se lo ha hecho historicismo. Lo segundo es que el discurso ficticio no se define por lo imaginario o por el carácter hipotético y conjetural de los razonamientos que emplea, sino que por la pragmática (teoría) y *praxis* (práctica) del hombre como agente copulo de los fines del mundo y de la vida a través del Padre. Y, por último, el discurso sobre el origen de la sociedad tiene el mismo estatuto que el discurso sobre la formación del mundo, es decir, tiene el mismo estatuto que el discurso científico, cuando la observación y la experiencia son imposibles.

Desde entonces, el discurso sobre la constitución del Estado, luego, recibe el valor de Justicia por sí sólo, a causa de advenir del principio *pacta sunt servanda*. Éste es el fundamento iusfilosófico de la soberanía del Estado respecto a decir (norma) y exigir (coacción) el cumplimiento del derecho, o sea, aporta él tanto lo natural y lo moral (ordenamiento de la vida) como lo sobrenatural y lo sobrehumano (Orden del mundo). Dicho otro modo, toda la ley es justa desde que emitida por el Estado, a través del ordenamiento jurídico. Así que, como ya dicho, la Justicia es sólo uno de los criterios y no está en función del sentido del derecho, sino que la aplicación normativa, legalidad y legitimidad respecto a las normas del ordenamiento jurídico, bajo los principios y reglas que este preforma para tornarlas vigentes y obligatorias.<sup>1787</sup>

---

ficticios.” ZARKA, Yves-Charles: Filosofía y política en la época moderna. Trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008. p. 205

<sup>1787</sup> “Para Hobbes un hombre sólo puede cometer injusticia contra alguien con el que está ligado por un contrato, porque la injusticia consiste únicamente en defraudar la palabra dada, esto es, en violar los pactos (*De Cive*, III, 4). No existe, pues, para Hobbes ningún criterio sustancial de valoración de las acciones en base al cual puedan ser consideradas justas o injustas. El criterio de valoración y justificación es puramente formal: es justa la acción conforme a los pactos e injusta la disconforme. Un sistema semejante se basa exclusivamente en la máxima «*pacta sunt servanda*» (...). Ya que el Estado está también constituido en base a un contrato, no hay en el ámbito del Ordenamiento jurídico de un Estado otra Justicia que la fidelidad al pacto constituido ni otra injusticia que su violación. E incluso: ya que es fin del contrato constitutivo del Estado la constitución de un poder absoluto según la fórmula “yo prometo hacer todo lo que el soberano mande” de ahí deriva que sólo el soberano le corresponde establecer lo que es justo e injusto (*De Cive*, VI, 16), o, en otras palabras, de ahí deriva la **teoría legalista de la Justicia**, según la cual la ley es justa en cuanto tal, por el solo hecho de ser ley, esto es, expresión de la voluntad del que detenga el poder soberano, o, con otra fórmula, es justo lo que está mandado e injusto lo que está prohibido.” [letra negrita añadida] BOBBIO, Norberto: Contribución a la teoría del derecho. Trad. A. Ruiz Miguel. Madrid: Debate, 1990. p. 113

En resolución, el estado de naturaleza tiene así el doble carácter de relato de un estado hipotético de la humanidad y de descripción que pretende enunciar una verdad, o, más bien, la verdad del hombre en general.<sup>1788</sup>

Debe tenerse en cuenta, por lo dicho, que la versión secular iusfilosófica sostiene que todas estas relaciones suelen establecer que la altura y el tamaño de lo jurídico está el concepto clásico de Derecho Natural, así que, con el advenimiento de la Modernidad, se lo tiene perfeccionado y sometido a la idea de Derecho Natural racional o empírico, donde el primero facilita las verdades de la ciencia jurídica y el segundo sirve al buen resguardo sobre la aplicabilidad de las normas jurídicas desde sus métodos, procesos y procedimientos, que significa la jurisprudencia propiamente dicha.

Además, se trata de la versión de la historiografía moderna sobre sí misma. Desde luego, las fuentes jurídicas se dan desde la concordia histórica del Derecho Natural con el derecho positivo, es decir, según la recta razón y conforme la naturaleza del hombre. Recta razón, de modo general, está en el sentido de discernimiento de los hechos de acuerdo con la regla de conducta clavada en el intelecto, como el alma inteligente. Aparte de la interpretación secular moderna, en vista del derecho moderno, es el reino del deber ser porque se trata los límites según los cuales la experiencia del derecho se desarrolla, se establecen desde ahí: es decir, la altura de lo jurídico está en la conducta que sea justa porque está fundada en la recta razón.

Sobre esta conformación con la naturaleza, esta se anima desde el embate de las relaciones entre los hombres y sus pretensiones, así que es el reino del empírico, en universo de la *praxis*. Éste, distintamente de la exegesis secular moderna, es el reino del ser, donde las posibilidades del derecho se coadunan conforme la experiencia jurídica, de modo que el tamaño de lo jurídico está en la libertad y voluntad ético-moral entre los hombres en torno a la concreción de sus conductas, cuyo grado de Justicia, está en identificar la naturaleza de los hechos justos y, luego, bien elegirlos.

La naturaleza de la cosa justa está fundamentada en la relación práctica, donde la conformación del adecuado, del útil, del bien se revela. Luego, desde lo racional,

---

<sup>1788</sup> “¡Oh hombre!, de cualquier región que seas, cualesquiera que sean tus opiniones, escucha: ésta es tu historia, tal como he creído leerla, no en los libros de tus semejantes, que son mentirosos, sino en la Naturaleza, que jamás miente.” [J. Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Oeuvres complètes, Paris, Gallimard, vol. III, pp. 132-133 Trad. Esp. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Madrid, Alianza, 1980.]” ZARKA, Yves-Charles: Filosofía y política en la época moderna. Trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008. p. 199-200

el designio humanista y, desde lo empírico, el designio *Hybris* se deducen desde la razón que el hombre lleva por herencia divina que, ahora rasgo sobresaliente humano, más allá de todo sentido de mundo y vida, se efectiva desde lo político como la altura y el tamaño de lo jurídico.■

## **V. La comunicación Filosofía y Derecho: Lo jurídico es *Humanitas*. Lo político es *Hybris*.**

Ante todo lo expuesto, la tesis es que la Filosofía del Derecho es un arreglo moderno que afronta dos tareas residuales y una principal. En términos iusfilosóficos, sobre las tareas residuales, el argumento es que el estatuto iusfilosófico se construye en función del problema del concierto de lo jurídico, es decir, de la persona tomada individualmente, por su dignidad formal y material. Aparte, el argumento en torno a la constitución del quehacer iusfilosófico, por lo tanto, está en función de lo político, o sea, de la persona tomada desde el ámbito colectivo, el Estado y la nación.

La altura y el tamaño del universo jurídico moderno se preforman a partir de esta condición, que, en realidad, es la condición del hombre paradoja. Para así decirlo, el Orden o lo jurídico está en función de la constitución del designio del hombre, en cuanto que el ordenamiento o lo político, en función de la constitución del destino del hombre que, en este caso, se trata de la conquista de la humanidad. La tarea principal es la concordia entre lo jurídico y lo político, así que el reto de la Filosofía del Derecho, mejor dicho, su fundación y fundamento se desarrolla desde el cumplimiento de esta misión, el fin de la Civilización iusfilosófica que es la absoluta constitución y dependencia de desarrollo del mundo terrenal como dimensión antrópica. Por esta razón es que Filosofía del Derecho y Positivismo jurídico son sinónimos. En suma, son nombres distintos para una misma esencia: la paradoja *Humanitas versus Hybris*.

En pocas palabras, la relación derecho y filosofía desde el mosaico moderno es atravesada por la retórica de que, la firme falta de medios seguros para probar la existencia de Dios no es suficiente para obstaculizar el progreso y evolución del hombre. El criterio en torno a los dos, lo natural o la dicha naturaleza, desde lo moral, resulta en el estatuto iusfilosófico que, a su parte, incorpora el sentido civilizacional, a través de la condición copula del mundo.

Desde entonces, si el fin entre Orden y ordenamiento, es el juego entre lo sobrenatural y lo sobrehumano» que es el *designio humanitas*, el intelecto como expresión de la filosofía especulativa o la primera metafísica y, luego, lo natural y lo moral que, el *designio animalitas*, el reino de la filosofía práctica. En lo primero, está el estatuto iusfilosófico, en cuanto que, en lo segundo, el quehacer iusfilosófico.



El desafío de la Filosofía del Derecho está en mantener la universalidad respecto al criterio de comunicación entre ambos designios, lo que es nombrado la paradoja *Humanitas versus Hybris*.

La faceta *humanitas* se refiere a la categoría de hombre y humanidad determinada según las manos del propio hombre, hasta el punto que él toma para sí la decisión (destino y designio) sobre «si propio», más allá de «si mismo», es decir, se apropia de la universalidad de su propio precepto *copula mundi*, a propósito de la ontología de hombre que dibuja. Aquí está el estatuto iusfilosófico moderno, tarea residual.

La faceta *Hybris* se refiere a la disposición de la nada respecto al hecho de su universalidad concretada de lo jurídico hacia el ordenamiento jurídico, así que está en el origen de la conformación de criterios de sentido de lo jurídico o del derecho positivo, desde el concierto *humanitas*, humanidad y hombre en torno a lo jurídico. Aquí está el quehacer iusfilosófico moderno, tarea residual. Dar concordia a ambos se trata del propósito de la Filosofía del Derecho. O sea, ahora, es cuidar y cultivar la paradoja por la Civilización de lo humano, a través de la fijación de la altura y tamaño del derecho de acuerdo con los principios de evolución o cristocéntrico y cosmopolita o trinitario.

Desde este episodio, la historiografía moderna declara que el designio y el destino del hombre está en el perfeccionamiento de la persona, tanto individual, desde el hombre universal como categoría: como colectiva, desde el hombre cultural y político como categoría de Estado y nación. Y, al final, la persona desde una perspectiva social, desde el hombre político que conlleva la Civilización de lo humano — “El estado del mundo no es todavía conocido; el fin es producirlo.”<sup>1789</sup>.

En concreto, la fundación y fundamentación de los sentidos de lo jurídico se deben a la razón doble y sus muchas formas de presentación y concertación que es el saber relevo. La fuerza del saber relevo es, por supuesto, la razón doble, la cual se le presta la posibilidad de que “progresivamente pueda transformarse en inmanente, tanto en el sentido de la inmanencia metafísica: negación de todo lo trascendente al mundo, como de la inmanencia noética: negación de todo que sea contenido de la conciencia”<sup>1790</sup>, es decir, la fuerza de la razón doble está

---

<sup>1789</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1975. p. 92

<sup>1790</sup> ALVIRA, Rafale: Reinvidicación de la voluntad. Pamplona: EUNSA, 1998. p. 228

justamente en el hecho de bastar a sí misma, antes mismo de toda experiencia de mundo y de vida del hombre respecto a la pugna por su humanidad.

Por consecuencia, la naturaleza de la cosa — actos y hechos del hombre — se revela a través de la dialéctica como «verdad de la cosa», la cual sirve como nuevo fundamento para la Justicia material desde la relación entre «ser y deber ser». Según Alessandro Baratta<sup>1791</sup>, la «verdad de la cosa» es lo que se establece entre la relación «derecho y filosofía», de modo que a partir de la formulación de esta «verdad» se formule un «principio ideológico positivo», lo cual facilitará decisiones jurídicas y la transmisión de valores jurídicos entre los envueltos por la regla y norma jurídicas operadas y aplicadas. Juicios de valor y de evidencia son contruidos a través de este trato como conceptos históricos y humanistas de la «naturaleza de la cosa», incluso la humana.<sup>1792</sup> En suma, el derecho se construye a través de la «persona», como sujeto consciente en torno al su mundo, cuya intermediación es factor de transformación de lo mismo.

El principio de la conciencia, pero una conciencia desde la persona en lo existente, es el principio de constitución del estatuto iusfilosófico. El principio de la conciencia como fundamento del ser, conforme enseña Descartes, ha suministrado una valiosa prueba de la propia existencia y la apertura de su fundamentación desde la *identificación del ser con el pensar*, así que es correcto que el existente se convierta en la sustancia pensante, desde el punto de vista metafísico. Sin embargo, la fundación de esta posibilidad de la subjetividad humana instaurar el poder del conocimiento del sujeto sobre sí mismo y sobre su entorno, es la maximización del universo antrópico y de la misión «copula mundi» del hombre, bajo una extensión metafísica, en realidad, traspaso producido por el propio hombre según la coartada de la razón doble.

---

<sup>1791</sup> BARATTA, Alessandro: Ricerche su "essere" e "dover essere" nell'esperienza normativa e nella scienza del diritto. Milano : Dott. A. Giuffrè, 1968. 100 p.

<sup>1792</sup> "La historia universal es la exposición del proceso divino y absoluto del espíritu, en sus formas supremas; la exposición de la serie de fases a través de las cuales el espíritu alcanza su verdad, la conciencia de sí mismo. Las formas de estas fases son los espíritus de los pueblos históricos, las determinaciones de su vida moral, de su constitución, de su arte, de su religión y de su ciencia. Realizar estas fases es la infinita aspiración del espíritu universal, su irresistible impulso, pues esta articulación, así como su realización, es su concepto. La historia universal muestra tan solo cómo el espíritu llega paulatinamente a la conciencia y la voluntad de la verdad. El espíritu alborea, encuentra luego puntos capitales, y llega por último a la plena conciencia... Los principios de los espíritus de los pueblos, en una serie necesaria de fases, son los momentos del espíritu universal único, que, mediante ellos, se eleva en la historia (y así se integra) a una *totalidad* que se comprende a sí misma." HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1975. p. 76

Desde ahí “se inicia la paradójica aventura de la modernidad: por un lado, es el reinado de la subjetividad, pero su reino no es de este mundo.”<sup>1793</sup> El planteamiento de la era del Padre señala lo más allá de la búsqueda de fundamentos para la fundación subjetiva, así que el rechazo de la figura Dios y Cristo es mentirosa: ambos son encarnados a través de la ontología del hombre.

Para así decirlo, la versión historicista secular moderna no rechaza el principio fundante anterior (la trascendencia), sin embargo “se ve en la difícil tarea de buscarle un nuevo fundamento, claro que desde el sujeto humano” pues, que la condición del hombre paradoja aporta por implícito que el interrogante sobre su humanidad desde una referencia metafísica, ésta entrecruzada con el axioma del origen copula del mundo (Orden) y de su propia vida (ordenamiento). Dicho de otro modo, la “filosofía no dejará siempre de preguntarse: ¿por qué ser moral?, ¿por qué la moral hay de ser universal?, ¿por qué una razón tan amplia como el género humano? Es decir, aquello que antes (la existencia de la ley moral universal) era evidente se convierte ahora en la faena principal de la filosofía.”<sup>1794</sup>

De todas formas, no se trata de una faena filosófica, se trata del trabajo en torno a la falencia respecto el hecho de que, sin embargo se funde el sujeto desde la raíz ontológica y epistemológica, así como metodológica, en términos metafísicos, aún se atrapa a la existencia de Dios, aunque se la pone al lado, respecto al esfuerzo de probarla o no. La filosofía de Hegel, tal vez, aparte de la cientificidad kantiana, es la que más se acerca de esta noción, a medida que reflexiona y refleja la comunicación entre lo político y jurídico a través de los principios que se inscriben en torno al ordenamiento jurídico y el Positivismo Jurídico.

A pesar de la equiparación entre Derecho Natural y Ciencia Política, — lo que sugiere que la Filosofía del Derecho se confunde, en algún instante, con los atributos de la Ciencia Política — el Estado no es sólo lo que trata de los asuntos de gobierno, porque entre Derecho Natural y Ciencia Política, hombre y Estado no se da una relación a través del elemento tradicional del «estado de naturaleza» y el «pacto social».<sup>1795</sup> El Estado es la concreción de la “existencia” según el momento

---

<sup>1793</sup> CAMACHO, Ramón Kuri: Derecho natural y crisis de la modernidad. En: VALENCIA, Aurelia Vargas: Derechos humanos, filosofía y naturaleza. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. p.135

<sup>1794</sup> VALENCIA, Aurelia Vargas: CAMACHO, Ramón Kuri: Derecho natural y crisis de la modernidad. En: Derechos humanos, filosofía y naturaleza. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. p. 135

<sup>1795</sup> “El primero que encontramos es la negación directa de nuestro concepto, según el cual el Estado es la realización de la libertad (...) Se suele comenzar la historia con un estado de naturaleza, el estado de la inocencia. Según nuestro concepto del espíritu, este primer estado del espíritu es un estado sin libertad, en que el espíritu como tal no es real. La otra tesis tiene por base un equívoco. Si la palabra naturaleza designa la

de la “libertad subjetiva formal”. Así es porque el universo iusfilosófico se construye de acuerdo con la conformación del hombre como «imago Dei» y «copula mundi», o sea, plenitud sustancial por un lado y abstracción del libre albedrío por otro, con la distinción que en Hegel, la naturaleza y la libertad se dan en único golpe a favor de la evolución del género humano<sup>1796</sup>: “El Estado no existe para los fines de los ciudadanos. Podría decirse que el Estado es el fin y los ciudadanos son sus instrumentos. Sin embargo, esta relación de fines y medio no es aquí la adecuada, pues el Estado no es una abstracción que se oponga a los ciudadanos, sino que estos son elementos, en los cuales, como en la vida orgánica, ningún miembro es fin ni medio. Lo divino del Estado es la idea, tal como existe sobre la tierra.”<sup>1797</sup>

Hegel trata directamente de la era del Padre respecto lo jurídico<sup>1798</sup>, lo que Ernest Bloch enseña tratarse de un abordaje iusnaturalista matriarcal.<sup>1799</sup> Desde entonces, el Derecho Natural no es un ideal lógico, sino que una constante y permanente experiencia entre Estado y hombre respecto el espíritu, en torno a la

---

esencia, el concepto de una cosa, entonces el estado de naturaleza, **el derecho natural es el estado y el derecho que corresponden al hombre con arreglo a su concepto, con arreglo al concepto del espíritu...** por eso no empezaremos con la tradiciones que se refieren al estado primitivo de la humanidad, como, por ejemplo, las mosaicos, sino que tomaremos en el momento en que se cumple las profecía contenida en ellas. Solo entonces tienen existencia histórica; antes no estaban recogidas todavía en la cultura de los pueblos. [letra negrita añadida] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1975. p. 104-105

<sup>1796</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Filosofía del Derecho. [¿Trad?] 4 ed. Buenos Aires: Claridad, 1955. p. 301

<sup>1797</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1975. p. 101

<sup>1798</sup> “(...) a la astucia de la razón de Hegel... resuelta a demostrar las manifestaciones de lo «divino en el mundo»; su reconocimiento de que el curso de las ideas estaba determinado por el curso de las cosas y que las ciencias no eran ejercicio de razón abstracta sino que surgían de necesidades sociales; su comprensión de las raíces materiales de la cultura y el darse cuenta de que las maneras y las leyes no eran impuestas desde fuera sino resultados de los conflictos sociales; su crítica el dualismo cartesiano y del interés contemporáneo en las matemáticas como el «único conocimiento auténtico» y «manifestación verdadera de la esencia del hombre»; su conciencia del significado histórico del mito y la religión, que la Ilustración francesa había caballerosamente despreciado como fraude y ardidés sacerdotales en vez de ver toda la superestructura como un reflejo del conflicto de clases en la base; incluso su visión cíclica de la historia, en la medida en que admitía la posibilidad siempre presente de una recaída en la barbarie y era por lo tanto un punto de vista más realista que la creencia simplista en el progreso; finalmente, su argumento de que la historia estaba abierta al entendimiento humano en una forma en que no lo estaba la naturaleza, porque los hombres hacen la historia.” TAGLIACOZZO, G.; MOONEY, M.; VERENE, D. (et al): Vico y el pensamiento contemporáneo. Trad. María Aurora Díez-Canedo y Stella Mastrangelo. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. p. 414-415

<sup>1799</sup> “Muy lejos característicamente del cosmos iusnaturalista postulado, transfigurada originaria o matriarcalmente. Porque Hegel fundamenta las leyes estatales del momento basándolas en el logos igualmente inquebrantable de las leyes planetarias de Keplero (de tal manera, que la ley estatal, en tanto que mediación superior de la idea consigo misma, representa incluso un *rocher de bronze* más concreto). En muy escasa medida, muy a contrapelo, el *anti-Derecho racional por razón concreta*, demasiado concreta de Hegel crítica así la legislación positiva (...)” BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 127

existencia que la historia hace y transforma, pues que “El Estado considera lo universal como un mundo natural. Las costumbres aparecen como un modo inmediato de la existencia moral. Pero un Estado implica leyes y esto significa que las costumbres no existen meramente en la forma inmediata, sino como algo conocido, en la forma de lo universal. Lo espiritual obedece a las leyes y sabe que tiene su libertad en esta obediencia; obedece, en efecto, en ellas a su propia voluntad. De este modo existe aquí una unidad querida y conocida.”<sup>1800</sup>

Ahí está la comunicación entre Filosofía y el Derecho desde el Padre (origen de la nada o nihilismo jurídico), es decir, el estadio del espíritu de esta relación Derecho Natural (lo sobrenatural hacia lo natural y viceversa) y ciencia política (lo sobrehumano hacia lo moral y viceversa), donde el ser y el deber ser tradicionales, se tornan fenómenos de la experiencia del espíritu que se concreta objetivo, subjetivo, todo de acuerdo con su trasfondo divino. Si lo real es racional es gracias a la existencia de lo dado tal cual.<sup>1801</sup>

En efecto, el Estado es el punto de mediación entre el espíritu objetivo y la conciencia subjetiva, ambos sometidos al trasfondo de Dios<sup>1802</sup>, por supuesto, no se

---

<sup>1800</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1975. p. 107

<sup>1801</sup> “Empezaré advirtiendo, sobre el concepto provisional de la filosofía de la historia universal, que, como he dicho, a la filosofía se le hace en primer término el reproche de que va con ciertos pensamientos a la historia de que considera esta según esos pensamientos. Pero el único pensamiento que aporta es el simple pensamiento de la *razón*, de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente. Esta convicción y evidencia es un *supuesto*, con respecto a la historia como tal. En la filosofía, empero, no es un supuesto. En ella está *demostrado*, mediante el conocimiento especulativo, que la razón — podemos atenernos aquí a esta expresión, sin entrar a discutir su referencia y relación a Dios — es **la sustancia; es, como potencia infinita, para sí misma la materia infinita de toda vida natural y espiritual y, como forma infinita, la realización de este su contenido: sustancia, como aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y consistencia; potencia infinita, porque la razón no es tan importante que solo alcance al ideal, a lo que debe ser, y solo exista fuera de la realidad, quién sabe dónde, quizá como algo particular en las cabezas de algunos hombres; contenido infinito, por ser toda esencia y verdad y materia para sí misma, la materia que ella da a elaborar a su propia actividad. La razón no ha menester, como la acción finita, condiciones de un material externo; no necesita de medios dados, de los cuales reciba el sustento y los objetos de su actividad; se alimenta de sí misma y es ella misma el material que elabora. Y así como ella es su propio supuesto, su fin, el fin último absoluto, de igual modo es ella misma la actuación y producción, desde lo interno en el fenómeno, no solo del universo natural, sino también del espiritual, en la historia universal. Pues bien, que esta idea es lo verdadero, lo eterno, lo absolutamente poderoso; que esa idea se manifiesta en el mundo y que nada se manifiesta en el mundo sino ella misma, su magnificencia y dignidad; todo esto está, como queda dicho, demostrado en la filosofía y, por tanto, se presupone aquí como demostrado.” [letra negrita añadida] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1975. p. 43**

<sup>1802</sup> “Lo que un pueblo es, los elementos que se distinguen en un pueblo, es cosa que pertenece al fenómeno general. El otro principio de este fenómeno general es la individualidad. Y ambos principios pertenecen juntos a la realidad de la idea. En un pueblo, en el Estado, importa la esencia de ambos aspectos, la moralidad de su separación y unión. Este es el proceso vivo mediante el cual vive la idea. La idea es primeramente algo interno e inactivo, algo irreal, pensado, representado; es lo interno en el pueblo. Y aquello mediante lo cual este algo

puede originar de un contrato social, tampoco la seguridad de la vida y propiedad de los hombres configura la esencia del Estado, pues que el Estado no se configura por individuos<sup>1803</sup>, sino que se engendra por evolución.<sup>1804</sup> Luego, el Estado es un ente metafísico y como tal es irrenunciable<sup>1805</sup> porque es él tanto estadios del

---

general se exterioriza para realizarse en la actividad del individuo, que traslada lo intento a la realidad y que hace que eso que se llama falsamente realidad, la mera exterioridad, sea conforma a la idea. (...) **La idea tiene en sí misma el destino de saberse a sí misma, de la actividad. Es la vida eterna de Dios en sí mismo, por decirlo así, antes de la creación del mundo; es el nexa lógico.** Le falta todavía la forma del ser en la inmediatez. Es primeramente lo universal, interno y representado. Pero lo segundo es: que la idea debe dar un paso más y hacer Justicia a la antítesis, que al principio existe en ella idealmente; **esto es, debe poner, afirmar la diferencia. Así se distingue la idea en su modo libre, universal, en el cual permanece en sí misma, y la idea como reflexión en sí, puramente abstracta.** Por cuando la idea universal aparece así por un lado, determina el otro lado como su ser formal para sí, como libertad formal, como unidad abstracta de la conciencia de sí mismo, como infinita reflexión en sí, como infinita negatividad; un yo, que se opone a toda realización como átomo, el extremo de la contraposición, lo contrario de la entera plenitud de la idea. **La idea universal es, por tanto, plenitud sustancial por un lado y abstracción del libre albedrío por otro.** Dios y el todo se han escindido y cada uno se ha afirmado como otro; pero el ser cognoscente, el yo, está de modo tal que para él también existe el otro. Si se desarrolla esto encuéntrase contenida en ello la creación de espíritus libres, del mundo, etc. Ese otro, el átomo, que es a la vez multiplicidad, es lo finito en general. Es por sí solamente la exclusión del otro, que, por consiguiente, tiene en él sus límites, sus barreras, y, por tanto, también es algo finito. **Esta reflexión en sí, la conciencia individual de sí mismo,** es el otro frente a la idea general y, por lo tanto, en absoluta finitud. Esta finitud, ávide de la libertad, este saber formal, etc. — en relación con la dignidad de Dios como idea absoluta que conoce lo que debe ser — el terreno en que nace el elemento espiritual del saber, como tal, y, por tanto, también el lado de lo absoluto, el lado de su realidad, aunque solo formal. (...) el valor de los individuos descansa, pues, en que sean conformes al espíritu del pueblo, en que sean representantes de este espíritu, pertenezcan a una clase... Y para que haya libertad en el Estado es preciso que esto dependa del albedrío del individuo, (...)" [letra negrita añadida] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1975. p. 87-89

<sup>1803</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Filosofía del Derecho. [¿Trad?] 4 ed. Buenos Aires: Claridad, 1955. p. 75/100

<sup>1804</sup> Es decir, "esencial advertir que el curso del espíritu constituye un progreso... toda actividad debe cooperar a su conservación. La idea del progreso es insatisfactoria, porque suele formularse principalmente diciendo que el hombre es perfectible, esto es, posee una posibilidad real y necesidad de hacerse cada vez más perfecto. La existencia no es concebida aquí como el supremo, sino que el supremo parece ser la variación. (...) El principio de la *evolución* implica además que en fondo hay una determinación interna, un supuesto, que está presente en sí y se da a sí mismo a la existencia... entre el concepto y su realización, entre la naturaleza (en sí misma determinada) del verme y de la acomodación de la existencia a dicha naturaleza, no puede introducirse nada. En cambio, el espíritu es distinto. Su determinación pasa a realizarse mediante la conciencia y la voluntad; esta conciencia y voluntad, se hallan primero sumida en una vida inmediata y natural; su objeto y fin es al principio la determinación natural, como tal, que, por ser el espíritu quien la anima, tiene infinitas pretensiones, infinita fuerza y riqueza. Así es como es espíritu se opone a sí mismo; ha de vencerse a sí mismo, como verdadero enemigo de su fin. La evolución, que es en sí un sosegado producirse — puesto que consiste en permanecer a la vez en sí e igual a sí en la exteriorización — es, en el espíritu, una dura e infinita lucha contra sí mismo. Lo que el espíritu quiere es alcanzar su propio concepto; pero el espíritu mismo se lo encubre, orgulloso y rebosante de satisfacción, en este alejamiento de sí mismo. La evolución no es, pues, un mero producirse, inocente y pacífico, como en la vida orgánica, sino un duro y enojoso trabajo contra sí mismo. (...) El progreso es la serie de fases por que atraviesa la conciencia." HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1975. p. 127-131

<sup>1805</sup> "La esencia del Estado es la vida moral. Esta consiste en la unificación de la voluntad general y de la voluntad subjetiva. La voluntad es actividad; y esta, en la voluntad subjetiva, tiene su contrario en el mundo exterior. (...) El hábito de obrar según una voluntad universal y proponerse por fin un fin universal, es lo que prevalece en el Estado. (...) La idea universal se manifiesta en el Estado. Respecto el término de fenómeno o *manifestación*, es de advertir que no tiene aquí el mismo significado que su representación habitual. En esta

progreso cuanto expresión de la evolución. La evolución conlleva progreso y viceversa. A través de esta “unidad sustancial es fin en sí mismo absoluto e inmóvil, en el que la libertad alcanza su derecho supremo, del mismo modo que este fin último posee el derecho supremo frente a los individuos, cuyo deber supremo es el ser miembros del Estado... El Estado es el paso de Dios por el mundo, su fundamento la potencia de la razón que se realiza como voluntad.”<sup>1806</sup>

A causa de esta estructura natural, herencia divina, el hombre<sup>1807</sup> no puede reducirse fruto del Derecho Natural que este particulariza, tampoco el Derecho Natural puede fundarse o fundamentarse desde una dimensión formal, cultural o social, aislada.

Para los iusfilósofos modernos, la idea de ser posee su identidad tanto en los clásicos conceptos de «ser» como del «deber ser», así que la Ciencia Política no

---

separamos la fuerza y la manifestación, como si aquella fuese lo esencial y esta lo inesencial y externo. Pero en la categoría de la fuerza no hay aún una determinación concreta. En cambio, donde está el espíritu, el concepto concreto, la manifestación misma es lo esencial. El distintivo del espíritu es su acto, su actuosidad. El hombre es un acto, es la serie de sus actos, es aquello para lo cual se ha hecho. El espíritu es, por tanto, esencialmente energía, y en él no se puede hacer abstracción de la manifestación. La manifestación del espíritu es su determinación; y este es el elemento de la naturaleza concreta. El espíritu que no se determina es una abstracción del intelecto. La manifestación del espíritu es su autodeterminación; y esta manifestación hemos de considerarla bajo la forma de Estados e individuos. Llamamos Estado al individuo espiritual, al pueblo, por cuanto está en sí articulado, por cuanto es un todo orgánico.” HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1975. p. 101-103

<sup>1806</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Filosofía del Derecho. [¿Trad?] 4 ed. Buenos Aires: Claridad, 1955. p. 258

<sup>1807</sup> “Este aspecto natural nos hace penetrar en la esfera de lo geográfico, que contiene lo que pertenece al estadio de la naturaleza. En la existencia natural están contenidos juntamente los dos aspectos de esta esfera: por una parte la voluntad natural del pueblo o manera de ser subjetiva de los pueblos, mas esta, por otra parte, se presenta como naturaleza exterior, particular. El hombre, por cuanto es un ser que no es libre, sino natural, es un ser sensible, y lo sensible se divide en dos aspectos: la naturaleza subjetiva y la externa. (...) La conexión de la naturaleza con el carácter de los hombres parece contraria a la libertad de la voluntad humana. Llamásmola la parte sensible, y cabría pensar que el hombre lleva la verdad en sí mismo e independientemente de la naturaleza. Tampoco debemos admitir una relación de dependencia, de tal modo que el carácter de los pueblos fuese formado por las condiciones naturales del suelo. No debemos pensar el espíritu como algo abstracto, que recibiera posteriormente su contenido de la naturaleza. Los que en la historia aparece son espíritus particulares, determinados. La idea especulativa muestra cómo **lo particular está contenido en lo universal**, sin que por esto se vea este último oscurecido. **Desde el momento en que los pueblos son espíritus con una forma particular, su manera de ser es una determinación espiritual, pero corresponde, por otra parte, a la manera de ser de la naturaleza. Lo que es en sí mismo existe de modo natural**; así el niño es hombre en sí, y siendo niño, es hombre natural, que solo posee las disposiciones del ser, en sí y por sí mismo, hombre libre. (...) Por tal razón, el punto de vista natural es el primero sobre el cual el hombre puede llegar a alcanzar una libertad interior. Por cuanto el hombre es primero un ser sensible, es indispensable que en la conexión sensible con la naturaleza pueda adquirir la libertad, por reflexión sobre sí mismo... La naturaleza en general, comparada con el espíritu, es algo cuantitativo; su poder no debe ser tan grande que pueda considerarse como todo-poderosa.” [letra negrita añadida] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1975. p. 162-163

está para el Derecho Natural.<sup>1808</sup> El Derecho Natural posee, desde ahí, una configuración propia tanto natural (física) como convencional (histórica y conceptual) y esta se realiza no en el Estado, sino proviene de ello. El Estado es material de realización, no espacio de concertación, de la vida moral, porque es él vida moral “el hombre debe cuanto es al Estado. Solo en este tiene su esencia. Todo el valor que el hombre tiene, toda su realidad espiritual, la tiene mediante el Estado. La realidad espiritual del hombre consiste en que, como se sabe, sea para él objetiva su esencia, esto es, lo racional, tenga para él la razón una existencia objetiva e inmediata. Solo así el hombre es una conciencia; solo así participa en la costumbre, en la vida jurídica y moral del Estado.”<sup>1809</sup> El motivo de la relación es la verdad, “la unidad de la voluntad general y la voluntad subjetiva; y lo universal está en las leyes del Estado en las determinaciones universales y racionales.”<sup>1810</sup>

Consecuentemente, la relación filosofía y derecho se establece fundación del Estado, mientras que es el fundamento de la voluntad subjetiva a través de la cual “el cambio de la vida histórica suponen algo que se producen”, es decir, “el sujeto mismo, las necesidades del hombre, la subjetividad en general.”<sup>1811</sup> Lo racional

---

<sup>1808</sup> “La Ciencia Política es la rama donde las leyes físicas, matemáticas se llenan. El Derecho Natural es el campo de la Naturaleza, donde el espíritu se encarna historia y experiencia según esta condición natural que, en verdad, engendra, el racional: “De la naturaleza se concibe que... es racional en sí y que el cometido del saber es indagar y aprehender conceptualmente esta razón real y presente en ella, no las configuraciones y acasos que se muestran en su superficie, sin su armonía eterna, entendida como su ley y esencia inmanentes... El universo espiritual, en cambio, debería quedar abandonado al acaso y a la arbitrariedad, se trataría de algo dejado de la mano de Dios, de tal suerte que, de acuerdo con este ateísmo, lo verdadero debería encontrarse fuera de este universo, y a la vez, y porque también en él tiene que haber razón, lo verdadero sería solo un problema.” HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Filosofía del Derecho. [¿Trad?] 4 ed. Buenos Aires: Claridad, 1955. [Prologo]

<sup>1809</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1975. p. 101

<sup>1810</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1975. p. 101

<sup>1811</sup> Importante expresar aquí la tesis de Villey respecto el surgimiento del derecho subjetivo como propio de la época moderna. Sobre el “carácter histórico de la noción de derecho subjetivo, y su adscripción jurídico moderno. Según Villey, la noción — y por supuesto la realidad — del derecho subjetivo están completamente ausentes en el pensamiento jurídico clásico, especialmente el romano, así como en la iusfilosofía clásica representada principalmente por Aristóteles y Tomás de Aquino: sólo a partir de la Opus nonaginta dierum de Guillermo de Ockham, el término latino *ius* habría comenzado a tomarse en el sentido de la facultad del sujeto jurídico de realizar aquellas actividades permitidas o atribuidas a él por las leyes. Tras los pasos del bachiller oxoniense, la *vía modernorum* primero y la Escuela Moderna del Derecho Natural después habrían centrado la atención sobre “los derechos” más que sobre “el derecho”, para culminar en el siglo XVIII en la doctrina de los “derechos humanos”, fuente de todos los malentendidos y desvaríos del pensamiento jurídico contemporáneo. Ahora bien, esta tesis de Villey ha sido objeto de numerosas impugnaciones en los últimos veinticinco años, desde las que efectuaran originalmente Georges Kalinwsky y nosotros mismos, hasta las más recientes de John Finnis y Fred. D. Miller. Es casualmente este último autor quien ha sintetizado, de un modo que parece decisivo, la confutación de la postura villeyana acerca de la historicidad de los derechos subjetivos; en una enjundiosa y completa obra publicada recientemente con el título de *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, el



adviene a la existencia en el material del saber y querer humanos... la voluntad subjetiva... es la verdad de una realidad... Como voluntad subjetiva en pasiones limitadas, es dependiente, y solo puede satisfacer sus fines particulares dentro de esta dependencia. Pero, como hemos demostrado, tiene también una vida sustancial, una realidad, con la que se mueve en lo esencial y que toma por fin de su existencia. Ahora bien, ese esencial, **la unidad de la voluntad subjetiva y de lo universal, es el orbe moral y, en su forma concreta, el Estado**. Este es la realidad, en la cual el individuo tiene y goza de su libertad; pero por cuanto sabe, cree y quiere lo universal. El Estado, es por tanto, el centro de los restantes aspectos concretos: derecho, arte, costumbres, comodidades de la vida.<sup>1812</sup>

Por lo dicho, si el matiz del dilema está en el hecho sobre la concordia entre universo del ser y universo del deber ser en torno al valor, perspectiva y expectativa en torno a la persona, exotérica y esotérica, lo que pasa es que no hay esta correspondencia incondicional al punto que se la pueda elevar científica, de acuerdo con la arqueología *more geométrico* y la arquitectura de la lógica matemática, elaboradas por la edad del Hijo o el dicho Renacimiento.

Consecuentemente, ante lo que se presenta, en este caso, es insuficiente para forjar el sentido del mundo y de la vida desde lo jurídico, como misterio deducible. Hace falta, bajo el poder atribuido a la razón doble, dimensionar el universo antrópico desde el hombre copula mundi, pero absolutamente copula del mundo.

---

profesor norteamericano sostiene que la tesis sostenida por Villey, así como por otros pensadores, como MacIntyre, Leo Strauss y Terence Irwin, acerca de la presencia de la noción de derechos en el pensamiento clásico de raíz aristotélica, puede ser resumida en las siguientes proposiciones: a) los autores premodernos sólo receptarían la noción de derechos, y en especial de derechos naturales, si sostuvieran el equivalente de la teoría moderno-ilustrada de los derechos; b) los autores premodernos no sostienen el equivalente de la teoría moderno-ilustrada de los derechos, y luego, c) los autores premodernos no aceptan la noción de derechos, ni menos aún la de derechos naturales. Ahora bien, Miller sostiene que la primera de las premisas enumeradas es altamente dudosa, toda vez que hay dos sentidos en que puede hablarse de "derechos": 1) el sentido de facultades atribuidas por la ley jurídica, natural o positiva, en el marco de la comunidad política y como contrapartida necesaria de los deberes de Justicia, y 2) el sentido de facultades poseídas por el sujeto individual autónomo en un estado de naturaleza prepolítico. Pero resulta "que descartar esta última noción, sostenida por las teorías ilustradas — escribe Miller — no implica necesariamente descartar la primera. En vista de la plétora de teorías actualmente concurrentes, es tendencioso asumir que toda teoría de los derechos no convencionales debe ser el equivalente de la teoría de la ilustración dieciochesca. Dicho de otro modo, **es innegable que existe la posibilidad de hablar de facultades jurídicas en el sentido distinto del moderno-ilustrado**; por lo tanto, es posible también afirmar que en este sentido distinto, los autores clásicos y en especial TOMÁS DE AQUINO, han podido receptar en su sistema la noción de "derechos", aun cuando no los denominaran con el término *ius* como lo hicieron posteriormente los modernos." [letra negrita añadida] MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 45-47

<sup>1812</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1975. p. 100

En pocas palabras, los fines y los sentidos del mundo y de la vida son confeccionados por el dibujo del hombre, a pesar de la prueba de la existencia o no de Dios. En sencillo, se refiere a la Modernidad y su aportación dicha secular, donde lo jurídico, como conformación y fin de hombre y humanidad se torna crucial.

En este periodo se enmarca el dicho marco cero del concepto de humanidad y de hombre y, luego, el concepto de occidental en él se queda encerrado. Es decir, resulta que perfeccionada la creencia de que el hombre, de hecho, ha conquistado su condición paradójica, desde el intermedio de la medida de lo político por la regla del derecho, hacia el punto de que, los eventuales desconciertos se los sea posible tratar desde el ámbito de los límites y posibilidades del sistema antrópico elaborado, lo que incluye, por supuesto, la Filosofía del Derecho.

Desde la historiografía moderna se trata del fenómeno de la «mundialización» o «secularización» que, luego, se aporta versión exclusiva, respecto todo el recorrido del hombre. De todas formas, para lo jurídico, el logro, al menos para la experiencia del hombre, a pesar de los justificantes, se está en el hecho de convertir el mosaico viviente del hombre en la Tierra, desde muchas grandezas discretas para una única grandeza palmaria y, como se no bastante, universal y total. Sobre el tema, Daniel Innerarity subraya el compendio moderno que “la repentina aparición de los humanismos renacentistas, la recuperación del materialismo griego y las posibilidades de dominio sobre el mundo que abrió la ciencia positiva hablan en favor de esta interpretación del mundo moderno como una toma de conciencia de su singularidad en contraste con los dualismos de la filosofía medieval.”<sup>1813</sup> Filosofía del Derecho y Ciencia del Derecho se confunden desde el Positivismo Jurídico, pues.

Para decirlo con otras palabras, ya se puede mencionar que la ciencia del derecho es especialmente desarrollada a través de las doctrinas sociológicas que surgen de forma coherente en el siglo XIX. Al principio la sociología se contemplaba como una mera filosofía social, pero luego se consideraría como una ciencia descriptiva del acontecer social, que no tenía por qué investigar o preocuparse de la validez de los principios superiores morales ni de las leyes racionales que estructuran el comportamiento humano.<sup>1814</sup>

---

<sup>1813</sup> INNERARITY, Daniel: Modernidad y Postmodernidad. En: Anuario Filosófico. Universidad de Navarra, (20): 1, 1987. p. 106

<sup>1814</sup> “En su caracterización más genérica y todavía hoy más generalizada, válida en todo caso — creo — como punto de partida, puede hablarse del **Derecho como sistema o conjunto de normas reguladoras de algunos comportamientos humanos en una determinada sociedad** (...). En esta perspectiva, el Derecho se muestra,

De todas formas, su tarea es la realidad humana, desde los métodos de la ciencia natural, reivindicando, por ende, dicho carácter: se trata de la sociología.

Desde el aspecto de lo jurídico, en torno a ley racional, la sociología desarrolla el método científico formalista, desde datos que formaliza a través de los límites y las posibilidades de unos contenidos éticos de carácter objetivo.

Importante en esta rama, es el segmento de la sociología del conocimiento que, a su parte, es fruto también del positivismo científico, cuya misión es describir sobre la legitimidad del derecho, así que poner límites y posibilidades de la validez y eficacia de las normas jurídicas, además de actuar, de este modo, a la raíz de la resolución de los conflictos.<sup>1815</sup> Por medio de ella se desmitifica el pensamiento puro y su virtualidad para la transformación del mundo, al tiempo que se estudia su

---

por de pronto, como una técnica de organización social: una técnica normativa que contribuye a la implantación de un determinado orden, a la realización de un determinado modelo de organización en una sociedad. Es, pues, algo situado en la historia, un resultado o producto histórico; deberá, por tanto, tomarse siempre como base de análisis el Derecho considerado a la altura de nuestro tiempo, aun cuando después se trascienda ese momento de positividad y efectividad a través de una conciencia crítica superadora de las reales contradicciones internas de aquél (lo cual, desde luego, implica ya dar entrada en tal apreciación a los juicios de valor). Por supuesto que ese orden instaurado por el Derecho se apoya siempre, y aunque sea para transformarlo, sobre un preexistente “estado de cosas”, sobre una determinada realidad, sobre un determinado orden socio-económico: en definitiva, sobre un determinado sistema de intereses y sobre una determinada concepción de mundo. Pero con la intervención del Derecho, el orden social para a ser ya a la vez orden jurídico, orden justo, en la medida en que, se piensa, también lo es la concepción del mundo en que aquél se inspira. Puede en este sentido decirse que todo Derecho (sistema de legalidad) deriva de un determinado sistema de intereses y valores (sistema de legitimidad en sentido amplio) y que, inversamente, todo sistema de legitimidad intenta realizarse a través de un determinado sistema de legalidad. **Orden, Justicia, a pesar de las más o menos discrepancias que sobre el contenido de los mismos surgen desde cada concepción del mundo, serían así los dos objetivos o aspiraciones primordiales a lograr por ese sistema normativo que es el Derecho; también los dos valores desde los cuales intenta legitimarse todo sistema de legalidad. Todo Derecho incorpora y realiza, en este sentido, un determinado sistema de valores e intereses.** [letra negrita añadida] DIAZ, Elías: Sociología y Filosofía del Derecho. 2 ed. Madrid: Taurus, 1984. p. 12

<sup>1815</sup> “(...) el Derecho ofrece esquemas más o menos abiertos de desarrollo y decisión de conflictos. El conflicto anómico puede definirse como jurídico si los términos han de tener un resultado no casual. Finalmente, es también obvio que el Derecho no puede ser utilizado de modo a-legítimo y aun menos deslegitimador de decisiones del sujeto que lo invoca. Desde luego puede ser utilizado para deslegitimar las acciones de otros, pero esto confirma, precisamente, la naturaleza de instrumento de autolegitimación. Incluso en el caso extremo (...) del disidente que se somete voluntariamente a las consecuencias nocivas de unas reglas que entiende como injusta, es clarísima — paradójicamente — su intención de obtener consenso sobre su acción y disenso respecto a la regla. Por lo demás, tal actitud se mantiene a una regla alternativa o superior. A estas consideraciones puede añadirse una ulterior. Toda norma de un Ordenamiento jurídico es directa o indirectamente utilizable para orientar comportamientos, para gestionar el desarrollo de los conflictos declarados, para legitimar acciones o pretensiones. Esto es evidente respecto a las normas que regulan directamente relaciones y comportamientos, pero también es claro respecto a las normas constitutivas, cualquiera que sea la opinión sobre su naturaleza y su relación con las primeras. Incluso en un cierto sentido su propio contenido o el de otras normas, ya sea sobre el que versan”, en sentido sociológico, éstas orientan la conducta fijando puntos de referencia más vinculantes que los preceptos regulativos, representan esquemas normalmente rígidos para el tratamiento de conflictos, y finalmente y por definición sugieren consenso sobre el propio contenido constitutivo, por tanto, sobre la finalidad de quien lo determina o invoca.” FERRARI, Vincenzo: Funciones del Derecho. Trad. María José Añón Roig y Javier de Lucas Martín. Madrid: Debate, 1989. p. 118

génesis social y, en consecuencia, su condicionamiento. El resultado último es la relativización de las pautas ideales entre la que obviamente se encuentran los principios éticos-sociales que constituían el patrimonio máspreciado en torno a la elaboración de la universalidad que sirve al criterio de comunicación entre ley positiva y ley natural.

Dicho de otro modo, «la Sociología da una definición descriptiva del Derecho y, luego, sirve para la legitimidad o eficacia del Positivismo Jurídico como ordenamiento de vida. En sencillo, construye la realidad jurídica que debe ser el contenido de la dogmática jurídica respecto el criterio de valores lícitos e ilícitos, hacia el sentido de lo universal, desde el ordenamiento de la vida: principio cristocéntrico como punto de inflexión evolutiva respecto la naturaleza racional del hombre y, al mismo tiempo, principio trinitario como punto de inflexión cosmopolita respecto a la naturaleza social del hombre.<sup>1816</sup> Más tarde, el acercamiento entre sociología y derecho conlleva a la formación de la Sociología del derecho<sup>1817</sup> como disciplina independiente y el sociologismo jurídico como corriente de pensamiento en el ámbito de la Jurisprudencia y de la Teoría del derecho.

Pero, en cualquier caso, el rasgo común de todas las manifestaciones positivas es la reivindicación de la ciencia como única forma de conocimiento válido, bajo la retórica de que la metafísica queda ilusoria y el descriptivismo científico toma posesión de su trono.

---

<sup>1816</sup> “En la realidad jurídica encontramos, pues, los siguientes elementos: 1) un complejo de formas sociales de vida (usos) que, en cuanto son “vigencias”, presionan sobre la vida humana y en cierta dimensión la “alteran”, sujetándola a su normatividad; 2) una idea de Justicia de la que esa realidad social normativa constituye una perspectiva vital o punto de vista y a la que infunde una “obligatoriedad”; 3) una delimitación de las esferas de lo lícito y lo obligatorio; 4) una “heteronomía” o “autarquía” del sistema normativo, que se traduce técnicamente en su aplicación por los órganos judiciales; 5) un sistema de “proposiciones normativas” formuladas por la autoridad creadora de Derecho, que constituyen la “legalidad”. La existencia de tal “sistema de legalidad” con las exigencias que lleva consigo respecto a la estructuración y funcionamiento del orden jurídico-estatal, constituye sociológicamente el hecho dominante principalmente en el Derecho y el Estado moderno, así como deontológicamente, representa la exigencia ideal a la que debe atenerse todo Estado que quiera justificarse como Estado de Derecho. Sobre la base de estos elementos, podría darse una definición descriptiva del Derecho diciendo que éste es: una forma de vida social en la cual se realiza un punto de vista sobre la Justicia que delimita las respectivas esferas de licitud y deber, mediante un sistema de legalidad, dotado de valor autárquico.” LEGAZ LACAMBRA, Luis: Filosofía del derecho. 4 ed. Barcelona: Bosch, 1975. p. 295

<sup>1817</sup> Positivismo desde la sociología, es decir, la sociología jurídica está inspirada en Comte, abandona toda consideración religiosa o metafísica, incluso el espíritu del pueblo, utiliza el método que se emplea en biología para el estudio de los seres vivos, es decir, el método inductivo, para intentar estudiar la sociedad. La sociología comienza en el campo positivo de las ciencias naturales, primero con Durkheim, y luego con Duguit, los cuales son los principales exponentes de esta escuela. Véase: SANTOS, Boaventura de Sousa: Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el derecho. Trad. Carlos Lema Añón. Madrid. Trotta, 2009. 708 p.

Ernest Funchs<sup>1818</sup> y Hermann Kantorowicz<sup>1819</sup> merecen destaque bajo este tópico. <sup>1820</sup> Eugenio Erlich<sup>1821</sup> propone el arreglo de los fallos de la ciencia jurídica positivista a través de una salida sociológica y, luego, material, donde la falsa pureza de esta debería contaminarse por normas sociales, las cuales se tornarían vigentes, tan pronto incorporadas en el ordenamiento jurídico. Es decir, el derecho está constituido por normas sociales, las cuales tiene por atributos el cambio porque no son escritas, aparte de las normas de enjuiciamiento o normas decisorias, las cuales, porque son hechas para orientar el enjuiciamiento y, luego, la aplicación de la norma, hace falta ser escritas a través de leyes.

A continuación, la otra cara del Positivismo Jurídico, — o de la Filosofía del Derecho propiamente dicha —, en torno a la ley racional, es el historicismo, desde el punto de vista epistemológico, por supuesto.

Desde entonces, su substancia es la sustitución del elemento gnoseológico de la razón pura o abstracta por la razón histórica. Mientras que la primera trataba de

---

<sup>1818</sup> En el siguiente artículo están todas las referencias bibliográficas de Ernst Fuchs, además del análisis de su teoría y doctrina. Véase: GARCÍA AMADO, Juan Antonio: Ernst Fuchs y la doctrina del derecho libre. [en línea] Disponible en <http://www.seminariodefilosofiadelderecho.com/docencia1/FILOSOFIA/materiales/Elibre.pdf> [consulta: 12 Junio 2010, 23h35].

<sup>1819</sup> Véase: KANTOROWICZ, Hermann: Rechtswissenschaft un Soziologie: Ausgewählte Schrifften zur Wissenschaftlehre. Freiburg: C. F. Muller Karlsruhe, 1962. 172 p. KANTOROWICZ, Hermann: La definición del derecho. Trad. J. M. de la Vega. Madrid: Revista de Occidente, 1964. 170 p.

<sup>1820</sup> Hermann Kantorowicz y Ernest Funchs son responsables por protagonizar la llamada “Escuela del Derecho Libre”: “La escuela del derecho libre en Alemania abogada también por una actividad creadora del Derecho, y a diferencia de Inglaterra, por una actividad dirigida preferencialmente al ámbito social. Se trataba no solo de hacerse con la «voluntad del legislador», es decir, con la voluntad imaginaria de una persona ficticia. No se trataba ya de la mera interpretación de una ley existente en el caso de laguna; bien sea que esta interpretación fuera extensiva o analógica. No se trataba tampoco de las *aequitas* del viejo Derecho romano, en tanto que esta no se manifestaba nunca a favor del deudor, sin siempre a favor del acreedor. La Escuela del Derecho libre, encabezada por Kantorowicz y popularizada por Ernst Funchs, instituía, más bien, modestos tribunales populares, propagaba un modesto Derecho natural de apariencia sociológica. Con este fin se echaba mano del artículo 242 del Código civil alemán; un artículo en el que Fuchs veía, por así decirlo, el punto de apoyo con el cual podía trastocarse todo el antiguo mundo jurídico. En sí el artículo disponía, sin embargo, tan solo que en la sentencia acerca de la prestación debida (de acuerdo con la exigencia acreditada en el caso) habrían de ser tenidas en cuenta también la buena fe (*bona fides*) y los usos del tráfico comercial. Y sobre todo, la «discrecionalidad», si se quería que tuviese efectos socialmente beneficiosos, suponía un tipo de juez distinto del existente de ordinario en Alemania. El Derecho libre alemán estaba pensado en un sentido progresista, pero, sin embargo, la situación no acompañaba esta intención. Y el juzgador nazi, dependiente hasta el extremo, pero libre de sutilidades jurídicas, mostró justamente por eso de lo que era capaz. El juez sabio y sereno de épocas pretéritas, evocado a veces, por el Derecho libre, es seguro que ya no vuelve. En su lugar apareció en sus diversas especies la mirada sopesadora, y con ella también la menos sopesadora.” BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 315 Véase: MUSCHELER, Karlheinz: Relativismus und Freirecht: ein Versuch über. Heidelberg: Müller, 1984. 266 p.

<sup>1821</sup> Véase: EHRLICH, Eugen: Recht und Leben: Gessamelte Schrifften zur Rechtstatsachenforschung und zur Freirechtslehre. Berlin : Duncker & Humblot, 1967. 252 p. Y, aún, EHRLICH, Eugen: Die juristische Logik. Aalen: Scientia Verlag, 1966. 337 p.

comprender el mundo, incluida la realidad humana, *more geométrico*, a través de un simplista deductivismo, la segunda intenta la comprensión de las realidades humanas, dotándolas de sentido desde el contexto situacional y de la realidad de los valores, desde lo que no se puede prescindir para entender lo humano, a la diferencia de lo físico o de lo natural.

A simple vista es evidente por qué el historicismo supone, en el plano de la teoría de las ciencias sociales, la aceptación de que nada humano prevalece; y por qué, además, es inútil el esfuerzo por atraparlo. Por otro lado, supone también una concepción de la realidad opuesta a la del idealismo estático; lejos de aceptar esquemas ideales, parte de la base de que lo móvil y variable es lo real, mientras que lo permanente y lo inalterable sencillamente no existe en el mundo del hombre. Mejor dicho, lo más permanente y lo más inalterable que tiene el hombre es lo más humano que él posee, o sea, es su ingrediente natural.

A tenor, esta especie de historicismo supondrá también una enorme sacudida a la doctrina del Derecho Natural. La aspiración de eternidad que ésta trataba de encarnar al trazar los principios inmutables ha caído de bruces sobre la tierra. El historicismo viene a ser, cuando menos, una actitud intelectual próxima al positivismo. A posta, Ernest Bloch enseña que “lo que se refiere al derrumbamiento de la construcción *a priori*, con el que había comenzado Hugo y con el que Savigny quiso hacer sitio para su culto de crecimiento, hay que decir que este derrumbamiento no fue tan radical como pudiera parecer. Porque el fundamento burgués del Derecho Natural clásico siguió intacto, y con él el sistema abstracto calculatorio, tal y como iba a aparecer, más formalista que nunca, inmediatamente después de Savigny. Lo que desaparece es simplemente el impulso revolucionario, procedente de la «razón *a priori*», es decir, del postulado de conciencia de la burguesía progresiva, que había medido y sentenciado la ley dada. En lugar del postulado de conciencia aparece ahora la construcción totalmente vacía; una construcción que no juzgaba de los hechos jurídicos, porque se enfrentaba con ellos mucho menos intensamente que lo que se había enfrentado el viejo Derecho Natural, al parecer tan fuera de la realidad, con los hechos jurídicos del absolutismo. En tanto que abstraía de todo contenido, la jurisprudencia conceptual reposaba justamente sobre el suelo de estos contenidos y su facticidad. La jurisprudencia concluyó la paz con esta facticidad, la paz de la doble verdad: aquí la vida práctica, allí el Derecho no práctico, aquí el terreno sustancioso del capital, allí el huelgo de la conceptuabilidad esotérica. Lo que quiere decir que el Derecho

Natural no ha sido corregido por la Escuela histórica; que desde el punto de vista de Savigny, y de lo que él se sigue, Grocio no ha refutado y sigue siendo irrefutable.”<sup>1822</sup>

En una comparación superficial, aquél ve las cosas en su devenir, y éste, en su estar. Para el historicismo también el objeto de estudio en el ámbito del derecho es el derecho positivo, ya que éste constituye la verdadera realidad existencial del Derecho, analizable por medio de la *razón histórica*.

En este orden de ideas, vale el modo de alabar el derecho de Friedrich Karl von Savigny y la Escuela Histórica del Derecho<sup>1823</sup>, cuya principal dedicación ha sido la recuperación del derecho romano como pauta metodológica y principio de la comprensión de que en esta época se ha expresado un «espíritu de pueblo» que hace el enlace entre filosofía y derecho, que cultural e intelectualmente se proyecta, muchísimo antes de la razón política.

Sobre la influencia de la filosofía subraya él que todo “sistema nos lleva a la filosofía. La presentación de un sistema meramente histórico conduce a una unidad, a un ideal sobre el cual se funda. Y esto es filosofía. Ya en los tiempos antiguos influyó la filosofía sobre el sistema, pero en general sólo sobre la forma. Todos los esfuerzos de los juristas de elaborar filosóficamente la jurisprudencia fueron enseguida olvidados o ridicularizados, mientras las elaboraciones históricas perduraron. La razón consiste en que hay muchos juristas mediocres en la jurisprudencia; y se puede pender con mediocridad en la elaboración histórica, pero no en la filosofía. En los tiempos en que la preocupación era sólo por la antigüedad,

---

<sup>1822</sup> BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 91-92

<sup>1823</sup> La historiografía suele recoger el trabajo de Savigny como a continuación. “La escuela histórica de derecho se mostró demasiado eficiente; ella, en efecto, desplazó al derecho natural en el siglo XIX. Sin embargo, fue rebatida científicamente por el criticismo a través de Immanuel Kant (1724-1804) quien sostuvo en su obra tardía *Metafísica de las costumbres* un punto de vista racionalista, en absoluto crítico, sobre aspectos esenciales; pero en sus Críticas, sobre todo en Crítica de la razón pura, forjó las más afiladas armas contra el derecho racional. Lo esencial en la crítica del conocimiento de Kant es que sólo concede al entendimiento la capacidad de pensar el objeto de la percepción sensible, es decir, no le atribuye ninguna facultad de conocimiento creador, sino sólo la espontaneidad de conocimientos. Los objetos del conocimiento no provienen del entendimiento sino de la percepción, y ellos valen por eso sólo *a posteriori* (no absolutamente y no sin riesgo de error). A priori nos son dadas sólo las *formas* de la intuición y las *formas* del pensamiento. Esto significa para el derecho natural, como lo formuló el neokantiano Rudolf Stammler, que no es posible ninguna proposición jurídica que en la particularidad de su contenido se asegure como absolutamente correcta. La filosofía de Kant significa, pues, nada menos que el final de un derecho natural objetivo, ontológico-substancial, estático, universalmente válido. Cuando mucho podrá darse un “derecho natural de contenido variable”, un derecho natural procesal, dinámico, histórico. Pero nada eso no tiene Kant en su filosofía ningún sitio.” KAUFMANN, Arthur: Filosofía del derecho. 2 ed. Trad. Luis Villar Borda y Ana María Montoya. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2002. p. 70-71

el mérito filosófico fue desconocido para quienes no se contaban entre los mediocres.”<sup>1824</sup>

En líneas generales, el eje de la argumentación de Friedrich Karl von Savigny es que la relación filosofía y derecho se hace desde el puente de la ciencia que da primacía al poder de deducción de la relación y, luego, de ahí extrae el proyecto humanista en torno al derecho.

Por consecuencia, esta relación fundamentada desde el Estado y fundada por la razón sólo se justifica desde una historia superficial y externa a la esencia del hombre que se encuentra, a su vez, en la historia interna de la humanidad que está en el espíritu del pueblo.

Según él, el correcto sería elaborar esta relación desde la intimidad de la ciencia e historia, las cuales sirven como fuente y fundamento para la jurisprudencia tal cual.<sup>1825</sup>

En fin de cuentas, con él, el derecho romano<sup>1826</sup> se torna ciencia jurídica o dogmática del derecho romano iluminada por un “rico sentido histórico. Todo ello

---

<sup>1824</sup> SAVIGNY, Friedrich Karl von: Metodología jurídica. Trad. J. J. Santa-Pinter. Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1979. p. 53

<sup>1825</sup> “La ciencia legislativa es histórica y filosófica. Si bien los dos principios (1 y 2) son distintos, sin embargo, ambos son verdaderos, y por ello deben estar relacionados entre sí; el carácter perfecto de la jurisprudencia radica en esta relación. Lo particular que en la elaboración filosófica es conocido como particular, debe a la vez ser considerado como un todo en la elaboración sistemática y, nuevamente, debe ser posible descomponer el aspecto sistemático de la jurisprudencia en sus elementos. El tratamiento de la jurisprudencia debe, pues, llevar en sí la condición de una elaboración interpretativa y filosófica. Pero primero exegesis y sistema deben elaborarse por separado y no separarse demasiado pronto; de lo contrario, la elaboración fracasará necesariamente. Un trabajo así malogrado se halla donde los elementos particulares están muy toscamente expuestos uno al lado del otro. Toda la presentación siguiente tiene por objeto demostrar: 1) cómo debe realizarse una elaboración puramente exegética de la jurisprudencia. 2) cómo debe realizarse una elaboración sistemática de ella: 3) por tanto, la relación entre ambas resulta espontáneamente. (...) Ello nos conduce al concepto de una historia del derecho que a su vez se relaciona exactamente con la historia de los Estados y pueblos, ya que la legislación es una acción del Estado. Mas el concepto usual de la historia del derecho es demasiado limitado, se la consideraba una parte de la historia del Estado, y solamente se enumeraba los cambios introducidos (historia exterior del derecho). Ello, si bien ha sido útil, no era suficiente. Se debe concebir el sistema como el progreso constante y relacionarlo todo con él (historia interior del derecho), y no sólo elaborar cuestiones aisladas del derecho.” SAVIGNY, Friedrich Karl von: Metodología jurídica. Trad. J. J. Santa-Pinter. Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1979. p. 10-11

<sup>1826</sup> “... una época en que se empezó a elaborar la filosofía como una especialidad independiente. La obra de Grocio (H. Grocio, *De jure belli ac pacis*) debía ser propiamente una moral histórica, que él no quería separarla del derecho natural; sin embargo, su fama dio motivo a dicha separación. Muchos eruditos elaboraron sólo el derecho natural, y surgieron conferencias en las academias sobre el particular. Existen dos clases de elaboradores del derecho natural (principalmente según las facultades): juristas y filósofos. La intención principal de todos ellos fue la misma: difirieron solamente en la exposición. Los derechos naturales jurídicos establecían las verdades jurídicas romanas en forma abstracta y luego esperaban encontrarlas mediante la filosofía. Los derechos naturales filosóficos seguían otro camino. Se debía considerar el derecho natural como una fuente subsidiaria de los principios positivos. Sobre esta visión descansaba todo el derecho natural; las jurídicas miraban al texto histórico, mientras las filosóficas son más vacías y más pobres.” SAVIGNY, Friedrich Karl von: Metodología jurídica. Trad. J. J. Santa-Pinter. Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1979. p. 53



era pensado como un retorno a las fuentes, no solo entendidas como fuentes literarias, sino como brotando literalmente del subsuelo, cargadas de rumores profundos. Con el estudio histórico de facticidades auténticas iba a hundirse así la anterior participación de la razón; su enemigo aquí no era el cinismo, sino, al contrario, la fuente abundosa del romanticismo. Savigny veía el Derecho como algo mágico, como algo que surgía de «fuentes inconscientes», de la «acción involuntaria de los espíritus populares». Bien lejos de sacar a luz raíces económicas, Savigny, en tanto que romántico, atribuyó al Derecho romano — una construcción de carácter tan claramente práctico — profundidades genéricas inconscientes. No solo los viejos usos jurídicos fueron visto con conexiones religiosas — lo que era exacto y había de ser estudiado posteriormente de modo profundo por Bachofen —, sino que también los sobrios edictos fijados anualmente por el pretor e incluso las posteriores Pandectas iban a recibir una especie de consagración mágica antigua. La formación del derecho se mitificó así de tal manera, que la teoría del contrato social aparecía como una idea económica-materialista. El Derecho racional, sobre todo, se presentó como algo totalmente inesencial, más aún, carente de nobleza, y el Derecho llegado a ser, en cambio, como un fruto de la tradición venerable, cargada de sabiduría, semejante al idioma, semejante al mito. Todo Derecho extraído de la razón o coincidente con ella aparece — para utilizar una expresión moderna, pero no totalmente anacrónica — como «literatura del asfalto».<sup>1827</sup>

Por así decirlo, se reacciona al excesivo racionalismo de la codificación, así que la fundamentación del derecho se desplaza de la razón para el espíritu de pueblo o histórico, la crítica sobre este periodo y su herramienta racional es que “no ha de esperarse aquí una completa exposición de la literatura, en parte porque el numero de las obras jurídicas es demasiado grande, en parte porque se extienden especialmente a los dos campos del derecho civil y del derecho penal. Se debe repasar lo más rápido posible los datos y las noticias sobre literatura. Toda la historia literaria de la jurisprudencia se divide en dos partes: 1) historia de la elaboración científica: 2) resultados de la elaboración, conocimiento de libros. I. ¿Qué se ha hecho para la elaboración de la ciencia? Dos reglas son decisivas: 1) Se puede considerar la sucesión interna en la ciencia y tomar en cuenta las menos evoluciones posibles. Entre cada periodo científico y el anterior existe siempre una

---

<sup>1827</sup> BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 89-90

intima relación... En la elaboración de la historia de la literatura se ha separada hasta ahora la historia de la ciencia, se ha separado hasta ahora la historia de la ciencia, en sentido estricto, de la biografía, la historia de los eruditos. Esto es unilateral. En efecto, lo que debe figurar en la historia de los eruditos tiene influencia sobre la ciencia — y entonces pertenece a la ciencia misma — o no la tiene — entonces no pertenece al tema—.”<sup>1828</sup>

Por lo tanto, el propósito es que la ciencia jurídica, desde principios abstractos, se hiciera sistema jurídico para toda la especialidad cultural e histórica: la ausencia de lagunas, ausencia de antinomias, y jerarquía de métodos de exégesis jurídica son unos de los elementos de esta sistematicidad jurídica. François Génny, el más grande crítico de Savigny, de entre muchos argumentos, como principal, creía imposible que el «espíritu» del hombre sea capaz de reducirse y, hasta mismo, sintetizar la totalidad del mundo que experimenta.<sup>1829</sup>

En lo esencial, los presupuestos de la lectura iusfilosófica de Savigny, como ya se ha enseñado, es que el derecho no se agota en la obra del legislador, sino que se amplía y se funda de acuerdo con el producto colectivo e inconsciente del «espíritu del pueblo»: esta “elaboración histórica de la jurisprudencia presupone otras elaboraciones: se debe partir de la exégesis y relacionar con ella el sistema. (En cambio, si consideramos también la actividad espiritual, la elaboración histórica se asimila a la filológica y se coordina con ellas; se designara a ambas como elaboración histórica y se las coloca frente a la sistemática). De ello surge entonces la elaboración histórica. La legislación debe, pues, primero separarse en sus elementos particulares y luego presentarse en la relación verdadera según su espíritu, y sólo entonces podrá disponerse el sistema así descubierto según un orden histórico en los periodos particulares determinados. Hay que presentar, por tanto, en una metodología completa y absoluta: A) ¿Cómo es posible una interpretación de la jurisprudencia? (parte filológica). B) La historia (parte histórica). C) El sistema (parte sistemático-filosófica).”<sup>1830</sup>

Consecuentemente, el papel del estatuto jurídico, así como de su quehacer correlato, es tomar los hechos romanos bajo la consideración de hechos positivos y,

---

<sup>1828</sup> SAVIGNY, Friedrich Karl von: Metodología jurídica. Trad. J. J. Santa-Pinter. Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1979. p. 61

<sup>1829</sup> GÉNNY, François: Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif. Essai critique. 2 ed. Tomo I. Paris: Librairie générale de droit & de jurisprudence, 1932. p. 117 y 119.

<sup>1830</sup> SAVIGNY, Friedrich Karl von: Metodología jurídica. Trad. J. J. Santa-Pinter. Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1979. p.11

desde ahí, revelar lo que en ellos se extrae de continuo e inmutable como perteneciente al espíritu de los pueblos.

En síntesis, lo inédito es que no toma partido del movimiento de su época; o, si se lo toma en serio, es para rechazarlo a medida que rescata los tiempos y valores primitivos para cultivar y elaborar una dogmática jurídica que se despierta desde el mosaico, desde las costumbres solidificadas a lo largo de la humanidad como preceptos morales y jurídicos. Lo que pasa es que para él la costumbre es una forma de petrificación de las fuentes jurídicas, así que no es gratuita su toma del Pandectas como libro sagrado.

De acuerdo, la idea de Derecho Natural también es aceptable, pero ahí radica la diferencia: lo es tan sólo como idea que ha existido o que existe, no como realidad *per se stante*. Las premisas epistemológicas del positivismo y del historicismo son, pues, contradictorias, si se lleva en cuenta las propias de la teoría del Derecho Natural en cualquiera de sus manifestaciones.

El empeño de Savigny, es decir, el hecho de no estar favorable a la creación de derecho a través de la razón y su concertación a través de la codificación, desde la primacía a las costumbres como expresión de contenido del Derecho Natural, ha favorecido una jurisprudencia conceptual, pues que sus ideas resulta en la elaboración de conceptos formales sin lagunas, porque se las entiende oriundos del culto natural del derecho, donde el derecho romano es fuente y fundación.<sup>1831</sup>

En regla, el tema del Pandectas está en torno al dedo de Dios y el contrato social como una idea económico-materialista, a causa de que la verdadera historia del derecho está referida primero a la economía. “La Escuela histórica del Derecho sacó a luz un sinnúmero de hechos, hizo accesible un grandioso material histórico, pero no abrió el camino a la verdad historia del Derecho como no lo había abierto tampoco el Derecho Natural (el cual, desde luego, no se lo había propuesto). Y es que la verdadera historia del Derecho está referida primariamente a la economía. Savigny poseía una grandiosa intuición para las conexiones tradicionales, pero los principios jurídicos se le convertían en seres celestiales, cuyos orígenes no puede revelar ninguna historia profana. El Derecho Natural ahistórico fue así sustituido por

---

<sup>1831</sup> Véase: SAVIGNY, Friedrich Karl von: Sistema del derecho romano actual. 6 v. Trad. Jacinto Mesía y Manuel Poley. Madrid: F. Góngora y Compañía, 1878.

una especie de historia secreta del Derecho; pero la ficción mágico-orgánica no era menos ahistórica frente a frente del Derecho constituido.<sup>1832</sup>

En su totalidad, por lo tanto, el escenario del Padre, solicita la revisión iusfilosófica que rechace el exclusivo historicista secular moderno sobre sí mismo y sobre todo lo demás respecto a lo jurídico.

En sustancia, es fundamental que se de relieve a la tesitura de ideas y no su presunta universalidad desde una literatura *ius-histórica* forjada universal y exclusivamente singular. Singular, no porque se tenía mucho o poco a enseñarse o a crearse, pero porque el espíritu de los hombres del derecho, prácticos y/o teóricos, se pone cada vez más cómodos frente a la sencillez sincrónica y esvaciada del verbo rebajado a los falsos modismos y a las falsas retóricas políticas, según el gusto de la primacía de las letras y de los textos de cátedra.

Esta clase de producción, aunque aporte su valor intrínseco, respecto a la exegesis del hombre y su humanidad desde lo jurídico, suelen ser lecturas vanidosas y obtusas, a la vez que trata el derecho como técnica y tecnología de promoción de bienes y resguardo de la seguridad, así que se lo merman respecto a su origen y su misión. No hace falta clavar lo jurídico desde la cárcel de sus propios límites metodológicos mecanicistas-causales y falsamente matemáticos del buen saber y adecuado camino del conocer.

En todo caso la secularización es proceso de carácter histórico, así que el axioma es que el discurso antropológico moderno es la antropogénesis revelada sobre el hombre. No obstante, creer que la emancipación se realiza a partir de la autoridad de un discurso que se universaliza y, luego, se torna abstractamente manejable, sólo porque se cimienta en un talento humano de racionalizar un mundo a la disposición de muchos gestuales, soplos y ensordecedores gritos rumbo la exaltación de la razón, es sumo engaño. El motivo es que no se rehúye a la fundación de origen del «Verbo que se hace verbo y viceversa».

Sobre este último tema, Wilhelm Dilthey advierte que la situación del mundo de hoy no enseña la superación de las etapas religiosas como movimiento de «iluminación o ilustración», desde la etapa histórica del cientificismo y de la metafísica. Tampoco se puede considerar que la forma de vida religiosa es un expediente que se pueda evitar a todo coste.

---

<sup>1832</sup> BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 91

Todo lo contrario. A pesar de la versión de la evolución religiosa desde los griegos, que ha provocado la moralidad histórica de la auto-conciencia — «razón y sujeto como método para conocer y, luego, saber» — se mantiene el hondo metafísico ahí inmediatamente subyacente. La propia filosofía sigue expresión máxima de la “humildad ontológica” aunque siga bajo la “conciencia de la insuficiencia.”<sup>1833</sup> El hombre moderno y, tal vez, el hombre de hoy, sin embargo tenga rasgos de cierta continuidad moral y cultural, no se define tampoco se conceptualiza según los particularismos de determinado discurso de secularización que se peticiona «naturaleza, cultural e historia». El «hombre de hoy» no es el clímax de «Modernidad» del «siglo de la historia».

Resulta que la historia no es el discurso secular sobre las razones según las cuales, a través del proyecto moderno e ilustrado, el género humano se viene desarrollando según su naturaleza y libertad, éstas las herramientas de emancipación humana en torno a la evolución del hombre y el progreso de la sociedad, por la conquista de autónoma de su humanidad.

Para los efectos consiguientes, si real o no tal continuidad, es cierto que no se comprueba. Hay una zona de indefinición respecto la cual la propia razón doble no se la acude, aunque haga falta rellenarla de explicación, o sea, aunque su lucidez e inteligencia exija un sentido de vida, de nacimiento y de defunción. De hecho, el hombre puede convivir con la duda, pero no sin el trabajo de caminos que intente elucidarla, pues que la moralidad y el conocimiento dicho ilustrado condiciona la perspectiva de la constante pérdida rumbo a la sorpresa de la «búsqueda» como punto común de la existencia.

Para abreviar, la elaboración de especulaciones contundentes a través del aporte de la razón doble, maneja el presunto «misterio» de la existencia de Dios. Desde ahí se pone la metafísica al modo moderno: “cuando llamo infinito el entendimiento divino, tengo que suponer mi entendimiento como unidad de medida y conceder con ese caso que la magnitud del entendimiento divino es mayor que todo lo que pueda yo pensar del entendimiento. Pero eso no me ayuda lo más mínimo a decir de manera determinada cuán grande sea el entendimiento divino. Así pues, de esto se deduce que no avanzo ni un solo paso en mi conocimiento de Dios cuando le aplico el concepto de una infinitud matemática... nunca podré expresar el concepto de su magnitud numéricamente; pero no aprendo de este modo a intelegir su magnitud absoluta... ¿dónde habría una unidad que fuera

---

<sup>1833</sup> DILTHEY, Wilhelm: La esencia de la filosofía. Trad. Elsa Tabernig. Buenos Aires : Losada, 1944. p. 98

homogénea con Dios? ¿Acaso se logrará esto, empero, mediante el concepto de la infinitud metafísica? ¿Qué significa infinitud metafísica?... La *omnitud realitatis* sería, por tanto, eso que se denomina infinitud metafísica. Ahora bien, es verdad que de este modo obtengo un concepto preciso de la magnitud de Dios. Pues únicamente esta totalidad integra de la realidad determina su magnitud absoluta... Pero el concepto de la totalidad integra siempre es completamente preciso, de manera que no puedo pensar ni más ni menos que él... es preferible conformarse con el concepto puro de nuestra razón: *omnitud realitatis*.<sup>1834</sup> A lo sumo, el gran calado filosófico no es la «ausencia o existencia de Dios», sino la imposición por la necesidad del hombre paradoja tradicional como condición del propio conocimiento, lo que sostiene la hipótesis de trabajo respecto a la pérdida del consentimiento filosófico, pero no del sentido filosófico,<sup>1835</sup> conforme ya desarrollado.

Por ende, urge poner término respecto a las ficciones del saber y del conocer heredados por el pensamiento iusfilosófico de contrastes, de bloques sincrónicos bajo métodos fijos que originaron y aún originan paragonos de *vida* material, sentimental e intelectual y biológica, sexual, desde el origen preformadas a acontecimientos deformes.

El hombre no es masa de cimiento susceptible de ser compartida según el destino de la parte del edificio que se dibujó construir, desde el planeamiento anticipado, definido en un plan de papel. La casa no hace el hogar tampoco el hogar a la casa. Desde este fin, es famosa la afirmación de Kant según la cual el mundo es un caos fenoménico sólo cognoscible gracias a los esquemas de

---

<sup>1834</sup> KANT, Immanuel: Lecciones sobre la filosofía de la religión. Trad. Alejandro del Río y Enrique Romerales. Madrid: Ediciones Akal, 2000. p. 87-88

<sup>1835</sup> El fundamento de la Modernidad es Dios, a pesar de la ontología del hombre, sobre todo porque no hubo la pérdida del sentido filosófico tal cual, como los contemporáneos ya revelaron hace mucho. Lo que ha pasado es, conforme la «Filosofía del hombre paradoja» nombra, es la «pérdida del consentimiento filosófico» con la teología y la ciencia, así que hoy el gran calado filosófico y jurídico, a parte de su relación, es la «búsqueda por el consentimiento filosófico, teológico y científico». Dicho brevemente, “no es sostenible, sin embargo, el pensamiento ahistórico que permanecen en falsas alturas. Las proposiciones iusnaturalistas no se dedujeron en cada caso de la historia, no fueron consideradas como insertas en ella, deducibles de ella. Sino que, muy al contrario, fueron aportadas a lo existente de arriba abajo, partiendo de una naturaleza preordenada fetichistamente: como *ideales*. Ahora bien, la constitución de ideales tiene un origen psicológico muy significativo, no variable sin más; este origen consiste en que en toda actividad humana el objetivo se da en la cabeza antes que en su realización material. En el reino de las ideas fácilmente contiguas, el objetivo posee necesariamente un acabamiento especial, y desde el punto de vista moral, una perfección especial. Esta última es muy difícil de alcanzar entre las cosas que chocan entre sí, y en este sentido, queda como un resto espiritual, da una medida y dirección al deber-ser. Es la constitución psicológica del ideal, con todas las posibles cáscaras o fijaciones en ella, como, p. ej. padres, super-ego amenazador y cosas semejantes; es una imagen superior que no sólo completa lo que ha llegado a su altura, sino que lo crítica y ataca.” BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 199

pensamiento del hombre, así que la portentosa mente humana organiza el caos exterior, y se lo organiza de acuerdo con las categorías que solo la razón produce.

En resumen, la interioridad se impone así sobre la exterioridad, la conciencia sobre la materia, el hombre sobre el mundo. Así que la idea moderna de un sistema jurídico universal y accesible es sólo una idea moderna y utópica, de modo que si es una manifestación típica desde el punto de vista científico, en términos ontológicos es especialmente atípica.

Para que quede claro, la versión moderna, — incluso la contemporánea que se fía de ella —, se traiciona a sí misma. No hubo el desprecio de todo intento de contaminación metafísica. Tampoco es digna de validez la interpretación contemporánea de que el ordenamiento jurídico, desde que no tenga más finalidad por la crisis del derecho.

Para así decirlo, el dicho nihilismo jurídico como efecto toma en serio el derecho como un sistema abierto, donde el fenómeno jurídico es el fenómeno ontológico garantizado por la persona desde una relación intersubjetiva, como una especie de semiótica en la cual el análisis de contenido solo se estructura en el instante del acontecimiento factual.

No obstante, se trata de concepciones muy superficiales porque apartadas de una visión más amplia sobre el desarrollo de la relación entre filosofía y derecho.

Resulta que la interpretación de las doctrinas modernas son realizadas según el discurso de secularización producido por esa Modernidad, así que no ha como aislar el concepto ontológico del epistemológico; y, a ambos, tampoco, de la propiedad metafísica que se apropia el hombre desde hace mucho, es decir, Dios y sus consecuencias.

Finalmente, la existencia o ausencia de Dios preforma la «metafísica» terrenal: el Renacimiento, a propósito de Él, el hombre puede libertarse a las medias hacia la elaboración de su universo antrópico. La Modernidad, a pesar de Él: la falta de la prueba sobre la existencia de Dios no es obstáculo a las funciones de la razón doble, así que el hombre crea un universo material y espiritual desde sí mismo, o a lo mejor, desde sí propio. Y, por último, la Contemporaneidad, a propósito del espíritu secular y santo. Dios y hombre no son piezas fundamentales para la fundación y fundamentación del universo antrópico. ■

## 1. Primer argumento.

### El sentido conformador del Positismo Jurídico o Filosofía del Derecho no está en el Estado.

El sentido conformador del Padre no se refiere al Estado, a los medios del derecho basado en su fuerza, tampoco que el sentido de derecho está en lo que se le apunta este Estado, pero se trata de los sentidos del derecho positivo peculiares a un ordenamiento de vida determinado.

La fuerza no está en la fundación del derecho: el derecho no se origina del Estado, sino que un ordenamiento jurídico; y, aun, nada universal, sino que de acuerdo con la especificidad de sus actores desde el contexto de lo existente. La fuerza está en la fundamentación. La fuerza es más un criterio de expresión de lo jurídico, respecto a *decir el derecho*<sup>1836</sup> que es la esencia y providencia del Positismo Jurídico.

Desde luego, el criterio de coacción se aclara y se restringe como el derecho que tiene las instituciones del Estado de interferir en la resolución de conflictos entre las personas, no para el bien directo de ellas, aunque oblicuamente atingidas por esta interferencia, sino que para que nada impida los fines de lo eterno, de la conformación de la Civilización de lo humano, como propósito copula del mundo. La heteronimia es legítima y legal en el ordenamiento de la vida, a causa del pacto social: esta es la legenda secular moderna.

---

<sup>1836</sup> El axioma del derecho positivo está en la fuerza del Estado para decir el derecho y luego instituirlo como orden social. "La fuerza puede, en caso de necesidad, vivir sin el derecho; ya lo ha demostrado. El derecho sin la fuerza es una palabra falta de sentido: sólo la fuerza realiza las reglas del derecho y hace de éste lo que debe ser. Si la fuerza no hubiese reinado antes que el derecho, si con férrea mano no hubiese vencido las resistencias de la voluntad individual y habituado al hombre a la disciplina y a la obediencia, ¿cómo hubiera podido el derecho fundar su imperio? Habría edificado sobre la arena. Los inhumanos jefes que ha castigado a los pueblos con varas de hierro, han hecho tanto por la educación jurídica de la humanidad como los legisladores más sabios que han escrito las tablas del derecho. Los primeros han debido existir para que los segundos pudiesen aparecer. La misión de la fuerza, aun la más brutal, en los atrasados tiempos de la barbarie, consistió en habitar la voluntad individual a la sumisión y obligarla a reconocer un poder supremo. Establecida esta disciplina pudo el derecho fundar su imperio; antes se hubiese frustrado. (...) **El Derecho necesita el recurso de la fuerza efectiva.** Lo necesita para su *realización* concreta; cuando faltan las instituciones protectoras, el interesado debe combatir con sus propias fuerzas (legítima defensa, casos autorizados de Justicia privada, guerra). Lo necesita para su *formación* abstracta; el derecho no se *reconoce* como la verdad, se establece por la lucha de los intereses; no por la virtud de razonamientos y deducciones, sino por la acción y energía de la voluntad general. Con el tiempo la fuerza efectiva puede revestir, más cada vez, formas que armonicen con el orden jurídico; poner aun en el estado de derecho organizado pueden presentarse circunstancias en que la fuerza se niegue a obedecer al derecho. Obra entonces como fuerza desnuda, ya del poder público (golpe de Estado), ya del pueblo (revoluciones), y realiza la misma obra que al comenzar a formar las sociedades: **dicta el derecho.**" [letra negrita añadida] IHERING, Rudolf: El fin en el derecho. Trad. Buenos Aires: Heliasta, 1978. p. 127; 129



No obstante, el sentido conformador de lo jurídico está en torno a la ontología del hombre que intenta superar la condición de la nada como causa de mundo y vida. Así que él se encierra en el universo ontológico que se la encarna, como condición primera y definitiva.

Por consecuencia, si el sentido del derecho conlleva conformar lo universal, lo temporal y lo eterno en único golpe metafísico, la fuerza de los discursos y de la creación de ciencias, es lo que hará la concordia entre Orden y ordenamiento. Orden, como mundo del ser. Ordenamiento, como mundo del deber ser. El dilema es que entre Orden y Ordenamiento se funda el Padre: la Civilización jurídica que, luego, es función principal de la Filosofía del Derecho, en torno a las versiones iusnaturalistas e iuspositivistas en torno al Positivismo Jurídico como ya dibujado en el principio de este trabajo.

Por ende, el Padre no es el Estado que funda el Derecho, sino que la Civilización Jurídica que promueve un sentido universal de hombre y humanidad sobre el cual el sentido de lo jurídico se rellena derecho tal cual y, luego, conserva silente su secreto: al fin y al cabo, en su arqueología (more geométrico), la nada como causa primera y en su arquitectura (lógico-deducible) el dilema de conformar universos incompatibles.<sup>1837</sup> En efecto, toda solución es alienígena, así que la validez y eficacia del Orden y ordenamiento no está en torno a uno al otro, sino que en los que conecta como universal que, en el caso del discurso secular moderno, se trata

---

<sup>1837</sup> La filosofía de Kant, ante este problema de justificación, suele apartar el reino del derecho y el reino de la ética, en sentido epistemológico o científico, sin embargo del ontológico no se lo escapa, pues que la condición, a hondo, incluso de esta escisión, es el hombre paradoja, lo que se nota a continuación. "La doctrina del derecho estaba únicamente con la condición formal de la libertad externa (la concordancia consigo misma cuando su máxima se convertía en ley universal), es decir, con el *derecho*. Por el contrario, la ética ofrece todavía una *materia* (un objeto del arbitrio libre), un *fin* de la razón pura, que al mismo tiempo se presenta como un fin objetivamente necesario, es decir, como un deber para el hombre. Porque, ya que las inclinaciones sensibles nos conocen a fines (como materia del arbitrio), que estar dado *a priori*, con independencia de las inclinaciones. Un *fin* es un objeto de arbitrio (de un ser racional), para cuya representación éste se determina a una acción encaminada a producir este objeto. (Pues bien, yo puedo ciertamente ser obligado por otros a realizar acciones que se dirigen como medios a un fin, pero nunca a proponerme un *fin*, pero nunca a proponerme un *fin*, sino que sólo yo puedo proponerme algo como fin.) Pero si yo estoy también obligado a proponerme como fin algo que reside en los conceptos de la razón práctica, por tanto, a tener, además del principio formal de determinación del arbitrio (como el que contiene el derecho), todavía un fundamento material, un fin que pueda oponerse al fin precedente de los impulsos sensibles, entonces éste sería el concepto de un *fin que es en sí mismo un deber*; pero la doctrina del mismo no pertenecerá a la doctrina del derecho, sino a la ética, que es la única que comprende en su concepto la *autoacción* según leyes (morales). Por esta razón la ética puede definirse también como el sistema de los *fines* de la razón pura práctica. Fin y deber marcan la distinción entre las dos secciones de la doctrina general de las costumbres. El hecho de que la ética contenga deberes, a cuyo cumplimiento no podemos ser obligados (físicamente) por otros, es simplemente la consecuencia de que sea una doctrina de los *fines*, porque una *coacción* dirigida a tenerlos o a proponérselos se contradice a sí misma." KANT, Immanuel: La metafísica de las costumbres. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989. p. 229-231

del discurso sobre la obligatoriedad del derecho.<sup>1838</sup> El sentido de alma y cuerpo no se engendra desde la persona, por lo menos, en términos metafísicos. Toda la conformación iusfilosófica parte del contexto de esa nueva ontología del Padre, en torno a la idea de que hombre y humanidad están encajados desde un plan de Civilización que, a su turno, es el proyecto humanista: «humanidad, hombre y Civilización».

Mejor dicho, aunque que el universo jurídico se reduzca a la altura y al tamaño del ordenamiento jurídico, es evidente que la comunicación entre filosofía y derecho sigue concentrada desde las peticiones del Positivismo Jurídico: ahora una comunicación que se ha concertado Filosofía del Derecho, así que el proceso secular moderno no es de todo negativo, a pesar de la creencia de apuesta en verdades científicas. Lo que pasa es que estas verdades, además del sello científico, son verdades propias del hombre como copula del mundo, así que desde ahí es aportación preciosa.

Para así decirlo la verdad moderna es una ficción, o sea, “¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son

---

<sup>1838</sup> Sobre el discurso de la obligatoriedad del derecho como postulado para otros discursos de legitimidad y legalidad del ordenamiento jurídico, a pesar del criterio descriptivo o valorativo, pues que se pretende arreglar los fallos de la conformación del ordenamiento jurídico como creencia de altura y tamaño de todo el universo jurídico, vale el comentario: “(...) el error que ha caracterizado tradicionalmente a la ciencia jurídica, esto es, el de realizar un discurso valorativo o justificatorio bajo la máscara del lenguaje descriptivo o científico, o, dicho con otras palabras, el error de intentar buscar fundamentos más o menos objetivos o formales para un concepto — el de obligatoriedad —, al que sólo se le pueden buscar justificaciones o razones... me parece que es la más clarificadora por lo que respecta a la teoría del Derecho, porque una cosa es preguntarse por la validez (criterio de legalidad) de una norma y otra distinta preguntarse por el “fundamento” de esa validez legal (criterio de legitimidad). De esta forma, una norma sería “válida” cuando haya sido creada legalmente, es decir, según lo establecido por otra norma superior del sistema (criterio que, por otra parte, coincidiría con el de pertenencia del sistema (criterio que, por otra parte, coincidiría con el de pertenencia de una norma al sistema jurídico), y una norma sería “inválida” cuando no se hubiera cumplido la legalidad de su edición. Ahora bien, cosa distinta es preguntarse por el “fundamento” de esa validez legal, que implica el preguntarse por la legitimidad o justificabilidad u obligatoriedad de las normas. En este punto entramos, sin embargo, en un discurso diferente, a saber: pasaríamos del discurso descriptivo al valorativo o, lo que es lo mismo, de la reflexión científica a la reflexión filosófica (...) lo primordial es diferenciar desde un principio qué tipo de discurso se quiere realizar en torno al Derecho, para evitar así las confusiones y reduccionismos en los que se incurre cuando se entremezclan discursos valorativos con discursos descriptivos.” FARIÑAS DULCE, María José: El problema de la validez jurídica. Madrid: Civitas, 1991. p. 135

ahora ya consideradas como monedas sino como metal."<sup>1839</sup> La experiencia de la vida y sus rasgos tradicionales sufren el recorte indispensable para que esa pueda ser comprendida a través de principios universales bajo estatutos, que según la fundación de estos principios, gobiernan y elaboran el quehacer del hombre, es decir, las herramientas y caminos según los cuales este concierta su humanidad y Civilización y, luego, la espiritualidad magnífica respecto a ser hombre, a pesar de la prueba de Dios.

A fin de cuentas, estatuto iusfilosófico es sinonimia de estatutos científicos que, desde un objetivo, se agrupan en la Unidad del ordenamiento jurídico, desde el criterio de autonomía, ésta ensayada absoluta e intangible. Estos estatutos, desde el punto de vista ontológico, se fundan en la conciencia del hombre como alma y, luego, Orden del mundo. Efectivamente, es desde ahí que se extrae con gran fuerza su expresión humanística máxima, es decir, aquella que se elabora a partir de la ontología del Padre como expectativa absoluta respecto al concierto del sentido y aprensión del misterio del mundo. Para así decirlo, es una noción de hombre que se afina al precepto de Civilización, cristocéntrica y trinitaria y, luego, se trata de una subjetivación que se inicia desde la espiritualidad de la trascendencia absoluta de su condición y situación, pero no a partir de ellas, sino que de una inmanencia ubicada.

En resumen, lo que enmarca la trascendencia del sujeto es, justamente, a su conexión incondicional con los fines, con lo eterno, con el Uno, desde la base de su pragmática y *praxis*. El precepto de persona se funda en el reino del Padre, así que es *Humanitas*, proyecto de ilustración del hombre y humanidad a través de la Civilización — una consecuencia de la nueva ontología moderna o la ontología del hombre, es decir, lo político y lo jurídico pueden ser dimensionados (more geométrico: alma, Orden: mundo) y aprehendidos (lógica matemática: cuerpo, ordenamiento: vida).

Dicho de modo análogo, ocurre que toda operación de conformación de misterio del mundo y de la vida, demuestra que el derecho positivo no es un producto social de organización de fines inmediatos y mediatos, sino el camino según lo cual no sería posible esta sintonía entre hombre en función de la Civilización. Se trata de la sutileza que a la revisión del discurso secular moderna, sobre todo hecha por los contemporáneos, se los escapa constantemente, sin tocar en el principio de

---

<sup>1839</sup> VAIHINGER, Hans: Sobre verdad y mentira en sentido extramoral: la voluntad de ilusión en Nietzsche. Trad. Luis Manuel Valdés y Teresa Orduña. Valencia: Revista Teorema Valencia, 1980. p. 9

expectativa en torno al sujeto, en este caso, es decir, la propia ontología del hombre.

La razón doble y, luego, su ciencia y quehacer, aquí son nombradas saber relevo, como ya enseñado, pero aquí, justamente a causa de esta legitimación externa a ella misma, desde la Unidad, que es, por lo tanto, la consumación absoluta o categórica de una humanidad suprahistórica: el principio del designio y destino del hombre en torno a su condición copula mundi a través de la ciencia, pero no una ciencia absolutamente especulativa, en el sentido metafísico.<sup>1840</sup>

En este punto, se trata de una ciencia de clase pragmática desde la *praxis*. O sea, en torno a fines, así que el ordenamiento jurídico y su filosofía, llamada Positivismo Jurídico, asume sentido legítimo, no a partir de la legalidad, como se suele interpretar, esta es mera casualidad. La fuerza del Positivismo Jurídico y de la reducción del universo jurídico al ordenamiento jurídico, está en sus fines. Por un lado, fines que no son realidades a alcanzar, sino que preceptos de existencia de primer orden, desde que siempre estén encarnadas en el hombre, a causa de su condición copula del mundo. De otro lado, ésta condición sólo se torna pensable desde esta relación inmediata y primera con la Unidad, conformada y concretada a través de sus manos, por así decirlo, la Civilización.■

---

<sup>1840</sup> Sobre el sentido de una ciencia especulativa, desde la metafísica, se trata de la noción de entablar la construcción el criterio universal, a través de una propedéutica, sobre la conversión desde sentidos para misterios, de mundo y vida. Es decir, la metafísica, entonces, tradicionalmente, es la filosofía que determina los límites y posibilidades del entendimiento del hombre sobre sí mismo y su entorno. Antes de nada, para la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja, la metafísica no significa tener claro conceptos o categorías sobre los límites y posibilidades de los sentidos del mundo y de la vida, sino que sólo reconocer que todas las disponibilidades de concertación de Orden y ordenamiento se enganchan desde la condición del hombre paradoja, es decir, el hombre se busca a través de su sombra, más allá del su reflejo en un espejo, por ejemplo. A propósito de la metafísica tradicional, Kant prescribe que “Más importancia [que todo lo anterior] tiene el hecho de que algunos conocimientos abandonen incluso el campo de toda experiencia posible y posean la apariencia de extender nuestros juicios más allá de todos los límites de la misma por medio de conceptos a los que ningún objeto empírico puede corresponder. Y es precisamente en estos últimos conocimientos que traspasan el mundo de los sentidos y en los que la experiencia no puede proporcionar ni guía ni rectificación donde la razón desarrolla aquellas investigaciones que, por su importancia, nosotros consideramos como más sobresalientes y de finalidad más relevante que todo cuanto puede aprender el entendimiento en el campo fenoménico. Por ello preferimos afrontarlo todo, aun a riesgo de equivocarnos, antes que abandonar tan urgentes investigaciones por falta de resolución, por desdén o por indiferencia. [Estos inevitables problemas de la misma razón pura son: *Dios, la libertad y la inmortalidad*. **Pero la ciencia que, con todos sus aprestos, tiene por único objetivo final el resolverlos es la metafísica.** Esta ciencia procede inicialmente de forma *dogmática*, es decir, emprende confiadamente la realización de una tarea tan ingente sin analizar de antemano la capacidad o incapacidad de la razón para llevarla a cabo.] KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [INTRODUCCIÓN DE KANT. “III. La filosofía necesita una ciencia que determine la posibilidad, los principios y la extensión de todos los conocimientos a priori.”, A 3/ B 7], p. 45

## 2. Segundo argumento:

### no existe ser y deber ser, excepto desde el saber relevo.

Por oportuno, hace falta tejer algunas líneas sobre el saber relevo, pues que es palabra clave en esta conjetura, a la vez que es concepto específico de los fines de la Civilización de lo humano, desde la jurídica. Lo que se nombra *saber relevo*, desde la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja, es el principio del mundo a través de la razón doble en sintonía con fines, es decir, la Civilización, a través del juego y ruego por las ciencias como expresión de la concordia entre cuerpo y alma humanos, a saber, Orden de mundo y ordenamiento de vida.

Por esta razón es que el sentido secular moderno está, también, en el híbrido o *Hybris*, es decir, la expansión máxima de conocimientos, lo que da la hibridez respecto el dicho universo del ser, mientras que el universo del deber ser da los límites de estas posibilidades.

Sin embargo no se trata universo del ser y deber ser un producto de la clase causa y efecto, sino que un engranaje fundada cristocéntrica, bajo el postulado del movimiento trinitario, desde el Padre como expectativa de Civilización: lo trascendental, es tránsito entre lo universal y lo eterno que, a todo tiempo, atraviesan lo dicho temporal y particular. De ahí la importancia de los métodos (Órganon).

Para así decirlo, el marco secular moderno es marco cero, así que cabe al hombre concretar, tornar palmario los objetos de su universo: la Razón Pura o doble es more geométrico (*a priori*) y lógica deducible (Órganon) bajo único golpe.<sup>1841</sup> En el primero está la ciencia del derecho y, lo siguiente, la jurisprudencia:

---

<sup>1841</sup> “El entendimiento es, para decirlo en términos generales, la facultad de los *conocimientos*. Estos consisten en la determinada relación que las representaciones dadas guardan con un objeto. *Objeto* es aquello en cuyo concepto se halla *unificado* lo diverso de una intuición dada. Ahora bien, toda unificación de representaciones requiere unidad de conciencia en la síntesis de las mismas. Por consiguiente, es sólo la unidad de conciencia lo que configura la relación de las representaciones con un objeto y, por ello mismo, la validez objetiva de tales representaciones. Consiguientemente, es esa unidad de conciencia la que hace que éstas se conviertan en conocimiento y, por tanto, la que fundamenta la misma posibilidad del entendimiento. Así, pues, el entendimiento, aquel que sirve de base a todos sus restantes usos y que es, a la vez, enteramente independiente de todas las condiciones de la intuición sensible, es el principio de la originalidad unidad *sintética* de apercepción. Así, el espacio, mera forma de la intuición sensible externa, no constituye aún conocimiento alguno. Se limita a suministrar a un conocimiento posible lo vario de la intuición *a priori*. Para conocer algo en el espacio, una línea, por ejemplo, hay que trazarla y, por consiguiente, efectuar sintéticamente una determinada combinación de la variedad dada, de forma que la unidad de este acto es, a la vez, la unidad de la conciencia (en el concepto de línea), y es a través de ella como se conoce un objeto (un espacio determinado). La unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición objetiva de todo conocimiento. No es simplemente una condición necesaria para conocer un objeto, sino una condición a la que debe someterse toda intuición *para convertirse en objeto para mí*. De otro modo, sin esa síntesis, no se unificaría la variedad en una conciencia.”

si el cuerpo del derecho es el ordenamiento jurídico, es decir, el estatuto como límites, ciencia, cátedra y doctrina, al lado, la extensión del derecho sólo se hace presente a través del saber jurídico, desde la jurisprudencia, o sea, método, procedimientos y procesos en torno a la subsunción de las normas a los hechos.

Desde entonces, estatuto y quehacer son saberes y ciencias que están de acuerdo con la finalidad de la Unidad entre hombre y humanidad que es la Civilización, como la ciencia del derecho y la jurisprudencia. Así que éstas denominaciones sólo se apartan bajo la noción de conocimiento pedagógico, pues que, si ambas se unen desde el principio, medios y fines al mismo objeto Uno, sólo se las puede apartar bajo el criterio de sus medios y operaciones. Nunca respecto a la constitución de sus verdades y creencias, lo que se aplica, por supuesto, a la Filosofía del Derecho respecto el problema de autonomía y autenticidad. Es decir, se trata de criterios de presentación del tópico en que se enfoca la búsqueda por el arreglo entre legalidad y legitimidad del derecho positivo, lo que resulta reprochar tratarse de un criterio de certificación de la Filosofía del Derecho.

De otra parte, la visión sesgada respecto a la ontología del hombre como proyecto secular moderno, también informa la discusión sobre el valor científico tanto de la ciencia del derecho como de la jurisprudencia, respecto a las ciencias naturales, o hasta mismo, ciencias sociales en vista de estas ciencias naturales.<sup>1842</sup>

---

KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*. 4 ed. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. [DEDUCCIÓN DE LOS CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO (*según la segunda edición*), Sección segunda, "Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento" — §17, "El principio de la unidad sintética de percepción es el principio supremo de todo uso del entendimiento.", B 138], p. 157-158

<sup>1842</sup> "En otro lugar se ha demostrado que tiene que haber principios a priori para la ciencia de la naturaleza, que se ocupa de los objetos de los sentidos externos, y que es posible, e incluso necesario, establecer un sistema de estos principios con el nombre de ciencia metafísica de la naturaleza, con anterioridad a la que se aplica a experiencias particulares, es decir, la física (...) con las leyes morales el asunto es otro. Sólo en la medida en que pueden *considerarse* como fundadas *a priori* y necesarias, vale como leyes; incluso los conceptos y juicios sobre nosotros mismos y nuestro hacer y omitir, carecen de significado moral cuando contienen lo que solamente puede aprenderse de la experiencia, y si nos dejamos inducir a convertir en principio moral algo extraído de esta última fuente, corremos el peligro de caer en los errores más groseros y perniciosos. (...) Pero con los preceptos de la moralidad la situación es distinta. Mandan a cada uno sin atender a sus inclinaciones: únicamente porque, y en la medida en que, es libre y está dotado de razón práctica. La enseñanza en sus leyes no está tomada de la observación de sí mismo y de la propia animalidad, ni de la percepción del curso del mundo, de lo que sucede y cómo se obra (aunque la palabra *Sitten* significa sólo, igual que la latina *mores*, maneras y formas de vida), sino que la razón manda cómo se debe obrar, aunque no se encontrara todavía ningún ejemplo de ello (...) Por consiguiente, **si un sistema de conocimientos a priori por puros conceptos se llama metafísica, una filosofía práctica, que no tiene por objeto la naturaleza sino la libertad del arbitrio, presupondrá y requerirá una metafísica de las costumbres: es decir, poseer una tal metafísica, es en sí mismo un deber, y cada hombre la tiene también en sí mismo, aunque por lo común sólo de un modo oscuro**; porque sin principios a priori, ¿cómo podría tener en sí una legislación universal? Ahora bien, del mismo modo que en una metafísica de la naturaleza tiene que haber también principios para aplicar los principios supremos universales de una naturaleza universal a los objetos de la experiencia, no pueden faltar tampoco en una metafísica de las costumbres, y tendremos que tomar frecuentemente como objeto de

De ahí la razón de que, hasta hoy, se suele discutir si la ciencia del derecho es género o clase, es decir, respectivamente, si se reparte en ciencia del derecho estricta o dogmática jurídica y jurisprudencia, o, a parte, si se contrapone a la jurisprudencia.<sup>1843</sup>

Sobre el tema, Hobbes dice que “defino el conocimiento que llamamos CIENCIA como la evidencia de verdad deducida de algún comienzo o principio de sentido. Pues la verdad de una proposición no es nunca evidente hasta que concebimos el significado de las palabras o términos en los que consiste, los cuales son siempre concepciones de la mente. Tampoco podemos recordar esas concepciones sin la cosa que las produce mediante nuestros sentidos. El primer principio del conocimiento consiste, por tanto, en que tenemos tales y cuales concepciones; el tercero, en que hemos unido esos nombres de manera que sean auténticas proposiciones; el cuarto y último consiste en que hemos unido esas proposiciones de modo que sean concluyentes. A través de esos cuatro pasos se conoce y evidencia la conclusión, y se dice que la verdad de la conclusión llega a ser conocida. De esos dos tipos de conocimiento, el primero es la experiencia del hecho y el último la evidencia de la verdad.”<sup>1844</sup>

La concordia de los dos significa alcanzar lo político o la Civilización desde el designio y destino copula del mundo del hombre como Padre. El dilema es que esta concordia es absolutamente absurda<sup>1845</sup>, pues que el hombre se proyecta Dos,

---

*naturaleza* peculiar del hombre, cognoscible sólo por la experiencia, para *mostrar* en ella las consecuencias de los principios morales universales, sin disminuir por ello, sin embargo, la pureza de los últimos, no poner en duda su origen *a priori*.” [letra negrita añadida] KANT, Immanuel: La metafísica de las costumbres. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989. p. 18-22

<sup>1843</sup> “(...) Una tesis científica sugiere respecto. El término ciencia aparte de su significado descriptivo provoca reacciones emotivas positivas. La pregunta por el estatuto objetivo de la jurisprudencia se hace con el objetivo de condenarla o no condenarla. (...) Discutir si la jurisprudencia es una ciencia o no, puede tener interés desde el punto de vista político como ataque o defensa del poder de la comunidad dogmática. Ahora bien; desde el punto de vista cognoscitivo, carece de interés. El impulso de una investigación viene determinado por el rendimiento explicativo y no por la definición. Para mí la cuestión relevante es la siguiente: si se afirma o niega el estatuto científico de la jurisprudencia, ¿se conoce más y mejor el derecho? ¿Se puede establecer una distinción rígida entre la ciencia y la no ciencia? El objetivo de la pregunta ¿es justificar la comunidad jurídica o criticarla? Se puede sostener que contentar la cuestión no aumenta nuestro conocimiento sino, en todo caso, nuestro prestigio.” CALSAMIGLIA, Albert: Introducción de la ciencia jurídica. 3 ed. Barcelona: Ariel, 1990. p. 66; 68

<sup>1844</sup> HOBBS, Tomas: Elementos de Derecho Natural y Político. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979. [Capítulo VI], p. 137-138

<sup>1845</sup> Sobre el tópico ¿qué es absurdo? Significa que Orden y ordenamiento nunca serán concordantes porque lo que se los mueve es la condición paradójica del hombre y, en este caso, a través de una humanidad que parte de un sentido que no es palmario, excepto por recortes y razonamientos geométricos y matemáticos. “Cuando un hombre razona partiendo de principios que según la experiencia encuentra indubitables, evitando todos los engaños de los sentidos y de la equivocidad de las palabras dicese que la conclusión a que llega está de acuerdo

como geometría de su universo respecto el *deber ser*, desde la pragmática y, luego, como lógica deducible de su universo respecto el *ser*, desde la *praxis*, es decir, este es el perfil de su arqueología de mundo: el Orden.<sup>1846</sup>

Sin embargo, respecto a la arquitectura de la vida, el ordenamiento, él se desarrolla desde el engranaje trinitario y cristocéntrico, bien, pues que el trinitario corresponde al acuerdo cosmopolita en torno a lo natural y, luego, el cristocéntrico, los postulados morales en torno a lo moral. Pero el problema está en el hecho de que la concordia del Orden y ordenamiento, sólo se hace y, por necesidad, desde la Civilización se ponga factible, a partir del Padre. No obstante, para esto ocurra hace falta que Orden y ordenamiento se conllevan siempre en concordancia, lo que es sencillamente imposible, si no fuese la retórica sobre lo universal como criterio discursivo sobre la causa teleológica de la nada.

Vale recordar aquí la relación real y ficticia en torno a la comunicación filosofía y derecho. Desde ahí está la condición paradoja del hombre y, luego, es por esta razón que se comprende que la comunicación entre filosofía y derecho puede ser real o ficticia. Si real, lo universal parte de la nada, así que el sentido de derecho se lo plantea más allá de Estado, persona y, luego, ordenamiento jurídico. Del contrario, se sigue con esta ficción discursiva y, luego, se da paso a las interpretaciones sesgadas o los esfuerzos iusfilosóficos contemporáneos, por

---

con la recta razón; pero cuando de esta conclusión puede un hombre, mediante un buen razonamiento, deducir algo que está en contradicción con cualquier verdad evidente, entonces se dice que su conclusión es contraria a la razón: una conclusión tal se llama absurda.” HOBBS, Tomas: Elementos de Derecho Natural y Político. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979. [Capítulo V] p. 130-131

<sup>1846</sup> “Habiendo mostrado que en todas las republicas de cualquier tipo la necesidad de paz y de gobierno requiere la existencia de cierto poder, bien en un hombre, o bien en una asamblea de hombres, con el nombre de poder soberano, respecto al cual no es legal para ningún miembro de la comunidad desobedecerlo, preséntase ahora una dificultad que, si no se evita, hace ilegal que cualquier hombre procure su propia paz y conservación, impidiendo que un individuo se ponga bajo el mandado de un poder soberano tal como se requiere el efecto. La dificultad consiste en esto: tenemos con nosotros la Palabra de Dios para regir nuestras acciones; ahora bien, si nos sometemos también a los hombres, obligándonos a hacer las acciones que nos manden cuando sean diferentes los mandamientos de Dios y del hombre, hemos de obedecer a Dios antes que al hombre y, en consecuencia, es ilegal el convenio de obediencia general a un hombre (...) Para evitar este escrúpulo de conciencia relativo a la obediencia de las leyes humanas, entre quienes interpretan por sí mismos a la palabra de Dios en las Sagradas Escrituras, propongo a su consideración lo siguiente: primero, que ninguna ley humana pretende obligar la conciencia del hombre, sino sólo las acciones (2). Pues teniendo en cuenta que nadie (excepto Dios) conoce ael corazón o la conciencia de un hombre, a menos que se transforme en acción, bien de la lengua o bien de otra parte del cuerpo, la ley hecha para obligar en conciencia no tendría ningún efecto, porque ningún hombre puede discernir más que por medio de la palabra o de la acción, si tal ley se respecta o se quebranta (...) **Por consiguiente, en una comunidad cristiana no se presenta la dificultad de obedecer tanto al hombre como a Dios, reduciéndose todo el problema a este punto: si un hombre que ha recibido la fe de Cristo... todos los acuerdos de obediencia se subscriben para conservar la vida humana (...)**” HOBBS, Tomas: Elementos de Derecho Natural y Político. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979. [Capítulo VI], p. 307-326



ejemplo que, bajo el decreto del sin sentido jurídico, intenta rescatar un sentido de naturaleza para dar cabo a fundación y fundamentación del derecho que, como se viene desarrollando en esta instancia, nunca existió.

La historia de la Filosofía del Derecho no se restringe en el ordenamiento de la vida (Dos), sino que es una comunicación que está en función del engranaje, entonces, de hombre, humanidad hacia Civilización. Así que el sentido del derecho se conforma de muchas formas, a causa del principio de la nada referente a lo político, desde lo Padre. No a causa del principio copula del mundo que el hombre se lo encarga<sup>1847</sup> y, luego, se lo pone en obra, como los partidarios del error de Nietzsche<sup>1848</sup>, es decir, el nihilismo jurídico como efecto<sup>1849</sup> respecto a la crisis del derecho y el rescate, entonces, de una especie de principio vital a través del justo a

---

<sup>1847</sup> A propósito de este argumento, es decir, de que todo el universo antrópico es trascendental por excelencia pues que está acoplado a los fines más allá de hombre y humanidad por sí, Kant dice que "(...) una metafísica de las costumbres no puede fundamentarse en la antropología, pero, sin embargo puede aplicarse a ella. El complemento de una metafísica de las costumbres, como el otro miembro de la división de la filosofía práctica en general, sería la antropología moral, que contendría, sin embargo, sólo las condiciones subjetivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, de la realización de las leyes de la primera en la naturaleza humana... Antropología de la que no se puede prescindir, pero tampoco debe en modo alguno preceder a la metafísica de las costumbres o estar mezclada por ella." KANT, Immanuel: La metafísica de las costumbres. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989. p. 22

<sup>1848</sup> "Mi tarea de preparar la humanidad un instante de suprema autognosis, un *gran mediodía* en el que mire hacia atrás y hacia delante, en el que se sustraiga al dominio del azar y de los sacerdotes y plantee por vez primera, en su *totalidad*, la cuestión de ¿por qué?, del ¿para qué? —, esta tarea es una consecuencia necesaria para quien ha comprendido que la humanidad *no* marcha por sí misma por el camino recto, que *no* es gobernada en absoluto por un Dios, antes bien, el instinto de negación, de la corrupción, el instinto de *décadence* ha sido el que ha reinado con su seducción, ocultándose precisamente bajo el manto de los más santos conceptos de valor de la humanidad. El problema de la procedencia de los valores morales es para mí un problema de *primer rango*, porque condiciona el futuro de la humanidad. La exigencia de que se debe *crear* que en el fondo todo se encuentra en las mejores manos, que un libro, la Biblia, proporciona una tranquilidad definitiva acerca del gobierno u la sabiduría divinos en el destino de la humanidad, esa exigencia representa, retraducida a la realidad, la voluntad de no dejar aparecer la verdad sobre el lamentable contraponlo de esto, a saber, que la humanidad ha estado hasta ahora en las *peores* manos, que ha sido gobernada por los fracasados, por los astutos vengativos, los llamados «santos», esos calumniadores del mundo y violadores del hombre." NIETZSCHE, Friedrich: Ecce homo: cómo se llega a ser lo que es. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1998. p. 100

<sup>1849</sup> "*Nihilismo* Nada sería más útil y promocionable que un consecuente *nihilismo en la acción*. En la medida que comprendo todos los fenómenos del cristianismo, del pesimismo, éstos expresan: «estamos maduros para no ser; para nosotros es razonable no ser». En este caso e lenguaje de la «razón» sería también el lenguaje de la *Naturaleza selectiva*. Contrariamente, lo que sobre todo tiene que ser condenado es la inconsecuencia equívoca y pusilánime de una religión tal como la *cristiana* o, más precisamente, como la *Iglesia*: qué en lugar de alentar hacia la muerte y hacia el autoaniquilamiento, protege todo lo fallido y enfermo y le ayuda a reproducirse. Problema: con qué tipo de medios podría ser alcanzada una exacta forma del gran nihilismo contagioso: una forma tal que enseñe y practique, con rigor científico, la muerte voluntaria ... (y *no* continuar vegetando débilmente bajo la esperanza de una falsa post-existencia). Nunca se condenará suficientemente el cristianismo por haber despreciado el *valor* de un tan grandioso movimiento nihilista *depurador*, como quizás ya estaba en marcha, mediante la esperanza en la resurrección. Brevemente, siempre mediante el bloqueo por un lento suicidio; gota a gota una vida mezquina y pobre, pero duradera; gota a gota una vida completamente vulgar, burguesa y mediocre, etc." NIETZSCHE, Friedrich. El nihilismo: escritos póstumos. 3 ed. Trad. Gonçal Mayos. Barcelona: Península, 2002. p. 120-121

partir de una nueva valoración de preceptos de naturales más amplios para hoy. Es decir, el rescate del sentido del derecho desde la recuperación de los fundamentos del Derecho Natural a partir de la Justicia y de lo justo, desde los fallos o discursos sin sentidos en torno al ordenamiento jurídico y el Positivismo Jurídico.

A continuación, la extensión o concreción del Padre se hace a través de saberes híbridos sobre este proceso trascendental Humanistas, de hombre y humanidad hacia la Civilización: el deber del hombre no es construir fundamentos racionales para su mundo y vida, sino que elaborar fundaciones racionales sobre ellos, desde la nada, ya que el marco cero de la razón doble y del trasfondo trascendental por excelencia, son el cuerpo y alma de su universo antrópico: voluntad, como pragmática y *praxis*<sup>1850</sup>, son sus principios de concreción sobre lo natural y lo moral, donde ambos atravesados por lo universal, se apuntan constantemente desde (Padre como valor y perspectiva) y hacia lo eterno (Civilización como expectativa). Dicho de otro modo, el derecho positivo tiene su reino definido por el ordenamiento jurídico como medio y, luego, el Positivismo Jurídico como los fines respecto al derecho, donde la Filosofía y el Derecho se los toma como su misión de conformación y concierto.<sup>1851</sup> ■

---

<sup>1850</sup> "Apartadas de las grandes tentativas de solución de la filosofía idealista, trabajan las filosofías científicas, que renuncian desde el comienzo mismo a esa pregunta fundamental del idealismo acerca de la constitución de lo real, que solo se siguen concediendo alguna validez en el marco de una propedéutica a las ciencias particulares desarrolladas, en especial a las ciencias de la Naturaleza, y que creen disponer de un fundamento más firme en los datos, ya sean los relativos al sistema de la conciencia (Bewusstseinszusammenhang), ya los de la investigación de las ciencias particulares. En tanto han perdido la relación con los problemas históricos de la filosofía, han olvidado que sus propias constataciones están inextricablemente anudadas en cada uno de sus supuestos con los problemas históricos y con la historia del problema, y que no se pueden resolver con independencia de ellos." ADORNO, Theodor W.: Actualidad de la filosofía. Trad. José Luis Arantegui Tamayo. Barcelona: Paidós, 1991. p. 76

<sup>1851</sup> "La voluntad es pensada como una facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la *representación de ciertas leyes*. Semejante facultad sólo en los seres racionales puede hallarse. Ahora bien, *fin* es lo que le sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su autodeterminación, y el tal fin cuando es puesto por la razón debe valer igualmente para todos los seres racionales. En cambio, lo que constituye meramente el fundamento de la posibilidad de la acción, cuyo efecto es el fin, se llama **medio**." [letra negrita añadida] KANT, Immanuel: Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Trad. Manuel García Morente y Carmen García Trevijano. Madrid: Tecnos, 2009. [Capítulo II, "La fórmula del fin en sí mismo" 427] p. 114-115. Y, aún, "El concepto de todo ser racional, que debe considerarse, por las máximas todas de su voluntad, como universalmente legislador, para juzgarse a sí mismo y a sus acciones desde este punto de vista, conduce a un concepto con él y muy fructífero, el concepto de **reino de los fines**. Por *reino* entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Mas como las leyes determinan los fines, según su validez universal, resultará que, si prescindimos de las diferencias personales de los seres racionales, y asimismo de todo contenido de sus fines privados, podrá pensarse un todo de todos los fines (tanto de los seres racionales como fines en sí, como también de los propios fines que cada cual puede proponerse) en enlace sistemático; es decir, un reino de fines, que es posible según los ya citados principios." [letra negrita añadida] KANT, Immanuel: Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Trad. Manuel García Morente y Carmen García Trevijano. Madrid: Tecnos, 2009. [Capítulo II, "La fórmula de los reinos de los fines"], p. 123

### **3. Tercer argumento.**

#### **Filosofía del Derecho y Positismo Jurídico no son tesis encontradas.**

En todos casos, Filosofía del Derecho y, luego, Positismo Jurídico son sinonimias en torno al sentido del derecho. A causa de esto que Filosofía del Derecho se torna un conjunto de saberes híbridos, ausente de perfil científico definido sobre su autonomía y autenticidad.

En primero se inicia sus criterios de la dicha autonomía desde el Padre. En segundo se acopla a los criterios de la dicha autenticidad hacia la Civilización. Y, enseguida, desde modos infinitos, desde el punto de vista epistemológico y metodológico, se pone al servicio de lo que se lo define y determina, o sea, los discursos en torno al Positismo Jurídico, éste tanto como petición por preceptos iuspositivistas o iusnaturalistas.

Al fin, la comunicación de la filosofía y el derecho sólo es posible a causa de los principios de evolución y cosmopolitismo en torno al hombre y humanidad, así que la necesidad de criterio entre ley positiva y ley natural, está más allá de la mera condición causa-efecto: se trata de tornar factible el engranaje Dos, Tres, Uno, así que la Filosofía del Derecho está en función de, bajo metáfora, dar energía al proceso del engranaje llamado Civilización del hombre.

Desde este modo, la altura y el tamaño de la Filosofía del Derecho es el ordenamiento jurídico, sin duda. No obstante, la coherencia en torno de este y sus fallos hacia la Unidad, hace con que sus límites y posibilidades siempre se queden borrados a través de huellas que se pierden constantemente. Luego, la ficción por detrás de este estatuto es sólo que entre filosofía y derecho la definición de criterios es lo más importante que, pues, expedientes sobre esencia, la autonomía o existencia. Lo único que se los toca es lo universal hacia lo eterno, así que entre ellos, toda la comunicación puede ser entablada infinitamente posible.

Por consecuencia, desde el punto de vista epistemológico, se trata de la formación de las disciplinas operadas en el ámbito de cátedras, todo bajo la certificación de la «ciencia» como el brazo de la conciencia del sujeto, ahora por designio y destino trascendental. Así que, a través de los estatutos el designio del hombre, respecto a tornarse autónomo como sujeto que maneja sus métodos de elaboración de saberes de acuerdo con el rasgo distintivo de su propia naturaleza, se pone el motivo de todo movimiento del hombre en la Tierra. Estatuto es el reino

de la ciencia según la conciencia, que se manifiesta disciplinas, bajo el punto de vista epistemológico.

En el fondo, desde el punto de vista ontológico significa la operación por la obra del hombre respecto el intento de, no solamente elaborar el cuerpo de su universo copula mundi, sino elaborar el alma a pretexto y a propósito de esta condición copula mundi, desde la encarnación del espíritu y expectativa en torno al Padre, es decir, la síntesis absoluta de la Civilización del hombre ante su humanidad en la Tierra.

Evidente que se refiere al entendimiento del Orden y Ordenamiento en torno a lo político desde lo jurídico, lo que se reconoce como el tránsito común en torno a la construcción del universo antrópico, a lo largo de los tiempos del hombre paradoja tradicional, como se ha dibujado en este trabajo. Lo que pasa es que lo trascendental, en esta nueva configuración ontológica, nombrada secular moderna, atraviesa y de modo paradoja, todos la pragmática y *praxis* del hombre ante su humanidad, así que se trata de engendrar el marco del mundo y de la vida, desde el punto de vista epistemológico, como ficcional, lo que, por supuesto, se extiende a la Filosofía del Derecho.

Dicho de otro modo, la ficción es historia o historicismo<sup>1852</sup> — designio de hombre: un discurso sobre todo el hombre desde un modo more geométrico, así que los límites de lo universal en torno a la categoría del hombre son extraídos de un hilo conductor histórico, cuya consagración está en el hombre ilustrado moderno («toda verdad pertenece exclusivamente a una época así como sólo se valida en este mismo contexto»).

---

<sup>1852</sup> Historicismo conlleva la siguiente versión. “Si entendemos así esa intención de la Naturaleza como un modelo más heurístico que ontológico, es evidente que la construcción de la Historia Universal no podrá prescindir de la historia concebida empíricamente, de la historia real que ha sido escrita ya en una forma determinada hasta el momento en el que Kant está viviendo. Es evidente **que el filósofo no podrá aventurarse a dibujar un modelo puramente especulativo del desarrollo histórico, un modelo salido de revelaciones divinas acerca del sentido de la vida humana o de puros conceptos metafísicos sobre la naturaleza del hombre.** La *construcción* Kantiana de la Historia de la Sociedad Humana se comprende efectivamente a sí misma como una *reconstrucción*: no se trata de *fantasear* un orden racional en la historia humana, sino de *encontrarlo* en ella misma. Por eso Kant advierte que el filósofo de la historia, aun cuando ha de tener evidentemente una «cabeza filosófica» debe también «estar muy impuesto en la historia empírica», ya que su tarea ha de comenzar por constatar si la historia real ya hecha, la historia pasada, «nos descubre algo de un tal curso de la intención de la Naturaleza». Si esto es así, **se comprende que la Filosofía de la Historia no pueda nacer hasta que la historia humana haya recorrido ya un camino suficientemente largo. Si fuera Dios quien nos revelase el destino y el sentido del desarrollo histórico de la Humanidad, ese sentido y ese destino podrían ser conocidos en cualquier momento, aun en el mismo origen de la historia. Pero si es el hombre mismo quien tiene que descubrirlos en ella, sólo lo podrá hacer cuando la historia pasada le haya dibujado ya una cierta trayectoria.** [letra negrita añadida] UREÑA, Enrique M.: La crítica kantiana de la sociedad y de la religión: Kant predecesor de Marx y Freud. Madrid: Tecnos, 1979. p. 25-26

De una parte, se trata del principio de evolución o cristocéntrico como método que funda y, al mismo tiempo, fundamenta el hombre como concepto de sí mismo (a lo mejor, concepto de sí propio: el concepto es pretexto para que el hombre se torne propiedad de sí desde categorías suprahistóricas<sup>1853</sup>). Por otra parte, al mismo tiempo, la ficción es ciencia o positivismo<sup>1854</sup> — destino de humanidad: un discurso que resumen el sentido universal de humanidad, desde el hombre bajo versión historicista, así que el hombre está destinado a ampliar al máximo el sentido de cosmopolitismo que carga, incluso modificando estructuras y contenidos racionales y, a partir de ahí, se los justificando ciencia, todavía.<sup>1855</sup>

Sobre el tema, vale traer a la colación las consideraciones de Yves-Charles Zarka, que aquí se hacen tan preciosas como oportunas. “El problema de la ficción concierne a una de las tradiciones dominantes del discurso político de la época

---

<sup>1853</sup> “(...) la historicidad en cuanto una de las determinaciones fundamentales de la existencia, al menos de la humana, la única que hace posible que haya algo así como historia sin encontrarse ante eso, lo que «es» historia, como ante algo acabado, paralizado, ajeno. Este es el estado de discusión (...)” ADORNO, Theodor W.: Actualidad de la filosofía. Trad. José Luis Arantegui Tamayo. Barcelona: Paidós, 1991. p. 110-111

<sup>1854</sup> Aquí se torna evidente el error de Nietzsche sobre el positivismo, es decir, el positivismo no está en vista de sí mismo, sino que en vista del principio cosmopolita, en especial. “La calculabilidad del mundo, la expresabilidad de todo acontecer en fórmulas ¿es ello realmente un «comprender»? ¿Qué se habría propiamente comprendido de una música si hubiésemos calculado todo lo que en ella hay de calculable y que pudiera ser abreviado en fórmulas? Puesto que las «causas constantes», las cosas, las substancias, algo «incondicionado» son por consiguiente *inventados*, ¿qué hemos alcanzado? Contra el positivismo que se reduce al fenómeno «sólo hay hechos», diría yo: no, precisamente no hay hechos, solamente interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum* «en sí»: quizás es un sinsentido querer algo así. «Todo es subjetivo» decís, pero eso mismo es ya *interpretación*, el «sujeto» no es nada dado, sino algo fingido-por-añadidura, introducido-por-detrás. ¿Definitivamente es necesario poner al intérprete detrás de la interpretación? Eso es ya poesía, hipótesis. En mundo es cognoscible exactamente en la medida que tiene un sentido la palabra «conocimiento», pero es *interpretable* de otra manera; no tiene detrás de sí ningún sentido, sino incontables sentidos, «perspectivismo». Son nuestras necesidades las que interpretan el mundo nuestros instintos, su a favor y su en contra. Cada instinto es un tipo de dominación, cada uno tiene su perspectiva que querría imponer como norma a todos los restantes instintos.(...) En lugar de los valores morales, más intensos valores naturalistas. Naturalización de la moral. En lugar de la «sociología», una doctrina de las formaciones de dominio. En lugar de la «teoría de conocimiento», una *doctrina perspectivista de los afectos* (a la que pertenece una jerarquía de afectos). Los afectos transfigurados su orden superior, su *espiritualidad*.” NIETZSCHE, Friedrich. El nihilismo: escritos póstumos. 3 ed. Trad. Gonçal Mayos. Barcelona: Península, 2002. p. 61-63

<sup>1855</sup> “(...) la Ilustración sin positivismo, de una nueva forma de ilustración podría expresarse en estos términos: no se trata de que nuestra razón sea autónoma y autosuficiente para solucionar todos nuestros problemas teóricos o prácticos, lo que es falso. Tampoco el que no necesitemos algún tipo de fe al intentar solucionarlos, sino que de hecho **somos capaces de modificar nuestras creencias, incluyendo las de la propia razón**, sin que intervenga ningún agente extraño a nosotros, como individuos o colectividades. No se trata, pues, de que no creamos en dioses, sino de que somos capaces de preguntarnos por su existencia. El problema no es pues si rezar o hacer procesiones es útil. El problema es quien escucha las plegarias. Esto no implica directamente el ateísmo. Los teólogos actuales dicen que la existencia de Dios Único y Absoluto precisamente garantiza este proceso: una fe absoluta garantiza la relatividad de todas las demás. Puede ser, no lo sé.” [letra negrita añadida] MONTES, Adolfo González; BRONCANO, Fernando: Fe y racionalidad: una controversia sobre las relaciones entre Teología y teoría de la racionalidad. Ciudad Rodrigo: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XXIII, 1994. p. 58

moderna: aquella que va desde Hobbes hasta Rousseau... la ficción ocupa un lugar importante en diferentes momentos del discurso político, sino también y sobre todo al hecho de que tiende a constituir un modo específico, e incluso dominante de la elaboración discursiva del pensamiento moderno. El discurso moderno hace que la ficción desempeñe un papel que anteriormente correspondía con frecuencia a la historia. La cuestión de la propiedad, por ejemplo, no es algo excesivo, explotador, sino que un baluarte contra la servidumbre del hombre, así que basado es en la idea de contrato, es decir, la mágica de la seguridad entre hombres inteligentes y racionales.”<sup>1856</sup>

Desde el punto de vista iusfilosófico, importante contribución científica, sobre el tópico, es la Escuela Exegética que surge después de la Revolución Francesa que, luego, da lugar a un movimiento codificador positivista de rasgo y justificación iusnaturalista en vigencia, bajo la excesiva fe en los medios de la razón, así que el acontecimiento especial es que el legislador asume el puesto de representante del pueblo y, luego, se le toca la misión de transformar la razón en ley escrita sistematizando la razón suprema y de ésta forma, se entabla la era de los diversos Códigos<sup>1857</sup>.

---

<sup>1856</sup> ZARCA, Yves-Charles: Filosofía y política en la época moderna. Trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008. p. 199

<sup>1857</sup> El encuentro entre geometría y voluntarismo, sobre todo en Hobbes es lo que ha impulsado el movimiento de la «codificación», bajo el punto de vista ontológico: “La conexión entre geometría y voluntarismo tan genialmente intuida y desarrollada por Hobbes, va a estar en la base del pensamiento jurídico de los autores posteriores, aquéllos que forman lo que ha dado en llamarse la escuela «imperativista», cuya importancia es capital dentro del movimiento del positivismo jurídico... Esta conexión se encuentra a su vez en **el componente básico de la experiencia jurídica de los tiempos modernos: el Código**. Esto lo ha subrayado perfectamente entre nosotros el profesor Gómez Arboleya, en sus trabajos sobre *Los supuestos cardinales de la ciencia jurídica moderna*, así como sobre *El Racionalismo jurídico y los Códigos europeos*. Los Códigos, obra típica del racionalismo, no guardan relación formal con los escritos jurídicos de etapas anteriores, no con las Pandectas, ni con los Fueros Medievales, ni con las recopilaciones de la Edad Moderna. **«Un Código Moderno tiene muchas más semejanzas con algo diferente: con un tratado de geometría**, por ejemplo. Las analogías matemáticas serán de ahora en adelante muy caras a todo buen jurista. Y no sin razón. El derecho está en los Códigos, como al ética en Espinosa, “more geométrico demonstrato”. Además tal estilo es pensado por los juristas como el único posible, **por cuanto no ven en el pasado más que etapas imperfectas que conducen a un intemporal perfección.**» Tal geometrización del orden jurídico puede observarse en las notas de no contradicción (**enlace entre supuesto y consecuencia**) y exclusión de toda metáfora, debido al rigor lógico, unívoco del lenguaje. Pero esta pretendida lógica jurídica, válida intemporalmente, respondía en el fondo a unos condicionamientos muy concretos, razón por la cual hoy puede considerarse superada.” En comentario, este último argumento de BALLETEROS se hace bajo al aspecto «epistemológico», pero en términos «ontológicos» se trata de un fallo. **El hecho de que el derecho contemporáneo se tenga ampliado o incrementado bajo nuevos temas y peticiones, de modo que los justificantes de su aplicación sean más extendidos, éstos no permiten el inmediato cambio de la fundación del derecho que, aún, se lo tiene según una concepción de «naturaleza», donde el hombre más o menos dicho «autónomo» o «dibujador de su propia mano que se lo dibuja tal cual», no deja de depender de la «existencia» de Dios, Cristo y la revelación bíblica para suspender su concepto de ciencia y utilidad así como rellanarlas en contenido y acción: esta es la**

En el transcurso de la historia la exégesis gana diversos significados, entre las que se las empleó, los alemanes en el siglo XIX. Desde luego, ellos denominaran la exégesis como sinónimo de derecho positivo y, lo que ha sido facilitado a través de Hans Kelsen, el máximo representante el positivismo lógico, a través de su obra Teoría Pura del Derecho que, a su vez, es el objeto de concentración de toda la revisión contemporánea iusfilosófica, pues que se le atribuye estatura de, Positivismo Jurídico en torno al ordenamiento jurídico como criterio universal, principios de estatuto y quehacer, entre ley positiva y ley natural.

Por caso, el principal sentido histórico de esta obra, al menos bajo la interpretación secular moderna, es que la ciencia del derecho tiene por mandato jurídico, el estatuto de la ciencia normativa, es decir, autonomía y autenticidad suficientes para que no necesite del hibridismo científico, bajo el apoyo de otras ciencias sociales y humanas, así que el planteamiento es discriminar la ciencia del derecho, desde la asepsia de elementos extraños, de juicios que no sea normativos, construyendo así la «pureza teórica del derecho positivo y su ordenamiento jurídico».

En realidad, se trata del ejercicio iusfilosófico en torno al problema de los fallos de concordia entre Orden y ordenamiento en vista de la Unidad, la Civilización. Entonces, es un discurso que maniobra justificaciones ficcionales<sup>1858</sup>, no en razón de que se cierra en el ordenamiento jurídico y, desde aquí, reduce el derecho como categoría universal y, luego científica, al derecho positivo moderno, sino que a

---

**posición del presente trabajo, por supuesto.** [letra negrita añadida] BALLESTEROS, Jesús: Sobre el sentido del derecho: Introducción a la filosofía jurídica. Madrid: Tecnos, 1984. p. 33-34

<sup>1858</sup> "(...) la "teoría pura del derecho", aún considerada estrictamente como tal, sin pretensiones más ambiciosas, lleva en su versión kelseniana una honda crisis. De un lado, es el intento de mayor alcance y pulcritud para llenar el programa de una teoría general del Derecho como estudio del *a priori* formal de lo jurídico, y así lo han reconocido, incluso sus más destacados adversarios, al ocuparse obsesionantemente de ella con larga extensión. Mas, por otra parte, la teoría jurídica pura de Kelsen se apoya en su nacimiento sobre un completo de pensamientos neokantianos que hoy han perdido vigencia. **El movimiento neokantiano – en sus varias modalidades – sirvió en la Filosofía del Derecho, como sirvió en el campo de la Filosofía general, para liquidar el empirismo positivista y restaurar la problemática auténticamente filosófica. Pero a la vez que la mente de nuestro tiempo recobró el contacto con las cuestiones filosóficas – gracias principalmente a las floraciones del neokantismo – comenzó a sentirse estrecha, oprimida, por los límites de éste; sintió la necesidad de llegar a una nueva Metafísica;** la urgencia de evadirse de la prisión del subjetivismo trascendental. Y así la vanguardia filosófica de nuestro tiempo ha conseguido en fases sucesivas, superar el régimen neokantiano. Ahora bien, la Teoría jurídica de Kelsen toma como paradigma para la Doctrina general del Derecho la "Crítica de la razón pura" de Kant; y el método jurídico forma homóloga pareja con el método trascendental. Del mismo modo que para Kant el sujeto (la forma del conocimiento) produce o determina el objeto, para Kelsen, el conocimiento normativo produce o determina el Derecho y el Estado; y así, Estado o derecho, aparecen como producto de la construcción jurídica, como resultado del método jurídico." LEGAZ LACAMBRA, Luis: Estudio crítico de la teoría pura del derecho y del Estado de la Escuela de Viena. Barcelona: Librería Bosch, 1933. p. 10-11

causa de que oculta que la legitimidad de este modelo está más allá de su altura y tamaño. Está el fin de la Unidad: en lo eterno, el engranaje del hombre y humanidad desde el Padre y en torno a la Civilización.

La apropiación del derecho como «ciencia normativa» explica a cuestión que se enfrenta en torno del estatuto jurídico, desde de los planteamientos de Kelsen, es decir, como las reglas o normas de conducta pueden organizarse de manera autónoma a fin de que se tenga la elaboración de principios abstractos y universales, donde el «derecho» sea capaz de enseñarse «ciencia», sobre todo en términos de «doctrina y cátedra». El problema aquí no se trata en elaborar tal «estatuto», así que el recorrido iusfilosófico, en esta instancia, se encuentra locuaz. El problema es justificar cada elaboración, lo que gira en torno al «origen» del derecho, o sea, por fuerza de resumen, los límites de su fundación (Orden de mundo) ante las posibilidades de su fundamento ordenamiento (ordenamiento de vida) hacia la subsunción perfecta o la Unidad (Padre y Civilización).

Para Kelsen, el fenómeno jurídico puede ser contemplado desde dos perspectivas diferentes: o bien se puede considerar el derecho como norma, a decir, una específica regla de deber-ser, o bien como un hecho o fenómeno, como una regla del ser.<sup>1859</sup> En el primero de los casos, la ciencia del derecho es una *Wertwissenschaft*, de carácter normativo y deductivo; en el segundo, una *Naturwissenschaft*, que tiene, por ende, como misión la explicación del fenómeno a través de procedimientos inductivos.

El recorrido histórico secular moderno recoge a la *Teoría Pura del Derecho* de Kelsen como el ícono del «formalismo jurídico» según la postura positivista lógico-racional. Sin embargo esta postura de «formalismo jurídico» puede ser un aval oriundo de las consecuencias del impacto de la obra desde que lanzada, pero, seguramente, no se debe, al menos con toda seguridad, hacer parte de su raíz y motivación.

En realidad, el propio Kelsen enseña que la preocupación está en torno al «estatuto», y dígame, no se trata del «estatuto del derecho positivo», sino que del estatuto respecto la relación «filosofía y derecho», así que sus motivaciones acerca de la obra, se hacen bajo el título inicial «Derecho y Naturaleza»: “La Teoría pura

---

<sup>1859</sup> “(...) Kelsen fue también quien por su consecuencia rigurosa iba a llevar ad *absurdum* tanto el método crítico-neokantiano como el método fenomenológico. La absoluta «pureza» del método neokantiano no tiene sitio ninguno para fines. Los fines proceden de la misma «mescolanza empírica» que la fundamentación del acto jurídico psicológica o sociológicamente.” BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 149



del derecho constituye una teoría sobre el derecho positivo; se trata de una teoría sobre el derecho positivo en general, y no de una teoría sobre un orden jurídico específico. Es una doctrina general sobre el derecho, y no la interpretación de normas jurídicas particulares, nacionales o internacionales. Ofrece, sin embargo, también una teoría de interpretación. En cuanto teoría pretende, exclusiva y únicamente, distinguir su objeto. Intenta dar respuesta a la pregunta de qué sea el derecho, y cómo sea; pero no, en cambio, a la pregunta de cómo el derecho deba ser hecho. Es ciencia jurídica; no, en cambio, política jurídica. Al caracterizarse como una doctrina “pura” con respecto al derecho, lo hace porque quiere obtener solamente un conocimiento orientado hacia el derecho, y porque desearía excluir de ese conocimiento lo que no pertenece al objeto precisamente determinado como jurídico. Vale decir: quiere liberar a la ciencia jurídica de todos los elementos que le son extraños.<sup>1860</sup> Éste es un principio fundamental en cuanto al método que, en verdad, es una mescolanza de la dimensión geométrica del universo euclidiano con

---

<sup>1860</sup> Unos filósofos españoles se opusieron a la obra de KELSEN: José Ortega y Gasset, el derecho no se funda en algo, a su vez, jurídico, como la ciencia no se funda últimamente en nada científico, sino que ambos se fundan, cuando los hay, en cierta situación total de la vida humana colectiva. El derecho es función de la vida toda de un pueblo y desde está hay que entenderlo, tanto en su conjunto como en cada una de sus instituciones”. [ORTEGA y GASSET, José. *Una interpretación de la historia universal*. 2 ed. Madrid: Alianza, 1983. p. 143]. Eustaquio Galán y Gutiérrez (1910), Francisco Elías de Tejada y Felipe González Vicén, todos comentaristas de Kelsen, tienen como presupuesto de pensamiento, sobre todo Tejada que el formalismo de Kelsen ha quebrado en la norma fundamental, pues es en ella donde ha acudido al elemento metajurídico. José María Rodríguez Paniagua (1928), de una generación posterior a los filósofos del derecho de arriba, atribuye que la obra de KELSEN tiene como clave más dinámico el atribuir al orden jurídico un aspecto de concepción escalonada de las normas. José Delgado Pinto (1932), sostiene que la distinción entre sistemas estáticos y dinámicos no explica, como el propio Kelsen reconoce, la contraposición entre Moral y derecho natural, por una parte, y derecho positivo, por otra, y ello porque en razón de su voluntarismo no podrá admitir la existencia verdadera de sistemas normativos estáticos. Además de esto, podrá admitir la existencia de sistemas normativos estáticos, y en este sentido es significativo que Kelsen ponga como ejemplo de sistema dinámico a la moral religiosa. Albert Calsamiglia Blancafort, subraya que Kelsen ha fracasado en el intento de separar radicalmente los métodos normativo y sociológicos, o sea, el método normativo no es capaz de explicar por qué las normas jurídicas efectivas son realmente obedecidas, haciendo de esta manera caso omiso a la necesidad de utilización de una visión sociológica que analice los fenómenos globalmente. Así que, también, ostenta posiciones que se encajan en la órbita de la corriente llamada «uso alternativo del derecho» a través de una crítica a la Teoría Pura del Derecho. Esta corriente, propone una relativización de la ley establecida por el derecho estatal frente al derecho vivo. Representa ella una de las posiciones teóricas-jurídicas de mayor renombre en el ámbito del marxismo italiano, pero su alcance teórico es un poco débil, tal vez porque bajo sobre una mirada proclive a los problemas prácticos y mediatos. Vinculada al movimiento italiano de Magistratura Democrática, su idea básica es que si bien el derecho es un instrumento de clase y el jurista un profesional que coadyuva a la opresión clasista, es posible instrumentalizar las instituciones, creadas en principio para dominio exclusivo de la clase dominante, con un fin y un sentido justamente inverso a su programada. A la vez, esta doctrina presta un flaco servicio a las instituciones democráticas y más en concreto a la administración de Justicia, de la que exige su conversión en un instrumento de radicalismo político más en la constelación de la contestación partidista. Entonces, desde esta perspectiva, Kelsen representa la culminación del formalismo jurídico decadente, que no sólo es incapaz de resolver los problemas que plantea una adecuada descripción del derecho, sino que tampoco proporciona expectativas ni sugerencias para la práctica jurídica.

la herencia medieval de Duns Scoto.<sup>1861</sup> Pareciera tratarse de algo comprensible de suyo. Sin embargo, (...) para Kelsen tanto el origen como el contenido del Derecho permanecen fuera del Derecho, y la «pureza» de este se limita a ser mera imputación hacia arriba y deducción hacia abajo desde una fundamentación y una norma fundamental: “el derecho que cabe deducir de las tendencias naturales inculcadas al hombre por Dios es el Derecho Natural: su origen es divino. Es, por esta sola razón, absolutamente válido y, por consiguiente, invariable... si se admite... que los instintos observados en el hombre constituyen, en cuanto que son naturales, la naturaleza del hombre, y si de la existencia de un instinto se hace derivar una norma según la cual los hombres deben comportarse como se comportan cuando ese instinto los determina, entonces resulta que semejante norma será, en primer lugar, superflua. Y esto porque los hombres se comportan efectivamente según los instintos que los determinan, resultado, por lo tanto, absurdo mandar a los hombres comportarse como de hecho y sin necesidad de ningún imperativo se comportan.”<sup>1862</sup> Lo que pasa es que el sistema deductivo de Kelsen si llegara ser un sistema democrático”, no obstante, en términos prácticos, respecto el quehacer iusfilosófico, “el lugar de la representación del pueblo, sea un monarca o incluso un dictador el origen último del que fluya todo el sistema jurídico.”<sup>1863</sup>

No obstante, la consideración de la ciencia jurídica tradicional, tal como se ha desarrollado en el curso de los siglos XIX y XX, muestra claramente qué lejos esa ciencia ha estado de satisfacer la exigencia de la pureza. En manera enteramente acrítica, la jurisprudencia se ha confundido con la psicología y la sociología con la

---

<sup>1861</sup> “(...) En la unidad y singularidad de este origen, de esta norma fundamental, se halla el *principium individuationis*, se halla la *singularidad* de un orden como sistema de normas» (*Problema de la soberanía*, pág. 93). Se trata de una curiosa mezcla aplicada al derecho de dos métodos grandemente separados entre sí, tanto histórica como objetivamente: el método de la geometría no euclidiana y el del scotismo medieval. También la geometría no-euclidiana se llegó, en la multiplicidad de sus sistemas posibles y cerrados, por variación del origen deductivo, es decir, aquí, de los axiomas. **También el scotismo medieval, la doctrina de un primado absoluto de la voluntad sobre el entendimiento, tenía como punto de partida de todas las determinaciones y valoraciones intelectuales una prescripción *ex institutione*, por virtud del legislador divino; y esta prescripción (decisión) no se hallaba ella misma vinculada a la lógica del intelecto.** Con la teoría de Kelsen del puro carácter prescriptivo de la norma fundamental (y como consecuencia, de la variabilidad de la normación) se abren las puertas al irracionalismo; excendiéndose en sí mismo la fuerza de «pureza», el formalismo estaba maduro por ello desde un principio. Aquí nos encontramos incluso con un camino que lleva a la pura teoría de la soberanía y a aquel «decisionismo» que, desde arriba, va a derribar de un manotazo el ajedrez jurídico.” [letra negrita añadida] BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 152

<sup>1862</sup> KELSEN, Hans: Crítica del derecho natural. Trad. Elías Díaz. Madrid: Taurus, 1966. p. 107-125

<sup>1863</sup> BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 151

ética y la teoría política. Esa confusión puede explicarse por referirse esas ciencias a objetos que, indudablemente, se encuentran en estrecha relación con el derecho. “Cuando la *Teoría pura del derecho* emprende la tarea de delimitar el conocimiento del derecho frente a esas disciplinas, no lo hace, por cierto, por ignorancia o rechazo de la relación, sino porque busca evitar un sincretismo metódico que oscurece la esencia de la ciencia jurídica y borra los límites que le traza la naturaleza de su objeto.”<sup>1864</sup> El criterio historiográfico es la énfasis atribuida por Kelsen a la validez jurídica como lo sumo del derecho como estatuto y quehacer iusfilosófico: “ Sin embargo, una visión más amplia del contexto de toda obra, permite argumentar todo lo contrario, inclusive encajar las tertulias jurídicas kelseanas como «iusnaturalistas», así que aquella obra “pone el fundamento de validez del derecho positivo en la norma fundamental por ella formulada, es decir, en una norma que se sitúa fuera de los límites del derecho positivo. Es cierto que la norma fundamental no es una norma de derecho positivo, es decir, de un orden obligatorio creador por ley o la costumbre y eficaz de manera general. Pero éste es el único punto donde se manifiesta una cierta semejanza entre la teoría de la norma fundamental y el Derecho Natural. En los demás aspectos las dos teorías son fundamentalmente opuestas.”<sup>1865</sup>

De otra parte, se suele argumentar que Kelsen parece haber puesto fin a la discusión entre «positivismo» y «iusnaturalismo» cuando impone que la existencia del derecho se reduce a la existencia de las normas. Normas y sistemas son realidades existenciales que el jurista tiene que limitarse a describir. La norma es al derecho lo que la célula al organismo biológico y el átomo al cuerpo material. (...) En cambio, una ciencia del derecho (Rechtswissenschaft) se centra en el estudio de lo que debe ser según el derecho, es una ciencia valorativa (wertende) en el sentido puramente formal y no explicativa (erklärende) de la realidad fáctica. Desde ahí para fuera del ordenamiento jurídico no existiría ninguna posibilidad de normas con fuerza legal-estatal y, así que, desplaza el problema del Derecho Natural y, por supuesto, de la Justicia, para el trato político y, luego, se las echa del «jurídico».<sup>1866</sup> Sin embargo, esta interpretación es mera retórica. Todo lo contrario. Resulta que el

---

<sup>1864</sup> KELSEN, Hans: Teoría pura del derecho. 7 ed. Trad. Roberto J. Veneno. México: Editorial Porrúa S. A., 1993. p. 15

<sup>1865</sup> KELSEN, Hans: Crítica del derecho natural. Trad. Elías Díaz. Madrid: Taurus, 1966. p. 161-162

<sup>1866</sup> PERELMAN, Chaïm: La lógica jurídica y la nueva retórica. Trad. Luis Díez-Picazo. Madrid: Civitas, 1979. p. 91

ordenamiento jurídico, desde Kelsen, es sinónimo de normas jurídicas ordenadas y justificadas una ante la otra. Quizás, el motivo estaría en la idea de él sobre la noción de naturaleza y voluntad humanas como origen de la relación iusfilosófica.

La comprensión de naturaleza kelseneana no se comparte con la noción normativa de ley natural. Primero porque la naturaleza es donación divina. Según porque la noción de ley natural es una ley que se legitima por hacer parte de un ordenamiento que le da este resguardo de ley tal cual: “la realidad empírica de los hechos concretos en general o la naturaleza particular tal como viene dada en el comportamiento concreto – interior o exterior – de los hombres”<sup>1867</sup> es su concepto de naturaleza. El derecho como un fenómeno identificable con las normas, las cuales se entrelazan armónicamente formando el todo unitario que constituye el sistema. El sistema de normas no es, pues, un aspecto expresivo, de entre otros muchos, del complejo fenómeno jurídico en su totalidad. Decir derecho es decir sistema de normas jurídicas. En efecto, la validez de una norma es sacada de su subsecuente en el escalón de la jerarquía del sistema, o sea, el deber ser sólo puede ser deducirse de otro deber ser, así que el «ser», el hecho tal cual del ser, se queda extraído en torno a la concepción de idea y materia de derecho. De ahí que el fundamento de validez<sup>1868</sup> de una norma no está en su fundación o que crea una norma que le es inmediatamente superior.

En cuanto la noción de voluntad, está ella atrapada a esta naturaleza, por obvio, así que el fundamento del derecho está igualmente atrapado a su fundación que es la divina; y, luego, al menos en términos metafísicos, el libre arbitrio es una construcción vacía: “considerado como hecho natural, es causado, conforme a la ley de la naturaleza, por otros hechos”, así que el universo de la normatividad “presupone que la voluntad de los hombres, cuyo comportamiento es regulado, es causalmente determinable, y por lo tanto, no es libre.”<sup>1869</sup>

---

<sup>1867</sup> KELSEN, Hans: Crítica del derecho natural. Trad. Elías Díaz. Madrid: Taurus, 1966. p. 103

<sup>1868</sup> “*Validez y dominio de validez de la norma*. Con el término “validez” designamos la existencia específica de una norma. Cuando describimos el sentido, o el significado, de un acto que instituye una norma, decimos que, con el acto en cuestión, cierto comportamiento humano es ordenado, mandado, prescripto, preceptuado, prohibido; o bien, admitido, permitido, autorizado. Cuando nosotros, como hemos propuesto anteriormente, recurrimos a la palabra “deber” con un sentido que comprende todos esos significados, podemos expresar la validez de una norma diciendo que algo deber ser o no; o debe ser hecho o no. Si la existencia específica de la norma es designada como su “validez”, recibe expresión así la modalidad particular en que se presenta, a diferencia de la realidad de los hechos naturales. La “existencia” de una norma positiva, su validez, es diferente de la existencia del acto de voluntad cuyo sentido objetivo ella es.” KELSEN, Hans: Teoría pura del derecho. 7 ed. Trad. Roberto J. Veneno. México: Editorial Porrúa S. A., 1993. p. 24

<sup>1869</sup> KELSEN, Hans: Teoría pura del derecho. 7 ed. Trad. Roberto J. Veneno. México: Editorial Porrúa S. A., 1993. p. 105-107

La ciencia del derecho pretende conocer su objeto, que es el derecho, y precisamente desde el punto de vista del derecho. Gregorio Robles nota que en esta afirmación se presenta una tautología, desde la cual Hans Kelsen fundamentó una imposibilidad epistemológica, es decir, “la ciencia del derecho conoce el derecho desde el derecho. O mejor que ante una tautología, nos encontramos ante una *imposibilidad epistemológica*. Porque ¿cómo la ciencia del derecho puede conocer su objeto desde el punto de vista de su objeto? Y, en general, ¿cómo cualquier ciencia podría conocer su objeto desde el punto de vista de su objeto? ¿No es necesario más bien adoptar un punto de vista distinto del objeto para poder conocer éste? Y con mayor rigor aún: ¿cómo un objeto, si es realmente un objeto, puede ser además un punto de vista, y no un punto de vista cualquiera, sino un punto de vista para conocerse a sí mismo? (...) una forma de pensar, una *Denkweise*. No se puede conocer un objeto desde el punto de vista de un objeto, ya que ningún objeto es un punto de vista.”.<sup>1870</sup> En efecto, ante su propósito, el atributo de «pureza» del derecho, si tiene por propósito elaborar el «estatuto» para el derecho, se finca en dos postulados. Primero que, la existencia o la inexistencia de una naturaleza por detrás del concepto o fundamento del derecho, aunque se la tenga a esta naturaleza de rasgo «racional, religioso o moral» no es factor preponderante para engendrar la ciencia, la cátedra y la doctrina del derecho tal cual.

Desde entonces, es discutible la versión de que el positivismo carga como característica histórico y científica una «neutralidad axiológica».<sup>1871</sup> El fundamento de esta construcción es el poder estatal así que el contenido de las normas asumen

---

<sup>1870</sup> ROBLES, Gregorio: *Epistemología y derecho*. Madrid: Ediciones Pirámide, 1982. p. 145-146

<sup>1871</sup> La neutralidad axiológica está de acuerdo con la perspectiva de que la ciencia del derecho debe ser universal y abstracta y normativa, como Kelsen se la pone teoría pura. Sin embargo, las facultades de la razón doble, su origen, desde los fines, su expectativa, sólo engendra problemas, así que el intelectual es pragmático y desde la perspectiva de la *praxis*. Luc Ferry subraya bien el orden de esta reflexión, a continuación. “(...) lo que importa es captar las razones a la vez estructurales e históricas que obligan a los intelectuales a ocupar una función crítica en las sociedades democráticas. Por cierto, la noción de intelectual es, como se suele decir, una “cuestión de luchas”: solo se puede definir en un sistema de oposiciones en el que nada permite fijar a priori y con precisión las reglas. Uno siempre es el intelectual de alguien y siempre encuentra a alguien “más intelectual que uno”. A pesar de todo, hay dos determinaciones que parecen constitutivas del intelectual ideal típico: por oposición al experto, al especialista, el intelectual es siempre un generalista a quien los periodistas, que participan en el juego en el que se elabora la imagen del intelectual, se complacen en consultar sobre una variedad infinita de temas. Por esta razón la actitud del intelectual, siempre por oposición a lo experto, la actitud del intelectual no es la de la neutralidad científica, sino la del *compromiso*, que supone un distanciamiento crítico en relación con la positividad. En este sentido, Foucault, pero posiblemente más aún Sartre, encarna el tipo ideal del intelectual.” FERRY, Luc; RENAUT, Alain: *Heidegger y los modernos*. Trad. Alcira Bixio. Barcelona: Paidós. 2001. p. 22

el contenido que este informe, aunque sea de acuerdo con principios morales y culturales consagrados en el texto constitucional.

Valioso decir que esta realidad ha precipitado una visión particular de «Derecho Natural o iusnaturalismo», la cual, no curiosamente, tiene por argumento que sólo es «derecho» el positivado por el Estado; o aún, el relativismo axiológico, a través del cual la realidad no puede ser comprendida ética. Por detrás de la idea de derecho se pone la concepción de una ciencia jurídica y de una técnica jurídica. La primera se destina a acudir la segunda, a través de la proposición de principios informadores y fundacionales, los cuales son manejados razonablemente desde de la elección previa de elementos y categorías que ocurren al diario como efectos y causas.

De todas formas, desde el positivismo y del historicismo secular moderno, no es que la Filosofía del Derecho sigue siendo una doctrina que se encaja al servicio y a la sumisión de una idea de derecho, en caso la positivista. Filosofía del Derecho es el esfuerzo por la unidad Padre y Civilización, es decir, que desde lo político como la nada, marco cero a través de la herramienta de la razón doble (*Humanitas*), su planteamiento está en vista del fin como Unidad o lo eterno que es la consumación del universo antrópico como eternidad: la Civilización de lo humano (*Hybris*).

Ante lo expuesto, el estatuto o Orden de mundo desde lo jurídico, en el ámbito Moderno, es la ciencia jurídica, el «saber por lo saber». De acuerdo con el modo *more geométrico*, así que se estructura el ordenamiento jurídico por intermedio de definiciones axiomáticas que se ofertan según un sistema escalonado de conceptos que son designados a despejar una serie de cuestiones y, sobre todo, afrontar el derecho como problema, aunque bajo el abordaje lógico, lo que se crítica ser riesgo de involucrarse en el «causalismo jurídico».■

#### 4. Cuarto argumento.

##### Desde el estatuto iusfilosófico, la Filosofía del derecho es absolutamente nada: sobre el criterio de autonomía.

Por añadidura, los principios jurídicos como fundamentos de la norma para legitimar el ordenamiento jurídico bajo el punto de vista de la legalidad o validez se tornan la tabla de valores jurídicos universales, o sea, los “starting point for reasoning.” La Filosofía del Derecho se pone en torno a la ciencia jurídica como dogmática jurídica, su validez y, desde ahí, se construye su autonomía desde lo natural o intelectual, a lo mejor dicho *pragmática*, bajo el presupuesto de que la voluntad jurídica tiene su fuente universal en el Estado, éste nacido por contrato civil desde el fin de mantener lo natural y lo moral como expresión de lo jurídico.<sup>1872</sup> Dicho de otro modo, el Estado no origina la sociedad, sino que la sociedad que se lo determina por expresión típica de la regulación del Padre ante el propósito de Civilización de lo humano.

Consecuentemente, el criterio de autonomía de la Filosofía del Derecho se hace a través de la pauta de sintonía entre el origen de lo jurídico desde la nada ante el planteamiento del derecho desde el Estado. En efecto, autonomía en este caso no es palmaria, tampoco se resuelve de acuerdo con patrones de ser o deber ser; y, muchísimo menos a través de una cátedra, ciencia o doctrina sobre el Derecho Natural tal cual.

Resulta que la autonomía está en el expediente de que, si no hay concordia mínima entre la ciencia del derecho y su jurisprudencia, luego, el sentido del derecho se pierde por completo. Se refiere a la comunicación entre ley positiva y ley natural en vista de los fines, así que la ausencia de los criterios entre ambas es inexorablemente lo vacío. Luego, autonomía no se configura una tabla de principios, elementos y reglas que se dan de modo puro, exento de influjos otros, desde una verdad universal y absoluta para el ámbito que se encaja, sino que se

---

<sup>1872</sup> “(...) para considerarnos ligados a una constitución civil ya existente, ante todo hubiera que probar primero, partiendo de la Historia, que un pueblo, en cuyos derechos y obligaciones hemos ingresado como descendientes, tuvo que verificar realmente alguna vez un acto semejante y legarnos de él, sea de palabra o por escrito, una información segura o cualquier documento. Por el contrario, se trata de una **mera idea de la razón** que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas *podieran* haber emanado de la **voluntad unidad de todo un pueblo, y a que considera a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con la voluntad tal. Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública.**” [letra negrita añadida] KANT, Immanuel: *Teoría y práctica*. Trad. M. F. Pérez López y Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1993. [II. DE LA RELACIÓN ENTRE TEORÍA Y PRÁCTICA EN EL DERECHO POLÍTICO] p. 36-37

trata de un atributo concertado por la altura del ordenamiento jurídico, en vista de fines a conservar y a promocionar.<sup>1873</sup>

La Filosofía del Derecho aquí está en torno a la experiencia de formación de la paradoja *Humanitas*, es decir, el intento de ligar, dentro de lo posible, elementos de la razón doble como principio cristocéntrico (Dos) en torno a la disposición trinitaria, como principio trinitario, desde el punto de vista del ordenamiento jurídico. *Humanitas* y *Hybris* es la paradoja de la dicha Modernidad, pero, si el hombre es paradoja a lo largo de su historia, *Humanistas*, proviene de la paradoja «*humanitas versus animalitas*».

Finalmente, la Filosofía del Derecho bajo el criterio de autonomía se torna imposible escudriñarla porque ella es, en este empeño, el propio ordenamiento jurídico proceso de concierto y autocrítica y todo el abanico de discursos en torno a esto. Si la Filosofía del Derecho existe como estatuto, toda especulación no debe hacerse desde el criterio de autonomía, a causa de la relación de Padre y Civilización que se la constituye como trascendental sobre sí misma. En resumen, la comunicación filosofía y derecho se hace desde el ordenamiento jurídico, así que juzga bien el discurso secular moderno, no obstante, la justificación de esta comunicación está en el Padre como expresión del principio absoluto del nihilismo jurídico: la validez y eficacia es un concierto en torno al sentido del derecho que los fines se lo apuntan, todo de acuerdo con determinada confección de lo natural y lo moral.■

---

<sup>1873</sup> El criterio de autonomía de la Filosofía del derecho está en el sentido de leyes como bien toca Montesquieu. "Las leyes en su más amplia significación son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas. En este sentido, todos los seres tienen sus leyes: las tiene la divinidad, el mundo material, las inteligencias superiores el hombre, los animales y el hombre mismo.... *todos los efectos que vemos en el mundo son producto de una fatalidad ciega*, han sostenido un gran absurdo, ya que ¿cabría mayor absurdo que pensar que los seres inteligentes, fuesen producto de una ciega fatalidad? Hay, pues, una razón primigenia. **Y las leyes son las relaciones que existen entre esta razón originaria y los distintos seres, así como las relaciones de los diversos seres entre sí. Dios se relaciona con el Universo en cuanto que es su creador y su conservador.** Las leyes según las cuales lo creó son las mismas por las que lo conserva. Obra conforme y estas reglas porque las conoce porque las ha hecho y las ha hecho porque tienen relación con su sabiduría y su poder. Comprobamos que el mundo, formado por el movimiento de la materia, y privado de inteligencia, sigue subsistiendo. Es preciso, por tanto, que sus movimientos tengan leyes invariables, de modo que si se pudiera imaginar otro mundo distinto de éste tendría igualmente **reglas constantes**, pues de lo contrario se la destruiría. De este modo, la creación que se nos presenta como un acto arbitrario, supone reglas tan inmutables como la fatalidad de los ateos. Sería absurdo decir que el Creador podría gobernar el mundo sin estas reglas, pues sin ellas no subsistiría. Dichas reglas constituyen una relación constantemente establecida. Entre dos cuerpos que se mueven, todos los movimientos son recíprocos, y según las relaciones de su masa y su velocidad, aumenta, disminuyen o se pierden. **Toda diversidad es uniformidad y todo cambio es constancia.** Los seres particulares inteligentes pueden tener leyes hechas por ellos mismos, pero tienen también otras que no hicieron. Antes que hubiese seres inteligentes, éstos eran ya posibles; así, pues, tenían relaciones posibles, y, por consiguiente, leyes posibles." MONTESQUIEU. Del espíritu de las leyes. Trad. Pedro de Vega y Mercedes Blázquez. Madrid: Tecnos, 1987. [Libro I], p. 7



## 5. Quinto argumento.

### Desde el quehacer iusfilosófico, la Filosofía del Derecho es la nada: sobre el criterio de autenticidad.

En cuanto al quehacer o el ordenamiento de la vida desde lo jurídico, en el ámbito Moderno, es la técnica jurídica, «saber para actuar», cuya representación es el propio Positivismo Jurídico. Éste, desde el discurso pragmático ante la acción de la *praxis*, ha pretendido abarcar una dialéctica del pensamiento problemático que es planteado desde el caso concreto y particular, lo que resulta argumentos que, también por repetirse a menudo, se ponen como un plan de descubierta de cómo interpretar el derecho como un todo integral y luego universal, así que el riesgo, en este caso, está en torno al «relativismo jurídico». A partir de entonces, la Filosofía del Derecho se pone en torno a la jurisprudencia, su eficacia y, desde ahí, se construye su autenticidad, desde lo *praxis*.

Dicho de otro modo, el quehacer iusfilosófico está volcado a la noción de que la ley positiva sirve para resolver conflictos de intereses, así que el ordenamiento jurídico se actualiza respecto a sus fines, cuando la ley es aplicada a través de criterios construidos de acuerdo con los principios de este y los requerimientos de los casos concretos, en especial respecto incluso a los intereses que ha tenido en cuenta el legislador respecto a la resolución de conflictos.<sup>1874</sup>

Por lo dicho, el criterio de autenticidad se expresa en los métodos, procesos y procedimientos a través de los cuales se intenta armonizar el estatuto del derecho. No obstante, no en función de estos criterios, sino que de los fines respecto a la Civilización de lo humano, como lo eterno.

La iusfilosofía tradicional afirma que el problema de la autenticidad está en el concierto entre Orden y ordenamiento desde la *praxis*, lo que se reprocha, pues.

Por lo tanto, si Filosofía del Derecho se confunde con el Positivismo Jurídico, su autenticidad está al encargo de ello, es decir, de la hibridez de sus discursos científicos, sociales, históricos, axiológicos es que ésta se encarga, así que no es que el Positivismo Jurídico elaboró la Filosofía del Derecho: se trata de una

---

<sup>1874</sup> “El contexto va a perder ahora su impronta materialista — de elementos o estructuras “materiales” que condicionan las formas de pensamiento — para asumir los contornos de una pura urdimbre *lingüística*... la adecuada interpretación de nuestro objeto exige analizar el lenguaje del texto dentro del conjunto de significados lingüísticos existentes en el momento en que fue elaborado originalmente...” VALLESPIN, Fernando et al: Historia de la Teoría Política. Tomo I. Madrid: Alianza, 1990. p. 24-30

sentencia equivocada bajo el punto de vista ontológico, La causa del error es que no se considera el nihilismo jurídico como causa, sino como efecto.

Desde la acepción concreta, la autenticidad de la Filosofía del Derecho es posible, desde que se la tome híbrida, así que se demuestra transversal o idéntica a la Sociología del derecho, Historia del derecho, Política del derecho, Teoría de la Justicia, etc.

Otra tema es que esto no debe ser interpretado, al menos no de modo necesario, como una demostración de su supuesta transdisciplinariedad: no se trata de planes de realidad distintos de saberes y conocimientos, pues que, ontológicamente su origen no está ahí. La hibridez de estos saberes iusfilosóficos o la expresión de los rasgos de la comunicación entre filosofía y derecho está en el fin del sentido de lo político, desde el ordenamiento jurídico como espacio de lo jurídico hacia la Civilización jurídica. La autenticidad está en función de la Civilización de lo humano, así que la fundación de la autenticidad de estos saberes reside en esta finalidad.

Ahora bien, sobre la resolución de conflictos, desde el sentido moderno de subsunción estática de la norma a la dinámica de su aplicación<sup>1875</sup>, hoy se valora la concepción judicial del Derecho. Luego, el enfoque está por cuenta de la

---

<sup>1875</sup> Sobre la subsunción jurídica hecho-norma, “según la índole del fundamento de la validez cabe distinguir dos tipos diferentes de sistemas de normas, un tipo estático y uno dinámico. Las normas de un orden del primer tipo valen — es decir, la conducta humana determinada por ellas es vista como debido a — por su contenido; **en tanto su contenido puede ser referido a una norma bajo cuyo contenido el contenido de las normas que constituyen el orden admite ser subsumido como lo particular bajo lo universal.** Así, por ejemplo, las normas “no se debe mentir”, “no se debe engañar”, “se debe mantener la palabra empeñada”, “no se debe prestar falso testimonio”, pueden ser derivadas de la norma que ordena decir verdad. De la norma “se debe amar al prójimo” pueden derivarse las normas: no se debe ocasionar mal al prójimo, y en especial, no se debe matarlo, ni dañarlo física o moralmente, auxiliándolo, en caso de necesidad. Quizás se crea poder referir la norma de veracidad o la norma del amor al prójimo a una norma superior aún más general, por ejemplo, la norma de mantenerse en armonía con el universo. A partir de ella podría entonces fundar una **orden moral comprensivo**. Puesto que todas las normas de un orden de este tipo están ya contenidas en el contenido de la norma presupuesta, puede deducirseles mediante una operación lógica, una inferencia de lo general a lo particular. Esa norma, presupuesta como norma fundante básica, presta tanto el fundamento de validez, como el contenido válido de las normas inferidas de ella mediante una operación lógica. Un sistema de normas, cuyo fundamento de validez o cuyo fundamento válido es derivado de una norma presupuesta como norma fundante básica, es un sistema normativo estático. El principio conforme al cual se produce al fundamentación de la validez de las normas de este sistema, es un **principio estático**. El **tipo dinámico** se caracteriza porque la norma fundante que presupone no contiene otra cosa que el establecimiento de un hecho producto de normas, el facultamiento de una autoridad normadora o, lo que significa lo mismo, contiene un regla que determina cómo debe producirse las normas generales e individuales del orden sustentado en esa norma fundante básica. (...) La norma fundante básica sólo provee del fundamento de validez, pero no además del contenido de las normas que constituyen ese sistema. Sus contenidos sólo pueden ser determinados por actos mediante los cuales la autoridad facultada por la norma básica, y luego, las autoridades facultadas por aquélla, establecen las normas positivas de ese sistema.” [letra negrita añadida] KELSEN, Hans: Teoría pura del derecho. 5 ed. Trad. Roberto J. Venengo. México: Editorial Porrúa S. A., 1991. p. 204

jurisprudencia y no de la legislación, en especial porque ella, la jurisprudencia, se suele mover por caminos más dúctiles, a medida que afronta concretar o al menos emitir decisiones que se acercan a los fines del sentido de derecho.<sup>1876</sup>

Por esta razón, los principales factores jurídicos a tener en cuenta son los relacionados con la aplicación efectiva del Derecho ante los tribunales. Las normas o reglas jurídicas ejercen una influencia menor sobre las decisiones de los jueces y lo importante será su carácter y bagaje cultural, sus debilidades y aborrecimiento, sus perjuicios, opiniones e instintos, condición y origen social e, incluso, su estado de salud. Estos factores son los que determinarán la solución jurídica de cada caso, así que el juez es, en realidad, bajo el sentido de quehacer como criterio de lo justo y de la naturaleza de la cosa justa, si no el único, al menos, lo más evidente creador del Derecho.

En resumen, el Estado es lo que pone el derecho — y, si éste es la síntesis del Orden y ordenamiento —, luego, la cadena de la Justicia sólo puede concretarse a través de él, así que bajo su ausencia el ordenamiento jurídico se queda perdido.

Del mismo modo, la cadena de la Justicia es un criterio de acuerdo con la legalidad y legitimidad del ordenamiento jurídico y, luego, no se coaduna con el sentido de lo jurídico tal cual, tampoco con el sentido del derecho positivo que se orienta desde el juego evolucionista (cristocéntrico) *versus* cosmopolita (trinitario). En resumen, desde aquí es evidente la condición paradoja del hombre, desde el punto de vista del derecho positivo moderno.

Para así decirlo, a través del discurso secular moderno, el Estado es Unidad respecto la ley positiva y ley natural. Pero, a la vez que, también se lo apunta como lo eterno, es decir, es inicialmente, doble, Dos. Dos, respecto a la coordinación de la máxime, y a flote, elaboración de la medida y regla de derecho que cumpla el designio y el destino copula del mundo del hombre. Sin embargo, la condición de concreción hacia la Civilización, no está en el Estado, al menos no bajo el sentido

---

<sup>1876</sup> La eficacia es más valorada que la validez y, de antemano, esto no es una característica de *common law*, sino que un reconocimiento de la que el discurso en torno al ordenamiento jurídico no toca el sentido de lo jurídico, tampoco se funda en el criterio de lo justo como idea de derecho tal cual. "Podemos ahora aventurarnos a dar una tosca definición de derecho desde el punto de vista del hombre medio. Para cualquier persona lega, el derecho con respecto a cualquier conjunto particular de hechos, es una decisión de un tribunal respecto de esos hechos, en la medida en que esa decisión afecta a esa persona en particular. Hasta que un tribunal no se halla pronunciado sobre esos hechos, no existe todavía ningún derecho sobre esos hechos. Antes de tal decisión el único derecho disponible es la opinión de los juristas acerca del derecho aplicable a esa persona y a esos hechos. Esa opinión no es realmente derecho sino una conjetura acerca de cómo un tribunal va a decidir. El derecho acerca de cualquier situación dada es pues, o bien a) derecho efectivo, es decir, una decisión pasada que se refiera específicamente a tal situación, o bien, b) derecho probable, o sea una conjetura respecto de una decisión futura." FRANK, Jerome: Law and modern mind. New York: Anchor Books, 1963. p. 51

ontológico, sino que en el Padre. Desde aquí la justificación de todo este concierto se pone en él, como tercer movimiento o elemento externo a toda esta complicación, desde el Dos que es, al final, la razón doble.

En otras palabras, la razón doble nunca puede ser Tres, en único golpe: de ahí el trabajo de discursos exotéricos (sobre el misterio del mundo desde la humanidad o más allá del hombre) desde lo esotérico (sobre el misterio de la vida desde el interior del hombre) como propuesta moderna de remediar esta imposibilidad humana, a la vez que plantea su humanidad de acuerdo con la existencia de Dios, aunque en la Modernidad se ha eliminado el requerimiento sobre su prueba.

En fin, el dilema es ¿tornar Uno (Unidad o Civilización, lo eterno), a lo que se proyecta Doble (cuerpo-alma: ciencia, lo universal) y, luego, se preforma Tres (jurisprudencia, lo temporal)? La condición paradójica del hombre es insuperable, desde que se mantenga bajo las consecuencias de la existencia de Dios.

Mejor dicho, el sentido de derecho está en el Padre, sin embargo el criterio de aplicación de este derecho está en la fundamentación del Estado (ley civil o ley positiva: lo temporal) y en la fundación de la Justicia (ley natural: lo universal). El Estado obliga a “dar” (lo moral) lo que es de cada uno (lo natural) en único golpe, formato y contenido tal cual — es el milagro del Positivismo Jurídico, para así decirlo, el poder civil del ordenamiento jurídico, la altura y tamaño del universo de lo jurídico.<sup>1877</sup>

---

<sup>1877</sup> “De esa ley de naturaleza que nos obliga a transferir a otro esos derechos que, de ser retenidos, impiden la paz de la humanidad, se deriva una tercera ley, que es ésta: que **los hombres deben cumplir los convenios que han hecho**. Sin esta ley, los convenios se hacen en vano y sólo las palabras vacías, y como de ese modo permanece el derecho de todos los hombres a todas las cosas, nos encontramos aún en un estado de guerra. Y en esta ley de la naturaleza consiste la fuente y el origen de la Justicia. Porque donde no ha tenido lugar un convenio, no se ha transferido ningún derecho a todo; y, en consecuencia, ninguna acción puede ser injusta. Y la definición de Injusticia no es otra que el *incumplimiento de un convenio*. Y todo aquello que no es *injusto*, es *justo*. Pero como los convenios de mutua confianza, cuando existe temas de que alguna de las partes no cumpla, son según ha quedado dicho... inválidos, aunque el origen de la Justicia sea el establecimiento de convenios, no puede haber de hecho injusticia hasta que la causa de ese temor sea eliminada. Y esto último no puede hacerse mientras que los hombres continúen en su natural condición de guerra. Por lo tanto, antes de que los nombres de justo, e injusto puedan tener cabida, tiene que haber un poder coercitivo que obligue a todos los hombres por igual al cumplimiento de sus convenios, por terror a algún castigo que sea mayor que los beneficios por igual al cumplimiento de sus convenios, por terror a algún castigo que sea mayor que los beneficios que esperarían obtener los infrincimiento de su acuerdo, y para hacer efectiva esa propiedad que los hombres adquieren en sus contratos mutuos, como recompensa por el derecho universal al que han renunciado. Un poder coercitivo así, no lo hay con anterioridad a la erección del Estado. **Esto mismo puede también deducirse de la definición de Justicia que de ordinario se da en las Escuelas; pues dicen los escolásticos que la Justicia es la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo. Y por lo tanto, allí donde no hay suyo, esto es, donde no hay propiedad, no hay tampoco injusticia, pues todos los hombres tienen derecho a todas las cosas.** Por consiguiente, allí donde no hay Estado, nada es injusto. De manera que la naturaleza de la Justicia consiste en cumplir aquellos convenios que son válidos; pero la validez de éstos sólo empieza con la instauración de un poder civil, capaz de obligar a los hombres a cumplirlos; y es también entonces cuando comienza la propiedad... **La Ley civil es, para cada súbdito, aquella serie de reglas que el**

De antemano, es el intento de superar esa bilateralidad de la Filosofía del Derecho bajo los criterios de autonomía y de autenticidad según la altura y el tamaño del ordenamiento jurídico que, frente al diagnóstico de la crisis del sentido de derecho, los contemporáneos manejan alternativas para criticar y rechazar ese enlace complementario y suplementario entre ciencia y técnica jurídica, lo que rastra enfocar la Filosofía del Derecho en el desafío de pensar, en el proceso de comprensión según lo cual mientras ella se revela, ella se elucida. En concreto, se trata del expediente que resguarda la tarea principal de la Filosofía del Derecho desde el trato de cuestiones como “la globalización”, “la alianza metodológica y el tiempo de meta-teorías”, “la multidisciplinariedad”, “la universidad”, además de la recuperación de las discusiones “quodibéticas” (metafísica do ser, en el caso, el derecho, según la categoría del tiempo).

A pesar del esfuerzo iusfilosófico, el dilema es que no se logra detectar que no se trata de una falta de comunicación entre ser y deber ser, sino que del propio criterio que toca al presupuesto de existencia del hombre y humanidad conforme la altura y el tamaño del derecho positivo, es decir, la Civilización jurídica.

Dicho de otro modo, entre ley positiva y ley natural debe haber un criterio de comunicación universal, donde este universal, sin embargo esté en función de fines de hombre ante su humanidad (real comunicación entre filosofía y derecho), debe ensayarse bajo el Orden (ciencia jurídica: altura) y ordenamiento (jurisprudencia: tamaño) del ordenamiento jurídico moderno — la ficticia relación nombrada Filosofía del Derecho.

El novedoso es que la fundación y fundamento de la existencia no se hace más a propósito de Dios, sino que a propósito del concierto en torno a la Civilización

---

***Estado le ha mandado de palabra, o por escrito, o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice a la hora de distinguir lo que está bien y lo que no está bien, es decir, lo que es contrario y lo que no es contrario a la regla.*** En esta definición no hay nada que no sea evidente a primera vista. Pues todo hombre puede ver que algunas leyes están dirigidas a todos los súbditos en general, que otras se dirigen a provincias particulares, que otras se refieren a vocaciones específicas, y que otras se dirigen a individuos en particular; con éstas, por tanto, leyes para cada persona o grupos a los que están especialmente dirigidas, y para nadie más. **Es, asimismo, evidente, que la leyes son normas para establecer lo justo y lo injusto, no pudiéndose decir que algo es injusto si no es contrario a alguna ley. Y también, que nadie puede hacer las leyes excepto el Estado, pues nuestra sujeción es debida, únicamente, al Estado; y que los mandatos deben darse con signos suficientemente claros, ya que, de otro modo, un hombre no sabría cómo obedecerlos. Por tanto, todo lo que pueda deducirse necesariamente de esta definición como consecuencia suya, debe ser reconocido como verdadero.** [letra negrita añadida] HOBBS, Thomas: Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil. Trad. Carlos Melizzo. Madrid: Alianza Editorial, 1996. [Primera Parte. “Del hombre”. Capítulo 15. “De otras leyes de la naturaleza”, p. 121-122; [Capítulo 16. “De las leyes civiles”], p. 215-216

como condición del hombre de elaborar su humanidad, en razón de está volcado a dibujarla según sus propias manos.

Desde entonces, lo que se tiene por Modernidad es la inversión absoluta del universo del ser y del dicho deber ser, si se le toma desde la lectura historicista secular moderna. Lo que pasa no es que el hombre elabora por encima de su transcurso trinitario un universo espiritual, más allá del espiritual, que tiene la fuerza de concentrar toda la aspiración respecto a aportar el Orden y ordenamiento desde una concordia hecha a través de sus propio pensamiento y acción, a pesar de toda experiencia y de toda prueba de la existencia o inexistencia del Creador.

El reino del deber ser está, luego, en la dicha naturaleza del hombre. El reino de ser en el entrecruce de sus acciones prácticas. Entre ellos está la aportación de Civilización o la confección del tiempo del Padre, donde el criterio de comunicación se establece evolucionista y cosmopolita, bajo la seguridad de que la razón doble es principio de iluminación absoluta de su mundo y vida. No hay un alejamiento de los principios trinitarios y cristocéntricos, sino que una superación absoluta a través de los mismos, desde el precepto de Civilización como designio y destino del hombre en torno al encargo de confeccionar el sentido de lo humano.

Por evidencia, la esfera de lo jurídico y de lo político se establece en torno de Civilización. El fenómeno de la Filosofía del Derecho es la expresión del criterio universal entre ley dicha natural y ley dicha positiva: ésta es la versión epistemológica. Sin embargo, si la causa de lo jurídico está en la nada, por supuesto la Filosofía del Derecho aporta, a hondo, la función de dar concordia entre ley civil y ley natural, no a través del contenido o estructura de la conformación del ordenamiento jurídico, sino que desde el sentido de Civilización, lo cual, al fin y al cabo, es sólo la expresión del nihilismo jurídico como causa de mundo y vida del hombre, así que para remediar esta evidente paradoja de la constitución iusfilosófica, la fuerza de la retórica, bajo contribución de otras elementos que preforman el sentido lo natural y lo moral, se ponen fundamentales.

A partir de entonces, el ordenamiento jurídico se constituye desde el juego entre ley natural y ley positiva garantizado por el Positivismo Jurídico que crítica a sí mismo constantemente, como condición de existencia propias, a través de la Filosofía del Derecho, bajo el discurso de justificación de la validez de la ciencia jurídica a través del Positivismo Jurídico, éste acoplado a su discurso de legalidad iuspositivista o iusnaturalista, lo que es una distinción de poca importancia frente al

Padre y la Civilización.<sup>1878</sup> Sobre la eficacia jurídica, la dicha subsunción ideal de los hechos jurisdiciables a las hipótesis normativa, se lo tiene garantizada a través del discurso sobre la existencia de derechos fundamentales, tradicionales y naturales, pues, que se hacen presentes a través de los límites y posibilidades de los criterios del ordenamiento jurídico y, luego, toda la institucionalización jurídico-política que se lo aplica y se lo torna dinámico.

Resulta que el discurso de elaboración científica moderno, en términos epistemológicos, presenta su fundamento en el pasado y, la continuidad de este pasado, desde el hombre y su entorno.

Sin embargo, se trata ahora de un pasado en que el hombre puede dibujarse a sí mismo según la exaltación de las herramientas prácticas, ésta aneja a una racionalidad existientemente coordinada a la seguridad, al orden y el progreso desde lo individual hacia lo social, a través de lo jurídico como extracción racional de lo político. La idea de continuidad es una garantía del uso legitimador del discurso histórico que se organiza como absoluto e independiente desde el punto de vista científico respecto a la incerteza de la experiencia y de la contingencia, aunque éstas sean la materia de la obra.

Lo que es peor, se trata de poner en marcha la idea de que el saber del presente se arraigaba en el saber del pasado y que recibía de éste las categorías fundamentales sobre las cuales trabajaba. De hecho, la clave de éxito de la tradición romanística, “desde los glosadores hasta la pandectística alemana, trató siempre de enmascarar el carácter innovador de la «recepción» por el hecho de que ésta se apoyaba siempre en un *duplex interpretatio*. Se elucubraba que el sentido que tomaban los conceptos o las normas heredadas del pasado era el acuñado por sus autores o el ligado a sus contextos originales. Ni los propios textos ni las condiciones de su producción y apropiación tenían consistencia suficiente para provocar alteraciones en su sentido. Por el contrario, la nitidez cristalina y la plena disponibilidad de los textos dejarían reinar, soberano, el único contexto que sería preciso tener en cuenta, el contexto intemporal — y, por tanto, común al

---

<sup>1878</sup> El «positivismo jurídico» se perfecciona en el siglo XX, desde el dicho rompimiento con el iusnaturalismo desde el siglo XVIII, cuya consolidación se opera en el siglo XIX. De cierta forma, no se puede tomar como sinónimos «positivismo jurídico» y «positivismo filosófico», tampoco aquella expresión se oriunda de esta última, aunque ambos tengan se perfeccionado desde el entorno del siglo XIX. Además, el «positivismo jurídico» resplandece en Alemania, en cuanto que lo filosófico, en Francia. Conforme dicha BOBBIO, la expresión positivismo jurídico se impone en contraposición al derecho natural, así que positivismo jurídico es sinónimo de derecho positivo. Véase: BOBBIO, Norberto: El positivismo jurídico. Trad. Rafael de Asís y Andrea Greppi. Madrid: Debate, 1993. p. 15 y ss.

pasado y al presente — de la Razón jurídica. Esta creencia en la intemporalidad del sentido y en la posibilidad de una hermenéutica sin límites conducía a una reducción o a un rechazo de la profundidad histórica y a un sentimiento de familiaridad con el pasado que, a su vez, aparejaba una trivialización de la «diferencia» ubicada en los textos jurídicos históricos.<sup>1879</sup>

De la misma manera, Alain Touraine<sup>1880</sup> subraya que la modernidad — desde la concepción que se aboga en este trabajo —, substituye el marco y origen doble de la «ilustración» y, luego, de «Modernidad», de Bacon y Descartes, por lo muchos orígenes que se fusionaron desde el gran monumento que ha sido el proyecto secular de la vida, donde el proyecto «ilustrado» de hombre, sin embargo más sobresaliente, no es lo único.

En definitiva, tanto las visiones barrocas, renacentistas y otras no pasan de perspectivas sobresalientes del acontecimiento «hombre *versus* humanidad y viceversa». El barroco no es apropiación latina: sus miles facetas se han enseñado desde italiano, pasando por el holandés hasta el mexicano y brasileño, además de otros retiros. Tampoco, el barroco dicho latino es la antítesis de los proyectos ilustrados, como un modelo social anclado en toda suerte de supersticiones.

Y, al final, mucho menos, no es a causa de esos cuadros de hechicerías que se ha impedido formular una racionalidad filosófica y social. Al revés, según la tesis de la curva semántica, todo esto es solamente el trabajo pedagógico del hombre y humanidad que, por causalidad, manifiesta no sólo los errores del quehacer filosófico contemporáneo, los inconvenientes de su revisión, sino que la doble herencia, secular *versus* sagrado, según la comprensión del proceso ilustrado. En suma, lo que define el discurso secular moderno no es el sentido de ilustrado de

---

<sup>1879</sup> HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 34.

<sup>1880</sup> “La modernidad no se define por un principio único; no se reduce más a la subjetivación que a la racionalización; se define por su separación creciente. Por eso, tras algunos siglos dominado por modelos políticos que confiaban en ellos mismos como agentes del progreso, y después de largos periodos enmarcados en grandes civilizaciones de fundamentos religiosos, vivimos hoy en un mundo frágil, porque no existe ninguna fuerza superior ni siquiera ninguna instancia de arbitraje capaz de proteger de forma eficaz la interdependencia indispensable entre las dos caras de la modernidad... Incluso en el orden moral... Esta representación general de la modernidad está de acuerdo con la idea general de secularización y de desencantamiento (...) **La sociedad moderna nace con la ruptura del orden sagrado del hombre en el mundo: en el lugar de éste aparece la separación, pero también la interdependencia de la acción racional instrumental y del sujeto personal (...)** Lo esencial, en la actualidad, es oponerse a cualquier absorción de uno de los dos elementos de la modernidad por parte del otro. Lo cual no puede hacerse si no es recordando que el triunfo exclusivo del pensamiento instrumental conduce a la opresión, como el del subjetivismo lleva a la falsa conciencia. El pensamiento sólo es moderno cuando renuncia a la idea de un orden general, a la vez natural y cultural, del mundo (...)” [letra negrita añadida] TOURAINE, Alain: Crítica de la modernidad. Trad. Mauro Armíño. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1993. p. 274-278



hombre, sino que la elaboración del Padre como marco cero y de la Civilización como fin de consumación de la condición copula del mundo, o sea, la condición paradoja del hombre, desde el juego entre los principios cristocéntricos.

Respecto a la concordia Orden y ordenamiento, desde la ley positiva y la ley dicha natural, está el sentido de lo eterno a través de la Civilización. En términos palmarios, se trata del discurso acerca de la norma fundamental en la base de la pirámide jerárquica de las normas del ordenamiento, tal cual la síntesis de lo universal, dicho lo eterno, a través de la consecución de lo jurídico a través del encuentro entre evolución y cosmopolitismo, éste desde el sujeto-hombre y el sujeto-estado, ambos apoyados por la ontología del Padre. Dicho de otro modo, el sentido de derecho es justificado afuera del ordenamiento jurídico, sin embargo el discurso iusfilosófico, cuyo encargo está bajo la responsabilidad también de la Filosofía del Derecho, se lo diga lo contrario.

Por lo dicho, el dilema del concierto del ordenamiento jurídico moderno, no está en el ordenamiento jurídico, sino que en las contradicciones que este desafía afrontar, a la vez que, terminantemente, se niega que el Positivismo Jurídico no está en función de él, sino que en función de los fines de la Civilización, es decir, de la persona desde el Padre. Así que la Filosofía del Derecho saca toda su autenticidad, de hecho, desde la relación sobre los deseos y los interés de la persona, la cual se «cultiva las facultades anímicas y corporales para ser apto para todos los fines, aunque no se sepa cuáles son».<sup>1881</sup> ■

---

<sup>1881</sup> Tornarse persona es un deber del hombre ante la Civilización, así como tornarse Estado como el Orden del ordenamiento de vida de este "more geométrico". KANT, Immanuel: La metafísica de las costumbres. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989. p. 245

## **6. Sexto argumento: el sentido del Derecho como estatuto y quehacer no está en el universo del deber ser.**

En efecto, por primero comentario, el sentido de derecho como estatuto y quehacer no está en el universo del deber ser, sino que en el universo del ser, a causa de la ontología del Padre elaborada. El Verbo sobre Dios se encarna como principio y propósito del hombre y humanidad (verbo del hombre), además de fundarlos. Por consecuencia, en el terreno de la *praxis* es que está la primacía de la máxima extensión del espíritu del hombre como Padre, a pesar de la facilitación de la raíz teórica o pragmática, que, en realidad, es donde está el universo del ser.

En segundo comentario, la justificación del ordenamiento jurídico se elabora desde la nada, así que lo que importa es aportar el sentido de universalidad como criterio entre ley positiva y ley natural, no importa lo que sea.

Esto indica que la validez del derecho está en el universo de la *praxis*. La eficacia del derecho está en la obligatoriedad del criterio universal como comunicación entre lo natural y lo moral, así que ambos se tratan de universos cuyos límites y posibilidades están más allá del ordenamiento jurídico, así que la ciencia y la jurisprudencia del derecho no se atestiguan autónomas tampoco auténticas, como el discurso secular moderno se las apunta.

En una palabra, el historicismo y el positivismo, desde la preforma iuspositivista *versus* iusnaturalista sirven para disfrazar los efectos de esta paradoja que, en realidad, es el tema y dilema de la Filosofía del Derecho. Por así decirlo, el tema es la concordia y elaboración de la universalidad jurídica desde el origen de la nada. El dilema es la concordia de la validez y de la eficacia normativa a partir de un universo de preceptos y conceptos palmarios.

El panorama iusfilosófico moderno, entonces, es el reino del ser desde la *praxis*, en función del reino del deber desde la pragmática. Cuando, al revés, el sentido de lo jurídico, en verdad, es el juego entre naturaleza (Orden: deber ser, mundo) y libertad (ordenamiento: ser, vida) del hombre respecto a lo cuánto (límites) y cómo (posibilidades) se le cuesta plantear a sí mismo, además de la prueba de la existencia o no de Dios.

Ocurre que la tricotomía de lo universal, lo temporal o lo humano hacia lo eterno no se rompe, sino que se incrementa. Lo eterno está el origen de lo jurídico, cuya

retórica se plantea como su justificante o sentido del derecho desde los fines, a pesar de los medios. Los medios son los criterios de universalidad, en caso, el derecho debe ser puesto por el Estado. Y, desde ahí, su expediente de legitimidad está en el uso de la fuerza, la coacción a cualquiera, incluso al Estado, a la vez que intente arriesgar la preservación de la seguridad y la búsqueda por el Orden, desde el ámbito de los valores vida, seguridad y propiedad.

Todo esta inversión metafísica, — como ya tratado en los Prolegómenos —, Michel Villey se lo plantea como el maremoto del positivismo científico, es decir, el “maremoto del positivismo científico había de extenderse al derecho, y producir una nueva doctrina de la fuentes: ya no se tratará de deducir el derecho de los preceptos de la Razón, o de un concepto de la “naturaleza del hombre” — ni de constituirlo racionalmente. En la ciencia positiva la lógica de la demostración pierde su monopolio. Será preciso que el derecho se induzca de los hechos observados científicamente... Los hechos sociales constituyen una especie de mina, de la cual habrán de extraerse las reglas jurídicas.”<sup>1882</sup>

A propósito, la formación de la fundación del sentido de lo jurídico desde la razón doble, en la Modernidad, introduce la conocida tertulia sobre el sentido de reformarse la ideología helenística y cristiana que se impartían en las Universidades, lo que ha dado origen a las reformas universitarias. Kant, en 1795, en el “Conflicto de las Facultades”<sup>1883</sup> denuncia los últimos resquicios del carácter sacro de estas instituciones, además del influjo del Estado no que toca a su autonomía y al hondo la propia libertad intelectual, es decir, reivindica la universidad como un espacio real de libertad para la crítica fundada de la razón, a partir de eruditos y sabios, en el marco de acuerdos propios que respaldarían el pensamiento puro y su investigación científica, especialmente, respecto a las dinámicas universitarias y su contexto externo en que ha facultades que son absorbidas por inmediatamente por su tiempo y espacio y, otras, mediatamente, porque propias del dominio teórico-científico: “(...) el teólogo bíblico (perteneciente a la facultad superior) apoya sus enseñanzas no en la razón, sino en la *Biblia*; el profesor de derecho, no en el Derecho Natural, sino en el *código civil*; el erudito en

---

<sup>1882</sup> VILLEY, Michel: Compendio de la filosofía del derecho. Los medios del derecho. v. 2. Pamplona: Universidad de Navarra, p. 1981. p. 114

<sup>1883</sup> “El Conflicto de las facultades” ha sido inscrito en vista del movimiento conservador universitario, tras la muerte de FEDERICO II, rey de la Prusia, cuando el nuevo rey, Federico-Guillermo II, ha tomado una serie de medidas represivas con el fin de preservar la ortodoxia eclesiástica frente al movimiento ilustrado.

medicina apoya su método terapéutico destinado al público, no en la física del cuerpo humano sino en un *vademécum* de medicina.<sup>1884</sup>

Además, lo que toca a este trabajo, se lo hace la crítica susodicha a través de consideraciones importantes sobre el relacionamiento entre la facultad inferior, que es la Filosofía, con las tres facultades superiores, que son la Teología, el Derecho y la Medicina.<sup>1885</sup> Desde la razón como centro del mundo, él en el título original sobre el conflicto entre la Facultad de Filosofía y del Derecho, especulaba: ¿Se halla el género humano en un constante progreso hacia lo mejor? – «El conflicto de la facultad de la filosofía con la facultad del derecho». En suma, la interrogación es si la verdad de la Teología establecida en la divinidad, del Derecho, en la voluntad del soberano y de la Medicina extraída del principio de la autoridad era suficiente para ese intento. En cuanto a la Filosofía, se la alza verdadera por sí, porque, además de resultar del escrutinio científico del mundo, su definición de verdad es externa a la autoridad de Dios, de los maestros soberanos y sobre todo de las facultades superiores y otros poderes externos ajenos.

Ahora bien, cabe señalar otras consecuencias. El estatuto y el quehacer iusfilosóficos no se preforman desde el acuerdo con la conciencia que, a su vez, interpreta toda la experiencia y, luego, las relaciones entre los hombres y las cosmovisiones, aunque la noción de quehacer se manifiesta enganchada a ellos. Es decir, la conciencia del hombre se conecta tanto a través de su voluntad (facultad de desear por pragmática)<sup>1886</sup> como de su libertad (*facultad de hacer o*

---

<sup>1884</sup> KANT, Immanuel: El conflicto de las facultades. Trad. Elsa Tabernig. Buenos Aires: Losada, 1963. p. 25.

<sup>1885</sup> “Uno ve bien que en esta división y denominación, no es el estado de eruditos sino el gobierno quien ha sido consultado. Pues son calificadas con el nombre de facultades superiores aquellas en las que el interés del gobierno es de saber si las enseñanzas deben tener tal o cual característica, o si ellas deben ser dispensadas públicamente mientras que, por el contrario, aquella que no tiene más que fiarse del interés de la ciencia, es llamada de facultad inferior, porque ella puede hacer de sus enunciados lo mejor que le parezca. Ahora, lo que más le interesa de todo el gobierno es porqué medios se asegura la más fuerte y durable influencia sobre el pueblo, y es esta especie que son los objetos de las facultades superiores. Por consiguiente, el gobierno se otorga el derecho de sancionar él mismo las asignaturas de las facultades superiores; aquellas de la facultad inferior, las abandona a la razón que es propia del pueblo erudito.” KANT, Immanuel: El conflicto de las facultades. Trad. Elsa Tabernig. Buenos Aires: Losada, 1963. p. 22.

<sup>1886</sup> “La facultad de desear según conceptos se llama facultad de *hacer y omitir a su albedrío*, en la medida en que el fundamento de su determinación para la acción se encuentra en ella misma y no en el objeto. En la medida en que esta facultad está unida a la conciencia de ser capaz de producir el objeto mediante la acción, se llama arbitrio; pero si no está unida a ella, entonces su acto se llama deseo. La facultad de desear, cuyo fundamento interno de determinación – y por tanto el albedrío mismo, se encuentra en la razón del sujeto, se llama *voluntad*. Por consiguiente la voluntad es la facultad de desear, considerada, no tanto en relación a la acción (como el arbitrio), sino más bien en relación con el fundamento de determinación del arbitrio a la acción; y no tiene ella misma propiamente ningún fundamento de determinación ante sí, sino que, en cuanto ella puede determinar el arbitrio, es la razón práctica misma. En la medida en que la razón puede determinar la facultad de desear en general, el *arbitrio* – pero también el *deseo* – puede estar contenido bajo la voluntad. El arbitrio que

realizar por discernimiento en la *praxis*).<sup>1887</sup> Naturaleza es conciencia tanto cuanto voluntad es libertad. Todo esto, consonante con el designio de la emancipación desde el justificante de que el hombre es donado de un contenido especial que es su razón,, es decir, la imagen del divino (*imago dei*) y, por esta razón, la intermediación del espacio terrenal entre los dichos inferiores o animales y éste mismo divino (*copula mundi*).<sup>1888</sup> En efecto, el quehacer sólo tiene legitimidad y validez si de acuerdo con los principios universales dichos por los estatutos. Esta forma de interpretación no lleva en cuenta el juego de los principios de evolución de la dicha naturaleza racional del hombre y progreso de la dicha naturaleza social del hombre.

A continuación, luego, se toma la versión de que el elemento de la voluntad, libertad o el reino de la acción trata de los quehaceres, así que si la experiencia del mundo es accionada por su conciencia, luego, el quehacer sólo tiene sentido si tenga fundamento desde esta determinación que se traduce, al diario, en voluntad, cuya libertad, no es sólo una opción entre preferencias, sino que el propio rogo por la presencia del sujeto tal cual: o sea, el sujeto que cumple, en sociedad, el destino de evolucionar su género a través de su conducta consciente con el fin de

---

puede estar determinado por la razón pura se *llama* libre arbitrio. El que sólo es determinable por la *inclinación* (impulso sensible, *stimulus*) sería arbitrio animal (*arbitrium brutum*). El arbitrio humano, por el contrario, es de tal modo que es afectado ciertamente por los impulsos, pero no *determinado*.” KANT, Immanuel: La metafísica de las costumbres. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989. p. 16-17

<sup>1887</sup> “El concepto de *libertad* es un concepto puro de la razón que, precisamente por ello, es trascendente para la filosofía teórica, es decir, es un concepto tal que no puede ofrecerse para él ningún ejemplo adecuado en cualquier experiencia posible; por lo tanto, no constituye objeto alguno de un conocimiento teórico, posible para nosotros, y no puede valer en modo alguno como un principio constitutivo de la razón especulativa, sino únicamente como uno regulativo y, sin duda, meramente negativo; pero en el uso práctico de la razón prueba su realidad mediante principios prácticos que demuestran, como leyes, una causalidad de la razón especulativa, sino únicamente como uno regulativo y, sin duda, meramente negativo; pero en el uso práctico de la razón prueba su realidad mediante principios prácticos que demuestran, como leyes, una causalidad de la razón pura para determinar el arbitrio con independencia de todos los condicionamientos empíricos (de lo sensible en general) y que demuestran en nosotros una voluntad pura, en la que tienen su origen los conceptos y leyes morales.” KANT, Immanuel: La metafísica de las costumbres. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989. p. 26-27

<sup>1888</sup> En este sentido: “La perfección *física*, es decir, el *cultivo* de todas las *facultades* en general para fomentar los fines propuestos por la razón. Que esto es un deber, por tanto en sí mismo un fin, y que un imperativo incondicionado (moral) y no uno condicionado (pragmático) subyace a este cultivar sin atender al beneficio que nos brinde, es algo que se desprende de lo siguiente. La capacidad de proponerse en general algún fin es lo característico de la humanidad (a diferencia de la animalidad). Por tanto, con el fin de la humanidad en nuestra propia persona está unida también la voluntad racional y, por consiguiente, el deber de hacerse digno de la humanidad por medio de la cultura en general, el deber de procurarse o de fomentar la *capacidad* de realizar todos los fines posibles, en cuanto ésta sólo se encuentra en el hombre... Sólo de este deber es únicamente ético, o sea, un deber de obligación amplia... Por tanto, **no hay aquí ninguna ley racional para las acciones, sino sólo para las máximas de las acciones, y dice así: “Cultiva tus facultades anímicas y corporales para ser apto para todos los fines con que puedas encontrarte, sin saber cuáles de entre ellos podrían ser los tuyos.”**

progresar los atributos de su propia naturaleza. En fin, los estatutos y quehaceres equivocadamente, serían tanto la fundación como el fundamento de la idea de humanidad y de hombre, pues que la conciencia y la voluntad o, a lo mejor, la ciencia y la *praxis*, se justifican entre sí.

De verdad, toda esta versión sería correcta si no fuere la ontología del hombre. El problema es que ella olvida que la justificación del sentido del derecho moderno no está en el ordenamiento jurídico, sino que en la búsqueda por el criterio de universalidad que está más allá. Por consecuencia, se oculta que el sentido de lo jurídico, como criterio de lo político, está en los fines y no en los medios, a saber, en el sentido de la Civilización jurídica, así que hace falta que hombre y humanidad se los maneje bajo categorías lógicas y deducibles, justamente para que las lagunas y las antinomias o, hasta mismo, los pequeños ajustes se los tenga siempre bajo control.

Por lo tanto, no se duda que la nombrada secularización moderna es la conformación de los dilemas ontológicos y contradicciones epistemológicas, además del hecho de maniobrar el recorrido de hombre y humanidad en torno a lo jurídico, desde sus anhelos y necesidades volcados al fin de la Unidad. En concreto, se trata de un discurso iusfilosófico de ocultación de fallos, al menos en términos metafísicos y ontológicos, además de las consecuencias epistemológicas, lo que resulta en la producción de la fuerte retórica y penetrante discurso sobre el propio movimiento secular tal cual supuestamente inédito y novedoso.

En otras palabras, lo inédito y lo novedoso es el cambio que se provoca respecto a la relación del hombre y del mundo.<sup>1889</sup> Sin embargo, hay que tomar cautela. El hecho de que el hombre, a través del sujeto, se manifieste el creador del mundo y, luego, se determine desde una objetividad, es una acción que se conserva en el plan del conocimiento y que se realiza a través de reglas y métodos que constituyen lo que será el saber y, enseguida, la materia del gobernar y del arreglar para la cosecha de los buenos fines. Que, en último grado, se quedan justificados por la noción de la autonomía y de la voluntad humana y, también, desde los motivos que

---

<sup>1889</sup> "Conciencia y mundo son los dos ejes fundamentales sobre los que gravita un nuevo modo de pensar. La representación es el enlace de ambos momentos que define el estatuto epistemológico de la modernidad: la realidad es un orden lógico desde el hombre. La imagen de una red arrojada sobre el caos es profundamente utilizada, desde Kant a Wittgenstein, para designar una operación de conquista de la realidad, convertida en un ámbito de objetos asegurados por la representación. La verdad equivale así a la certeza que el sujeto obtiene de haber asegurado metodológicamente la objetividad." INNERARITY, Daniel: Modernidad y Postmodernidad. En: Anuario Filosófico. Universidad de Navarra, (20): 1, 1987. p. 107

se la generan, bajo la nota de los valores y las explicaciones judaico-cristianas sobre la cosmovisión hombre-mundo.

Por consecuencia, dejar llevarse por la interpretación de que, a partir del discurso de secularización moderno, la comprensión de la relación filosofía y derecho se autonomiza exclusivamente racional, es netamente inadecuado. El concierto de los principios del Derecho Natural a favor de la constitución del fundamento ético-jurídico de la sistematización de la, entonces, construida «Filosofía del Derecho», en torno a un proyecto humanista «ilustrado» y de una razón estatal<sup>1890</sup> y política determinada, no hace que su estatuto y quehacer se basten desde los medios y los fines arquitectados en este objeto. Lo que pasa es que el hombre ya había desarrollado de antaño los diamantes en bruto que

---

<sup>1890</sup> “La expresión «razón de Estado» tiene un uso y una historia. En su uso actual, designa un modo de intervención del poder político, que deroga el derecho común o positivo. En este sentido, la razón de Estado es la parte oscura, secreta, inconfesable del ejercicio del poder: un residuo irreductible de no-derecho que acompaña al arte de gobernar cuando lo exige la necesidad. En el plano histórico, la noción de razón de Estado tan sólo desde finales del siglo XVI se ha convertido en una encrucijada teórica y práctica ineludible. Fue teorizada en primer lugar en el tratado de Giovanni Botero, *Della ragion di Stato* (1589) y reaparece a continuación a una proliferación de escritos, tratados, libelos, etc., a través de toda Europa. La difusión del vocabulario de la razón del Estado pueden ser considerados como pertenecientes a una corriente del todo unívoca. En Italia, en Francia, en España, en Alemania, etc., los discursos sobre la razón de Estado no son sostenidos desde posiciones que puedan superponerse a la perfección, ni ser orientadas a objetivos similares. Así, para procurarle un contenido a la idea de una historia de la razón de Estado, para evitar la dispersión de discursos que han de ser situados en su contexto, es importante definir tendencias o corrientes doctrinales, precisar los momentos de mutación de los discursos, determinar, por último, su sentido político, cuyo efecto se deja reconocer aún, al menos parcialmente, en el lenguaje y en el pensamiento del siglo XX... La difusión del vocabulario de la razón de Estado coincidió con cambios profundos en la realidad en el pensamiento político. (...) La arqueología semántica de la expresión «razón de Estado» consigue aislar inmediatamente reconocible viene proporcionado por la idea de derogación del derecho establecido en función de una necesidad política mayor, es decir, con vistas a preservar el bien común o el interés público. La referencia a una necesidad extraordinaria indica de modo suficiente que la razón de Estado no podría confundirse pura y simplemente con la política, ni definir el entero espacio de juego del arte de gobernar. La razón de Estado interviene, pues, cuando la urgencia de una coyuntura requiere que quien ejerce el poder actúe más allá de los principios del derecho ordinario... La razón del Estado nunca deja de estar marcada por el siguiente equívoco: **¿concierno a su interés o al del Príncipe?** El **segundo estrato semántico** tiene que ver con la **racionalidad**... existe una dimensión de la realidad y de la acción política que escapa a la comprensión ordinaria de los súbditos y que tan sólo puede ser reconocida cuando uno se pone en el punto de vista de la ley que gobierna el ser político... La trascendencia de la razón de Estado conduce de modo natural al **tercero de los estratos semánticos** aludidos: la idea de **secreto**... ideas relativas al ejercicio del poder... arte de gobernar encierra casi de modo necesario los principios de una comprensión de lo político en términos de dominación. Por último, el **cuarto estrato semántico** de la noción de razón de Estado remite a la idea de **violencia**... uso de la fuerza que va más allá de la legalidad. Este es el sentido que tenía la noción de golpe de Estado en el siglo XVII, que no significaba una captación ilegal del poder (conjura), sino, a la inversa, una acción del Príncipe con vistas el bien público o a la conservación del pueblo. La política no está hecha únicamente de discurso, de principios y de leyes, e invocar la razón de Estado recuerda que la política es igualmente el lugar de una violencia posible que suspende o transgrede la forma jurídica. La estructura semántica de la expresión es el resultado de una historia a la vez intelectual y práctica; una historia que concierno tanto a los escritos como a las acciones y a las estrategias políticas efectivas. Es importante, pues, atender al tránsito desde la arqueología hasta la historia.” ZARKA, Yves-Charles: *Filosofía y política en la época moderna*. Trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008. p. 136-138

definirían las relaciones entre conocimientos que se tornarían, a su vez, las titulaciones de disciplinas falsamente auténticas; y que, desde ahí, fueron falsamente apartadas entre sí, incluso la filosofía, el derecho y la dicha teología. “El saber teológico-jurídico había desarrollado métodos para encontrar la solución justa que, por un lado, permitían la pluralidad de visiones conflictivas y, por otro, admitían la posibilidad de consensos al registrar la solución más consensual (*opinio communis*) como solución probable (aunque no forzosa). Estos procesos metodológicos consistían, por un lado, en el modelo expositivo de la *quaestio* y, por otro, en la combinación de la tópica (*ars topica*) y la opinión común. La recopilación de *quaestiones* pone al alcance del historiador un conjunto de propuestas discutidas (*quaestiones disputatae*) que sirve para explicar los conflictos provenientes de diferentes apropiaciones de los textos. Con la tópica, accede al catálogo de las bases consensuales de cualquier discusión, es decir, a los *topoi* socialmente aceptables. Pero la tópica además garantizaba que la solución final, registrada para la posteridad como opinión común, era la más consensual y se tomaba con base de nuevas elaboraciones textuales. *Quaestio* y *tópica* son, así, dos poderosos mecanismos de afianzamiento de los textos teológicos-jurídicos en los contextos sociales y los transforman en testimonios particularmente fiables respecto a los datos culturales presentes en la práctica. El lugar central ocupado por el imaginario jurídico en la representación de la sociedad y del poder es una prueba convincente de ello.”<sup>1891</sup> El normativo, por lo tanto, no es materia del iusnaturalismo tampoco del iuspositivismo que se lo abriga como suele ostentar la secularización moderna en torno al político, jurídico, filosófico y social.

Ante lo expuesto, en primer tópic, esta exégesis secular moderna confunde fundación (estatuto, Orden) con fundamento (quehacer, ordenamiento). La valoración del fundamento a través de la elaboración excesiva de métodos jurídicos que manifestasen la excelencia científica no contamina la idea de fundación que está en torno a la comprensión de naturaleza; que, a su vez, resulta una continuación adaptada y compendiada de las chispas de antaño. En definitiva, la conservación de la idea estoica de que los hombres se hermanan a través de una inteligencia cósmica, — donde la comicidad es oriunda del hilo que los enreda, es decir, el cosmos que es originado por la naturaleza divina del hombre — aún sigue a tope, si se la comprenda desde la condición del hombre paradójica, de acuerdo con

---

<sup>1891</sup> HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 47-48



el fin o deber copula del mundo: “*Le vertu, la raison, la vérité sont les filles de la nature*: no alegóricamente, sino literalmente, en absoluta consonancia tanto con el Derecho Natural sentimental como con el pathos de pureza de la religión natural. Es pathos de Derecho Natural y de religión natural (...) Es ahí que surge, una vez más, la *madre* naturaleza que apoya a los suyos, no como mero auxilio, sino de modo central: un Zeus-Demeter que parecía olvidado desde el estoicismo. Desde su celebración del reino de la perfección en el mundo, del panteísmo jurídico, desde la equiparación de Derecho y cosmos. Este es el trasfondo con el que el Derecho Natural racionalista laborara más o menos calladamente: un trasfondo desde luego, no totalmente racionalista. La más importante exclamación en la de Rütli: «No, el poder del tirano tiene también su límite!», encuentra este límite tanto en la propia voluntad como en una naturaleza aliada, pese a la mecánica. La característica más esencial, frescura matinal, virginidad, sublimidad, serán atributos del Derecho Natural de una burguesía todavía revolucionaria.”<sup>1892</sup>

Como se ha previsto, si la Filosofía del Derecho como estatuto aporta la demanda de contestar *¿A qué sirve el derecho?* o *¿Cómo justificar el derecho?* A hondo, como quehacer, la cuestión se concentra en el interrogante *¿Es posible justificarlo?*

Con todas las reglas del arte, lo que pasa es que el traspaso ontológico de los modernos, a través del Padre, hace con que el universo dicho de deber ser, de las normas jurídicas, se constituya desde el universo del ser, a través de los fines de lo eterno, los cuales se intenta determinar a través de los designios y los destinos de la razón doble, ésta fundada en la nada (lo jurídico) y, luego, fundamentada en el fin sobre entablar la Civilización terrenal (lo político).

Con detenimiento, el reto de la Filosofía del Derecho está en el dilema de que, mientras se comprende como estatuto, también se lo hace como quehacer. Así es porque está para aclarar el objeto llamado derecho desde los límites y las posibilidades que se alejan de cualquier oportunidad de conformación, pues que los fines conllevan a lo eterno, según el sentido de humanidad, éste pendiente de concertación constante. Pero esta concertación no está en función del sin sentido o de lo efímero sobre lo jurídico, sino que desde la causa de lo político, bajo la arqueología (more geométrico) y arquitectura (lógica deducible) de lo jurídico:

---

<sup>1892</sup> BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 61-62

entrecruce a través del cual el ordenamiento jurídico y el derecho positivo se preforman.

Con ese fin, la inteligibilidad de la Filosofía del Derecho se resigna a los papeles de préstamo — tareas residuales y tarea principal —, desde un sospechoso recorrido que, curiosamente, se la ha sacramentado, así que, además de resultar confundida, se pone al descubierto desde todas opciones de valores que, a su vez, se la entabla infundada como ciencia, doctrina y cátedra, como se ha desarrollado en todo este trabajo, desde vías distintas.

Desde la barrera, el argumento tejido es que el campo de la metafísica tradicional no ha sido modificado por los modernos, sino que planteado según los fines de Unidad o Civilización. Desde aquí el hombre y su humanidad, entonces, se tornan propiedades de este concierto de lo político, de modo que lo jurídico es tanto la pieza principal de la creación de categorías suprahistóricas como el engranaje de concertación de esta conformación del Padre ante la Civilización, como proposición de ese político.

Dentro del marco de la situación, el inédito está en el hecho de confeccionar una categoría de humanidad y hombre, donde el derecho positivo es el discurso conformador de los fines de la Civilización ante el régimen pragmático y la *praxis* del Padre, a través del ordenamiento jurídico y del Positivismo Jurídico, ambos la altura y el tamaño de la Filosofía del Derecho como la nada.

Al fin y al cabo, no es que el hombre, desde la razón doble, se ha apoderado de sus guiones de modo que pasa a elaborar la dimensión ontológica fundada en la conciencia y la voluntad del hombre, sin más. Las categorías y la versión suprahistórica de estas son la esencia del discurso conformador iusfilosóficos. Pero no respecto al intento de que el hombre, finalmente, se torna autónomo respecto el universo trinitario, sino que se conforma hombre y humanidad, lo político y lo jurídico a través de categorías, cuyo origen no necesita de la existencia de la prueba de Dios ante el destino y designio del hombre, aunque esta construcción se lo haga involucrándola por completo. O sea, la superdimensión del universo copula mundi no se funde en la conciencia del sujeto y sus construcciones metodológicas, sino se madura la chispa *imago dei*, en concordia con la arqueología y la arquitectura cristocéntrica y trinitaria, es decir, el Padre y la Civilización, principio y fin.

Por consecuencia, lo que se plantea es que «hombre y humanidad no es definición y discurso de creación racional moderna», aunque el proyecto moderno

tenga sus méritos por el hecho de ser un proyecto, es decir, una organización teleológica de los valores y las costumbres y tradiciones en torno a lo humano. Aunque, desde esta problemática, se ha conformado de acuerdo con la inflexión de la no-Civilización, donde el derecho positivo se justifica de antemano, en especial, por la situación de la falta de seguridad y de la certeza de los fines respecto a los modos de desarrollar la existencia.

En breves palabras, de un lado, en la dicha edad moderna, tanto la teología moral cuanto el derecho, son formas de expresión de una “tradición largamente sedimentada. Por así decirlo, se revela una tradición en la que se recogen esquemas culturales de representación del hombre y del mundo muy experimentados y consensuados. Así que, la continua discusión intelectual de un mismo universo literario puso a prueba la capacidad de consenso de las interpretaciones y de las lecturas y, luego, de su adecuación a los datos vividos.

Por otro lado, el mismo carácter de este proyecto hizo que se absorbiese a los esquemas más fundamentales de aprehensión y, luego, se crease “parrillas de distinción y clasificación, maneras de describir, constelaciones conceptuales, reglas de inferencia, patrones de valoración. Esquemas que se habían incorporado al lenguaje, que se habían popularizado en una literatura vulgar o en tópicos y brocados, que se exteriorizaban en manifestaciones litúrgicas, en programas de imágenes, en prácticas ceremoniales, en dispositivos arquitectónicos. Y que, por esta razón, habían ganado una capacidad de reproducción que superaba a la que se derivaba de los textos originales. La tradición literaria teológica, ética y jurídica constituía, así, un *habitus de autorrepresentación* de los fundamentos antropológicos de la vida social. En este sentido, su acción configuradora precedía incluso a cualquier intención normativa, puesto que lo que más bien se desprendía necesariamente de ella era la inexorable inculcación de una completa panoplia de herramientas intelectuales básicas, por ser imprescindibles para la aprehensión de la vida social. Pero esta literatura lo era todo menos puramente descriptiva, todo menos «anormativa». Su carga preceptiva era enorme, tanto porque sus propuestas aparecían ancladas, al mismo tiempo, en la naturaleza y en la religión como porque su intención no era describir el mundo sino transformarlo. De hecho, lo que se describe en los libros de teología y derecho aparece como dato inevitable de la naturaleza o como dato inviolable de la religión. Los estados de espíritu de los hombres (*affectus*), la relación entre éstos y sus efectos externos (*effectus*), se presentaban como modelos forzosos de conducta, garantizados, por un lado, por la

imposibilidad de derogación de la naturaleza y, por el otro, por la amenaza de la perdición.<sup>1893</sup>

En las mismas condiciones, los estatutos científicos así como los modos de quehacer modernos son oriundos de la forma trinitaria de engendrar el Orden (mundo) y ordenamiento (vida), así que la fuerza del derecho positivo está en la elaboración de lo universal como criterio absoluto de validez y, luego, de eficacia, ésta desde lo universal que se legitima a través de los fines del hombre ante su humanidad, que es la Civilización.

Por lo tanto, el derecho positivo no es un instituto político de la modernidad en torno a la vida, a la propiedad y a la libertad, además de la seguridad. En rigor, es Civilización jurídica, o sea, la altura de ordenamiento jurídico y el tamaño del Positivismo Jurídico, de modo que la comunicación filosofía y derecho se hace de muchas formas desde esta paradoja que, como ya explicitado, es la de orden *Humanitas versus Hybris*, tanto cristocéntrica (principio evolutivo) como trinitaria (principio cosmopolita).<sup>1894</sup> ■

---

<sup>1893</sup> HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 46-47

<sup>1894</sup> No hay escisión entre fe y razón, sino que concordia o consentimiento filosófico a través de la persona, como instancia tanto de «lo sobrenatural y lo sobrehumano» (Padre) como «lo natural y lo moral» (Civilización), así que la secularización moderna está definida por la creación ordenada de un universo que deje en sintonía estos dos extremos. “Tanto los materialistas como los espiritualistas podrían afirmar que en cada nivel encontramos *Vida y Estructura*, que cada nivel tiene un alma y cuerpo, aunque en los niveles exteriores se ve más el cuerpo, hasta el caso extremo tratado por la Geometría analítica y por la Cinemática — partes de la Mecánica —, las cuales tratan de un cuerpo sin alma, de unas estructuras sin dinámica. Por el contrario, en los niveles superiores se ve más el espíritu, hasta el caso extremo, tratado por la Teología, cuyo objeto propio es este ser, Vida pura sin Estructuras, al que llamamos Dios. Espacio-Tiempo absoluto de Minkowski y Dios-espíritu absoluto del judeo-cristianismo, he aquí dos realidades extremas y extrañas. La primera, Estructura pura, la segunda, Vida pura. Irreductibles entre sí, y colaborando ambas durante toda la Gran Historia del Universo: El espíritu cerniéndose sobre la superficie de las aguas. ¡Agua y espíritu! Los dos símbolos preferidos de la Sagrada Escritura. Un mundo de partículas elementales totalmente desorganizadas, moviéndose desordenadamente — los físicos hablarían de entropía de valor infinito — sería una imagen aproximadamente de este espacio-tiempo. ¡Un movimiento estéril de la gran “pasta”, todavía carente de toda complicación, de espacio, que duraría en su desorden energético tiempo y más tiempo! Luego, la Vida se cierce sobre este caos y empieza la historia. De un nivel a otro el espacio-tiempo se arruga y la fuerza creadora de vueltas buscándose a sí misma a través del caos. Hasta, por fin la Vida vuelve a la Vida a través de las Estructuras, y Dios se expresa plenamente en el espacio-tiempo. **La Estructura de Dios, el Verbo de Dios lleva toda el universo como algo presente**, como gloria, como trofeo que deposita a los pies del Inicial que había permanecido oculto a los siglos. **Nada de esto es profano. Se trata de Historia Santa. Los materialistas, prisioneros de ciertos criterios parciales de evolución, pensaban en una evolución en continuo crecimiento sin ningún punto omega. Olvidaban aquella ley, que hoy es aceptada por todos, según la cual un cambio cuantitativo mantenido a la larga lleva a un cambio cualitativo. Entonces, ¿no tiene sentido el mundo profano como algo distinto y autónomo respecto al mundo sagrado?, ¿no tiene sentido el proceso secularizador actual? Por de pronto, hay que decir que la oposición entre sagrado y profano, lo mismo que la de Estructura y Vida de qué hablamos anteriormente, no se puede llevar hasta el extremo, como suele hacerse a menudo. Normalmente se entiende por sagrado aquello que se refiere a Dios y profano aquello que se refiere al hombre o a todo lo que está por debajo del hombre, incluyendo todos los niveles**

## 7. Séptimo argumento.

### El sentido del derecho no está en la Justicia.

En recapitulación, el estatuto de la Filosofía del Derecho funda y fundamenta el sentido de lo jurídico. Desde la fundación (criterio de autonomía), el problema será la unidad discursiva en torno de la búsqueda por los elementos que acoplen el sentido de universalidad entre las reglas del ordenamiento jurídico y las externas a ello. Desde la fundamentación (criterio de autenticidad), el problema será la unidad retórica respecto a la aplicación de las normas, así que se sopesa valores culturales, sociológicos, económicos, históricos etc.

Para decirlo en otras palabras, el eje en torno a la fundación y fundamento de la relación entre filosofía y derecho, desde el punto de vista moderno, se establece desde el marco de la problemática teológico-política.<sup>1895</sup> La unidad social es una unidad político-jurídica: es el axioma. La relación filosofía y derecho se desarrolla desde el interior de este axioma y, luego, el quehacer iusfilosófico (método, procesos y procedimientos de la jurisprudencia) se limita y se rellena desde el interior de este estatuto (ciencia jurídica), donde la ley es el elemento dictador, a causa de que se anima desde el Padre hacia la Civilización.

---

**inferiores. De hecho, el termino hombre resulta ambiguo.”** [letra negrita añadida] XIRINACS, Lluís M.: Secularización y cristianismo: una aportación crítica a la teología de la muerte de dios. Barcelona: Editorial Nova Terra, 1969. p. 28-29

<sup>1895</sup> Es evidente que, la «Modernidad» ya como «proceso histórico», no ha implicado el retraimiento del fenómeno religioso, sin embargo ha hecho insurgencia en contra el poder eclesiástico e institucional. No sólo en términos de fundamento del conocimiento, sino que también en términos ontológicos... lo que se extiende a la rama política, económica, jurídica, de entre otras. La herencia del fenómeno religioso, especial el cristiano, estuvo proclive incluso a la dimensión identitaria, es decir, ha mimetizado e injertado ideas y acciones de acuerdo con la herencia de la religiosidad, lo que no ha evitado la presencia islámica. Así que cualquier trozo histórico que se extrae de la historia del occidente es siempre el fragmento de la mezcla cultural, sobre todo el universo ibérico europeo y americano, tanto «trascendencia» como «inmanencia» se fijan en la fe intelectual o religiosa, para fundamentar y compartir la búsqueda sobre los límites y probabilidades de entender y conocer, o, al menos justificar, lo que se tiene «genealógicamente natural» y «tradicionalmente moral» y viceversa. Arrojo que, sin duda, se involucra la filosofía. Además, hay que evidenciarse que la cuestión religiosa no ocupa un lugar central en la agenda política de los diferentes gobiernos, sobre todo los europeos. En verdad, lo que se hace es evitar, al menos directamente, el asunto por polémico que es, o fantasearlo según una renovada tertulia pública. **El divorcio entre razón y fe es débil**. La sentencia que «el hombre de hoy vive bajo una tabla civil y moral» que se le conlleva a través del nihilismo y relativismo cultural no es absoluta y sólo vale para determinada lectura sobre la revisión de la humanidad, tal cual emplea el quehacer filosófico contemporáneo, sin embargo, este no recusa los huecos de la normativa metafísica (ontológica, en verdad) y epistemológica de fondo religioso, se trate de creencia o no, por la fe o por la razón. Por consiguiente, el trato de «humanidad» exige la aportación cristiana, no según la compilación de valores morales, sino como «metafísica» de la expresión humana propia del planeta Tierra, verificable, por lo tanto, más allá del «ethos» de todos los órdenes, incluso el religioso.

Si los valores cristocéntricos se conservan en torno al centro de deberes y derechos en vista de la persona, luego, la vida, la propiedad y la seguridad se toman desde el protocolo político, éste hecho bajo la exigencia de preservar las condiciones de acceso a éstos bienes y, luego, a la vez adquiridos que no se los quite por arbitrariedad.

Resulta que desde los deberes y las obligaciones está implícito el criterio de que a cada uno pertenece lo que es de derecho, así que el criterio de lo justo (concepto en torno a la Justicia) y el criterio de la cosa justa (hechos en torno a la Justicia) se integran como justificantes de la aplicabilidad de las normas jurídicas y, también, de la jurisprudencia que se les compete dar aplicación y ejecución.

Para los efectos siguientes, el ordenamiento jurídico se torna legítimo si aporta, como finalidad, el sentido de Justicia. Pero se trata de una finalidad que se da cabo desde fuera de sus mecanismos y ajustes. De ahí la versión secular moderna de que “Dios retrocede, a la vez, como patriarca y juez supremo, y el hombre cesa de ser objeto de Justicia y nada más. La palabra Justicia permanece, pero ha desaparecido su supremacía iusnaturalista y, sobre todo, ha desaparecido el momento innegable de permisibilidad y consentimiento inherentes a la severidad que ella misma se había atribuido.”<sup>1896</sup> O sea, la traducción es que Derecho Natural es sinonimia de precepto de Justicia, así que Derecho positivo es sinonimia de concepto de lo justo y de la naturaleza de la cosa justa.

Pase lo que pase la noción del Derecho Natural o la cuestión de Justicia sólo hacen sentido si garantizada por una ley positiva. El medio para alcanzar este fin es, por supuesto, la garantía de igualdad y libertad respecto a los que son contemplados por el dispositivo legal.

Es cierto que la realidad de lo jurídico hace frente a la descripción de lo que es el Derecho, así que parece más importante lo que debe ser, pues que la finalidad más evidente del derecho positivo es su tarea de ordenador social.

Sin embargo, no se puede confundir criterios de promoción de arreglo de lo que es de cada uno y, al lado, lo que se conlleva a la mínima armonía de todos, con la fundación del sentido de derecho. En concreto, la Justicia es criterio de aplicabilidad normativa, por lo tanto, no conlleva designar el sentido del derecho positivo tal cual. En el máximo esta puede ser una orientación del conjunto de normas destinadas a

---

<sup>1896</sup> BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 45

regular las conductas humanas y obtener un modelo de sociedad determinado. Nada más, pues.

Por consecuencia, se abre dos acepciones de Justicia en torno al derecho positivo como criterio de justificación, es decir, legalidad y legitimidad. Desde la legalidad como problema, se trata del estatuto jurídico, es decir, el ordenamiento desde sus normas jurídicas, principios y reglas jerárquicos, conllevan el sentido de lo justo. Desde la legitimidad como problema, se trata del quehacer jurídico, es decir, del ordenamiento jurídico desde la aplicación de la norma, métodos, procedimientos y procesos, los cuales, a su suerte, conllevan revelar la cosa justa desde el caso concreto, conforme la concordia con lo justo, éste desde los cauces de las normas jurídicas en aplicación.

En el mismo orden de ideas, como discurso retórico iusfilosófico, la definición de lo que es justo por naturaleza y lo que es justo según la Justicia de los hombres, es el criterio externo de concordia de fines, que es el realismo jurídico. Que, a su turno, engendra los criterios de aplicabilidad y enjuiciamiento, así como de orientación doctrina y jurisdiccional sobre la interpretación de las normas o reglas, las cuales compagina medios y fines, y, luego, resultan justas, conservándose el mínimo de prestación jurisdiccional respecto la persona y, luego, su propiedad y relación con los demás. Así que se trata de la tarea principal de la Filosofía del Derecho, desde la perspectiva de la Justicia.

A este respecto, de un lado, el realismo jurídico asume una actitud política frente al derecho<sup>1897</sup>, desde una perspectiva consecuencial, la cual sea capaz de enfrentar la tradicional forma de la indeterminación del quehacer jurídico y, mientras tanto,

---

<sup>1897</sup> El realismo jurídico es una adaptación para el derecho, del realismo filosófico, actitud de escéptica respecto a los fines del proyecto moderno secular: «formas y métodos» anticipan la expectativa «qué y cómo» relativo a los conocimientos y las forma de saberlos y conocerlos. De golpe, se involucra una idea previamente concertada de autonomía y libertad como herramientas de la construcción del universo humano. Esa «actitud escéptica o existencialismo viral» es clase de conocimiento hincado en el realismo filosófico, así que exige nuevas reformas en los conceptos de autonomía y libertad. La propia ampliación del concepto de la «razón» reclama esta súplica. Además, la peculiar inflexión de «naturaleza humana» representado en la «persona» referenciada según «lo existente» es totalmente inconsistente, ante el aprecio de «humanidad» como consubstancia maquinaal de la Tierra. La «crítica contemporánea», cuyo despliegue suele partir de Nietzsche y Heidegger, reitera como principio, que la reforma de la filosofía sólo es conquistada si se afronta los postulados ilustrados desde sus carencias y, como condición de continuárselo en sus matices, se maniobra la fuerza de la razón adaptada en cuanto representación científica, cognitiva y doctrinaria. El principal problema de esta pretensión es que el discurso de la secularización como revisión de la modernidad es igualmente, un producto, quizá fundante, de muchas «modernidades», cuya más famosa es la «ilustrada». Así que «secularización» no resulta inmediatamente definida por sus contenidos o expresiones ilustradas, sino que resguarda mezclas e influjos que se la mantiene no solo «multifacética». La propia revisión del discurso de secularización «ilustrado», además del pretexto de continuidad que aporta el quehacer filosófico contemporáneo con la Modernidad o «modernidades», se convierte retórica, en sentido perverso, porque cualquier especie de doctrina filosófica interesada se la quepa.

justifique políticamente la existencia de relación filosofía y derecho. A lo sumo, la proposición de investigación iusfilosófica no es la validez del derecho tal cual se tiene desde la ciencia del derecho, sino que la eficacia.

Por otro lado, el realismo jurídico es adverso a la dicha postura iusnaturalista, a pesar de su orientación y contenido de naturaleza, porque se basa en criterios de Justicia, cuya crítica es la insuficiencia absoluta sobre decir lo qué es Justicia. A lo que parece, la postura del realismo jurídico es obrar por encima de las lagunas y las antinomias descubiertas en el discurso sobre el ordenamiento jurídico, es decir, el Positivismo Jurídico. Así que ese busca las fuentes de la jurisprudencia desde causas psicológicas, sociológicas, sobre todo desde las manifestadas en el caso concreto. “Lo que se necesitaba apremiantemente era un método por medio del cual se pudiera seguir hablando de manera bastante tradicional sobre litigios concretos sin que surgieran las grandes abstracciones que habían acarreado esos problemas políticos al *common law*. Esto es precisamente lo que el realismo prometía a la profesión: su escepticismo acerca de la abstracción legal permitió a los juristas proceder con buena conciencia con infinitas variaciones sobre las formas tradicionales de lenguaje tradicional, a pesar de la inmensa crisis de legitimidad provocada por ese mismo discurso.”<sup>1898</sup>

La vertiente más notable del realismo jurídico, desde el punto de vista del iuspositivismo o Positivismo Jurídico, es la axiología jurídica. Se trata ella de término empleado por primera vez por Wilbur Marshall Urban en 1906 para designar la rama de la filosofía que estudia la naturaleza de los valores y juicios valorativos.<sup>1899</sup> La axiología no sólo trata de los valores positivos, sino también de los valores negativos, así que analiza los principios que permiten considerar que algo es o no valioso, de acuerdo con el fundamento de los juicios. El estudio axiológico culmina con el desarrollo de un sistema de valores desde el ordenamiento jurídico considerado como “textura o sistema abierto”<sup>1900</sup>. Los valores

---

<sup>1898</sup> ACKERMAN, BRUCE A.: Del realismo al constructivismo jurídico. Trad. Juan Gabriel López Guix. Barcelona: Editora Ariel, 1988. p. 30

<sup>1899</sup> Véase: URBAN, Wilbur Marshall: Fundamentals of ethics: an introduction to moral philosophy. London: George Allen & Unwin, 1931. 476 p. Y, aún , URBAN, Wilbur Marshall: Valor y existencia. Trad. Pedro Lombra y Ricardo Parellada. Madrid: Universidad Complutense, 1995. 36 p.

<sup>1900</sup> “Cualquiera sea la técnica, precedente o legislación, que se escoja para comunicar pautas o criterios de conducta, y por mucho que éstos operen sin dificultades respecto de la gran masa de casos ordinarios, en algún punto en que su aplicación se cuestionen las pautas resultarán ser indeterminadas; tendrán lo que se ha dado en llamar una “textura abierta”... como una característica general del lenguaje humano; la falta de certeza en la zona marginal es el precio que hay que pagar por el uso de términos clasificatorios generales en cualquier forma de comunicación relativa a cuestiones de hecho. Los lenguajes natuarles – tal como el idioma inglés – muestran,



pueden ser objetivos o subjetivos. Como ejemplo de valores objetivos incluyen el bien, la verdad o la belleza, siendo finalidades ellos mismos. Se consideran valores subjetivos, en cambio, cuando estos representan un medio para llegar a un fin en la mayoría de los casos caracterizados por un deseo personal.

Para ilustrar aquí se expone que la agenda de Derechos Humanos moderna significa, por obligatoriedad y no elección, los límites y las posibilidades en torno a la contemplación de los derechos subjetivos, es decir, derechos de acceso jurisdiccional y reivindicación de todo orden desde el ordenamiento jurídico, con el objeto de que uno se pueda valer a través de su pretensión de dar, hacer o no-hacer lo que, de algún modo, obtendrá provecho.

En pocas palabras, la fundación del Derecho Natural moderno se da a través de la noción de persona humana, bajo la categoría de derechos subjetivos, desde el siglo XVII y XVIII. Lo novedoso es que el hecho de ser persona no basta para plantear garantías jurídicas, excepto si éstas se llevan incorporadas desde principios, reglas y, luego, prescriptas por normas del ordenamiento jurídico.

Pues bien, lo que pasa no es que se elabora un conjunto de hechos juridiciables para que sean realizados, desde que demandados. Todo lo contrario. Esta agenda de derechos civis, políticos y, más tarde, económicos y sociales, son el trabajo de la fundamentación de los límites y las posibilidades en torno a la pragmática y *praxis* de la persona a favor del derecho positivo.

En definitiva, se trata de un expediente revolucionario, en el sentido de que señala a la persona permiso para actuar de acuerdo con su discernimiento, desde que se lo obedezca y se lo haga a través de los instrumentos disponibles a su acción a través del orden jurídico positivo.

---

cuadro se los usa así, una irreductible textura abierta. Es importante apreciar, sin embargo, por qué, aparte de esta dependencia respecto del lenguaje tal como efectivamente es, con sus características de textura abierta, no podríamos considerar deseable, ni aun como un ideal, la concepción de una regla tan detallada que la cuestión sobre si ella se aplica o no a un caso particular estuviera siempre resuelta de antemano y nunca exigiera, en el momento de aplicación efectiva, una nueva elección entre alternativas abiertas. Dicho brevemente, la razón está en que la necesidad de tal elección no es impuesta porque somos hombres y no dioses. Es una característica de la condición humana (y por ello también de la condición de los legisladores) que en todos los casos en que tratamos de regular, en forma no ambigua y por adelantado, algunas esfera de conducta por medio de criterios o pautas generales, para ser utilizados sin nuevas directivas oficiales en ocasiones particulares, nuestro empezó halla dos obstáculos conectados entre sí: El primero es nuestra ignorancia de los hechos, y el segundo nuestra relativa indeterminación de propósitos. Si el mundo en que vivimos estuviera caracterizado únicamente por un número finito de notas y éstas, junto con todos los modos en que pudieran combinarse, fueran conocidas por nosotros, podríamos formular provisiones por adelantado para toda posibilidad. Podríamos elaborar reglas cuya aplicación a los casos particulares nunca exigiera una nueva elección. Todo podría ser conocido y, por ello mismo, las reglas podrían especificar por adelantado la solución para todos los problemas. Este sería un mundo adecuado para la teoría jurídica «mecánica»." HART, H.L.A.: El concepto de derecho. Trad. Genario G. Carrió. 2 ed. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1990. p. 159-161

De esta manera, la agenda de los derechos dichos naturales del hombre impone límites en el momento de creación de la norma, así como, cuando de su aplicación, en especial sobre la garantía de la denuncia de violaciones y transgresiones en general. Las normas positivas son inválidas si no estén de acuerdo con los protocolos documentales sobre derechos del hombre.

De común acuerdo, el discurso secular moderno confecciona la exégesis de que la ley natural y ley positiva coexisten en función de la ley racional. Esta ley racional debe ser conocida de entre muchos caminos a través de la idea de Justicia, así que para formular la ley racional, así como la comprensión en torno a la libertad de la persona, se torna indispensable, más que una fundación racional, muchas fundamentaciones, de entre las cuales, está la Justicia.

Como broche de oro, no es que el hombre tiene derechos reconocidos porque es persona, sino que porque tiene derechos reconocidos a través del ordenamiento jurídico, se torna persona existentemente digna. Se trata de un sentido de dignidad que trasciende la noción de la síntesis sagrada y profana en torno a la razón doble. Así que hace falta que, en el universo antrópico, el hombre salga a la búsqueda del mínimo de dignidad, lo que involucra, como ya mencionado, satisfacciones desde el ámbito civil y político hacia el ámbito social y económico.

Dentro de este marco, la ley racional no se confunde con lo eterno. Aquí toda la reflexión, en caso la moderna, se mueve en torno a los fines de elaboración de lo científico como criterio de universalidad entre ley positiva y ley natural, así que entre ambas sólo se podría intermediar la dicha ley racional.

El Derecho Natural moderno, si se clava según esta ley racional, por obvio, aporta esencia hipotética. Pero no a causa de la condición de la razón doble que, en realidad, une teoría y práctica en único golpe. Sino que en virtud de la ficción lingüística respecto a crear discursos que escondan los fallos del concierto epistemológico en torno a lo jurídico.

Consecuentemente, la ficción se determina desde que, a pesar de que el hombre para formular el sentido de derecho prescindiera de la experiencia para orientarse de forma predeterminada a la acción, sólo en la experiencia es que puede actuar sobre sí y luego sobre el ordenamiento jurídico. Si la razón doble elabora el Derecho Natural y, luego, se este Derecho Natural está acoplado a la realización de los fines de la Civilización jurídica, lo que sucede es que toda la persona que orienta su acción y pensamiento de acuerdo con él, tal cual el ordenamiento jurídico se lo

prescribe, inmediatamente actúa en vista de la cosa justa y de lo justo — ambos, una idea de derecho justo.

Desde todo punto de vista, la ficción no está, entonces, en la razón doble, como un desarreglo solipsista, como se suele criticar. Todo lo contrario. El dilema es que para justificar el orden jurídico moderno hace falta acudir a los elementos y a los discursos que le son inmediatamente externos.<sup>1901</sup>

Y, luego, por muchas veces ajenos a su jerarquía y normas, así que para maniobrar los fallos, la solución es manejar discursos de legitimación desde el Derecho Natural. El Derecho Natural, como un rasgo de lo eterno, es idea de Justicia en torno al derecho.

En concreto, Hans Kelsen, sobre el tema, expresa que las normas de la naturaleza del hombre están en su razón y es desde ahí que el derecho se asigna «derecho justo», pues que “estas normas son immanentes a la razón o que, llegándose con ello al mismo resultado, la razón en cuanto autoridad creadora de normas, o sea en cuanto legislador, prescribe al hombre el comportamiento correcto, es decir, justo. Este Derecho Natural se presenta como *derecho de la razón*. Es justo lo que es natural porque es razonable.”<sup>1902</sup> Desde luego, los fines del derecho positivo moderno o, a lo mejor, la intermediación entre ley positiva y ley natural sobre lo universal como criterio racional gravita en torno a la idea de Justicia, desde la razón teórica, la recta razón y, luego, la razón práctica, conforme la naturaleza del hombre. La Filosofía del Derecho como Derecho Natural, promotor de concordia entre Orden y ordenamiento se torna Teoría de la Justicia: y, luego, se define a su tarea principal.

En el sentido amplio de la palabra, aquí está el sentido de inmutabilidad del Derecho Natural, o Derecho Natural absoluto, es decir, dice prontamente de la existencia del ordenamiento jurídico. Para así decirlo, se trata de su validez, desde el discurso iusnaturalista, donde se elabora el discurso positivista respecto a este

---

<sup>1901</sup> “Desde que el hombre reflexiona sobre sus relaciones recíprocas, desde que la «Sociedad» como tal se ha hecho problema — y este problema es más viejo que cualquier otro objeto de conocimiento, incluso que el denominado “Naturaleza” — no ha cesado de preocupar la cuestión de un ordenamiento *jurídico justo* de las relaciones humanas. Y a pesar de que esa cuestión ha ocupado, como apenas ninguna otra, tanto nuestro pensamiento como nuestros sentimientos y voluntad hasta lo más profundo: a pesar de que se han afanado por ellas los mejores cabezas, los corazones más apasionados, los puños más fuertes: a pesar de que toda la Historia, toda la historia de sufrimientos de la Humanidad, puede ser interpretada como un intento único, siempre renovado bajo los más horribles y sangrientos sacrificios, por dar respuesta a esta cuestión, permanece hoy para nosotros tan falta de ella como en el instante en que por primera vez relampagueó en un alma humana, la del primer hombre, este terrible secreto de Justicia.” KELSEN, Hans: Crítica del derecho natural. Trad. Elías Díaz. Madrid: Taurus, 1966. p.15.

<sup>1902</sup> KELSEN, Hans: Crítica del derecho natural. Trad. Elías Díaz. Madrid: Taurus, 1966. p. 119

criterio, desde el interior del universo de los principios, reglas y normas del ordenamiento jurídico. En efecto, ésta trata de problemas precientíficos, así que asume el hecho de las ciencias jurídicas como labor, aunque la teoría del Derecho Natural, ante ella, se demuestra absolutamente impotente, a causa de que es ella misma la que se erigía como ciencia del derecho.

Mientras tanto, esta Filosofía del Derecho trata de dar respuesta a la posibilidad de conocimiento del Derecho distinguiendo dos planos: el científico y el filosófico, centrado sus esfuerzos en la definición de las características de las ciencias jurídicas y de sus respectivos métodos. Se refiere, pues, al plan la teoría de la ciencia jurídica desde la idea de la Justicia o, el camino iluminista sobre el Derecho Natural absoluto, es decir, inmutable desde lo sobrenatural y lo sobrehumano. A lo sumo, René Descartes ubica la noción de Derecho Natural absoluto desde el camino iluminista, así que elabora el precepto de la idea de Justicia, tal cual, se la interpreta en esta instancia. “Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en effet si bien pour lui, que ceux même qui font les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n’ont point coutume d’en désirer plus qu’ils en ont. En quoy il n’est pas vraisemblable que tous se trompent ; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger, & distinguer le vrai d’avec le faux, qui est proprement ce qu’on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes ; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns font plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voyes, & ne considérons par les mêmes choses. Car ce n’est pas assez d’avoir l’esprit bon, mais le principal est de l’appliquer bien. Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices, aussi bien que des plus grandes vertus ; et ceux beaucoup davantage, s’ils fuient toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent, & qui s’en éloignent. Pour moy, ie n’ay jamais présumé que mon esprit fust en rien plus parfait que ceux du commun ; même i’ay fouhaité d’avoir la pensée aussi prompte, ou l’imagination aussi nette & distincte, ou la mémoire aussi ample, ou aussi présente, que quelques autres. Et ie ne fâche point de qualité que celles cy, qui furent à la perfection de l’esprit : car pour la raison, ou le sens, d’autant qu’elle est la seule chose qui nous rend hommes, & nous distingue des bestes, ie veux croire qu’elle est toute entière en un chacun, & fuire en cecy l’opinion commune des Philosophes, qui disent qu’il n’y a du plus & du moins

qu'entre les *accidens*, & non point entre les *formes*, o natures, des *individus* d'une mefme *efpece*.<sup>1903</sup>

En el mismo orden de ideas, el precepto, concepto o idea de Justicia es un dispositivo de maniobra respecto al criterio de lo eterno. O sea, la elaboración racional del vínculo universal entre Derecho positivo y Derecho Natural, así que es un juicio hipotético. Pero hipotético, no a la raíz de que es una ficción, sino que a la causa que engendra límites, — como universo de deber ser que es —, desde la nada. En única palabra, lo jurídico y lo político concertados según lo que el hombre no atrapa por completo.

Por evidente, la idea de Justicia está atrapada al juego igualdad y libertad de la persona en pragmática y *praxis*: esto es indudable. Sin embargo, para legitimar, en términos palmarios, lo justo y la naturaleza de la cosa justa, no se refiere, o, al menos, no se está pendiente de la realización material de esta idea de Justicia a través de la idea de ordenamiento positivo desde él fundado (por lo menos en términos retóricos).

Lo que pasa es que la Justicia es plan del deber ser: límites de la ley positiva, en cuanto que los dos últimos se elaboran desde el plan del ser: límites de la ley natural.

De un lado, si la existencia del derecho positivo está en los fines que se atribuyen al ordenamiento, intentar concordia entre ley positiva y ley natural desde la idea de derecho es sencillamente absurdo porque es imposible atrapar una solución viable. Dicho de otro modo, si la idea de Justicia, — el dicho Derecho Natural absoluto —, es inmutable, en este punto, es a causa del hecho de que el hombre no se la puede tocar: está en el plan de los fines, es decir, la concordia entre Orden (mundo) y ordenamiento (vida) que, como límite, es finita.

Por otro lado, si la idea de lo justo y de la naturaleza de la cosa justa, es el dicho Derecho Natural relativo, así que es mutable, en esencia, es a causa de que ambos están clavados al universo del ser, las posibilidades de la paradoja *Humanitas versus Hybris*, cuyas conformaciones son infinitas.

Por ende, si la concordia entre ley positiva y ley natural no se da, no se trata del error respecto al intento de cuajar el plan de los infinitos al absoluto finito, como es interpretado por el discurso tradicional secular, de modo que la crisis del

---

<sup>1903</sup> DESCARTES, René: *Oeuvres de Descartes. Discours de la Méthode & Essais*. Tomo VI. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophie J. Vrin, 1973. [Première Partie. Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences – 5-30], p. 1-3

ordenamiento jurídico, validez y eficacia, se la tiene decretada, mientras que la Filosofía del Derecho por igual se pone en jaque, a la vez que no puede cumplir su tarea de concordia del sentido del derecho.

Todo lo contrario. El problema o el dilema está en el hecho de apuntar la idea del derecho o Justicia como fundación y fundamento y, luego, sentido del ordenamiento jurídico, como universo jurídico racional, pues que la nada no es un efecto del sin sentido, sino que una causa de la presentación de lo político que debe ser conformada por lo jurídico, pero sin la enfermedad de la acción y del pensamiento del hombre desde lo trinitario, es decir, el concierto de su humanidad a partir de Dios y sus infinitas formas de encarnación y revelación. Si se conviene hablar de crisis del derecho positivo, en realidad, es una crisis de raíz ontológica, jamás epistemológica.

No obstante, lo que ventila el Positivismo Jurídico es que la validez del derecho positivo es independiente de su relación con una posibilidad de Justicia.<sup>1904</sup> Así que “si la norma ha sido creada de acuerdo con la norma de Justicia, el valor jurídico que ella constituye coincidirá con el valor de Justicia constituido por una norma de Justicia. Se dice entonces que la norma de derecho positivo es justa. Si la norma del derecho positivo no ha sido creada de acuerdo con la norma de Justicia, si el valor de la Justicia y el valor jurídico no coinciden, entonces se dice que la norma del derecho positivo es injusta.”<sup>1905</sup> Lo que vale, también, para el concierto de la moralidad, si se considera su dicha neutralidad axiológica.

En igualdad de circunstancias, el ajuste entre derecho y moralidad se lo tiene según los aspectos externos e internos de la conducta. Los aspectos externos se deben a la instancia del derecho y, los internos, a su vez, a la instancia de la moral. Desde luego, moral y derecho son diferentes en algunos aspectos, pero no están separados entre sí, en especial porque el derecho no es una sustancia factible

---

<sup>1904</sup> “El positivismo afirma, desde Benthan y Austin, que el derecho que “es” hay que distinguirlo del derecho que “debe ser”. Al positivista — que tiene la pretensión de describir un fenómeno que se da en la realidad — le interesa, por lo mismo, el derecho que, en hecho, es, pero no el derecho que debería ser. El derecho “real”, no es el “ideal”. Y acontece que la realidad muestra que el derecho no siempre coincide con “lo correcto”. De ahí se sigue que el concepto de derecho — si quiere ser fiel a lo que arrojan las observaciones empíricas — no puede incluir criterios morales acerca de lo correcto, puesto que el uso de la palabra derecho en el lenguaje cotidiano no siempre supone condiciones de aplicación que incluyan tales criterios. Ello no implica que el positivista niegue — como ellos mismos majaderadamente lo han remarcado — que entre derecho y moral existan relaciones. Pero se trata de relaciones “de hecho” y, por ende, contingentes y variables según el tiempo y el lugar.” MONTERO IGLESIS, Marcelo: El concepto del derecho. En: Revista de Ciencias Sociales. Positivism jurídico y doctrinas del derecho natural. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, n. 41 (pp. 41-48), Valparaíso: Universidad de Valparaíso, 1996, p. 44.

<sup>1905</sup> KELSEN, Hans: Crítica del derecho natural. Trad. Elías Díaz. Madrid: Taurus, 1966. p. 33 y 35.

desde que se lo nomine tal cual. Por así decirlo, es relación de seres reales respecto sus pretensiones y cosas que se le dan sentido existencial.

En letras de imprenta, si la forma originaria de la relación es la persona o el hombre porque éste es lo más palmario y evidente, por supuesto, no es inevitable que moral y derecho transiten bajo mismo suelo.

Para un sistema de pensamiento lógico conceptual este problema es irresoluble. «Resulta que los conceptos sólo pueden expresar igualdad o diferencia absoluta, pero no una diferenciación dentro de una unidad esencial.»<sup>1906</sup> Una moral social positiva se orienta desde una dimensión moral universal, entendida como dimensión práctica de la verdad, que por obvio, es criterio de distinción respecto lo justo, lo correcto, lo tolerable y sus contrarios.

El derecho afecta la convivencia social desde rasgos que lo diferencian de la moral, sea ella máximo ético, eudemonista o utilitarista. De todas formas, ella suele obrar contenidos utópicos respecto a prevenir conductas, pero no respecto a la perfeccionarlas, lo que, de hecho, cabe al ámbito de la moral. Tradicionalmente, el derecho está proclive al minimalismo. La moral, al revés, al maximalismo, de modo que la moral se basa en la autonomía y el derecho en la heteronimia.

Esto demuestra que se aporta un sentido de Derecho Natural que se conduce a lo temporal, a lo humano. En primer análisis, el Derecho Natural está fijado en el matiz racionalista, el Positivismo Jurídico lógico-racional tal cual. Éste concibe la idea y la materia del derecho desde un sistema existencialmente cerrado en el universo científico-lógico proforma. La proposición es formular, entonces, por vías puramente deductivas, una suma de proposiciones legales completas y sin lagunas, las cuales inmediatamente listas para todo uso, puedan resolver cualquier cuestión jurídica que posiblemente se constituya. Consecuentemente, la Filosofía del Derecho, también es Derecho Natural, sin embargo se trata de un Derecho Natural que está desde el interior del orden positivo y se presenta desde sus principios, normas y reglas.

Desde un segundo análisis, este Derecho Natural se dice mutable, a la razón de que, según el argumento de la filosofía del hombre paradoja, se mueve él desde Orden hacia el ordenamiento con el objeto de legitimar tanto el sentido del estatuto jurídico como ciencia, como la noción del quehacer jurídico como experiencia o jurisprudencia en torno a lo jurídico.

---

<sup>1906</sup> SIEBECK, Paul: Recht und Sittlichkeit. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1964. p. 9

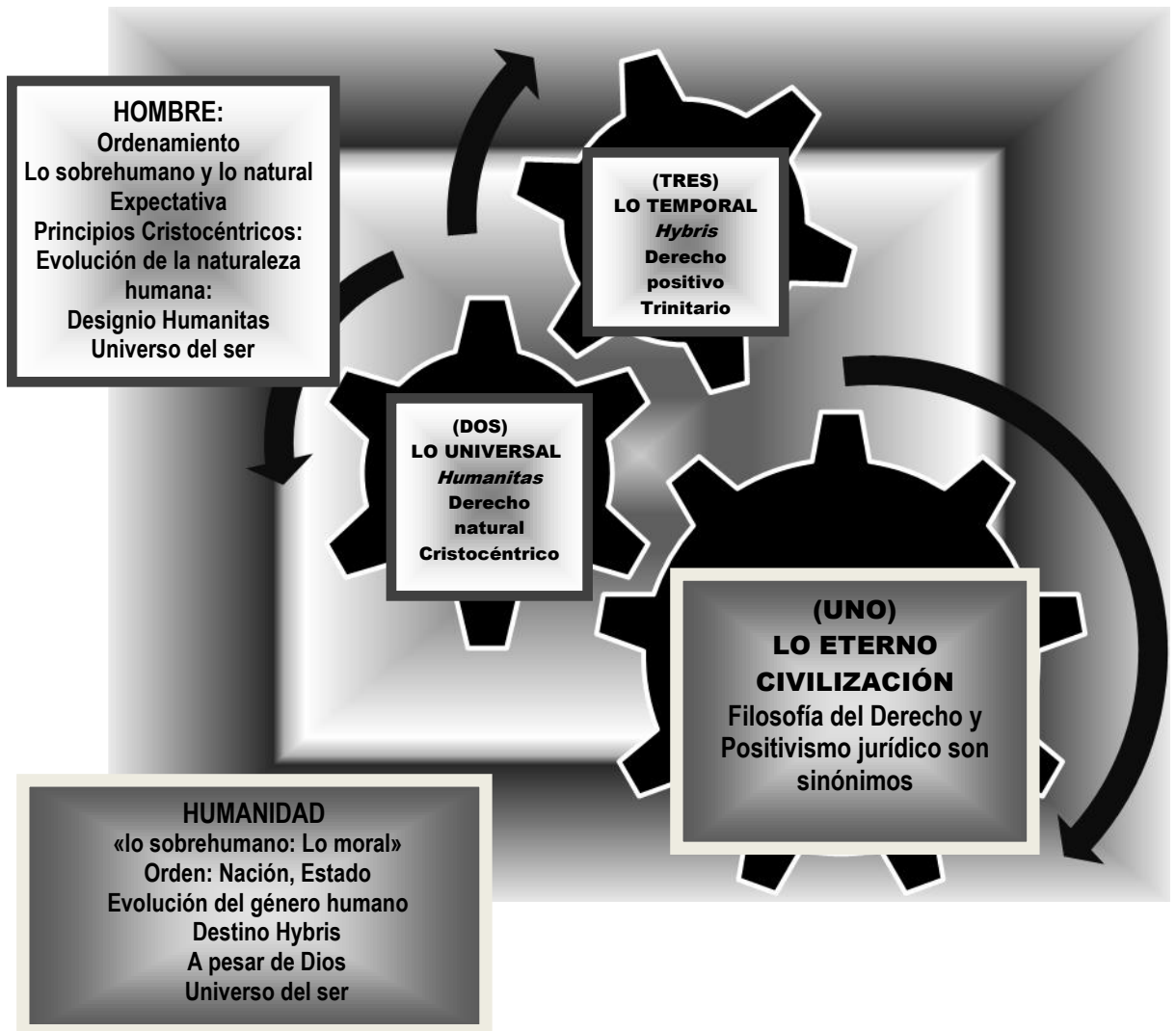
Específicamente, luego se conforma el Derecho Natural dicho mutable o el Derecho Natural relativo, cuya función es mantener la orientación respecto a lo justo y la naturaleza de la cosa justa tanto en el estatuto jurídico (Orden) como en el quehacer jurídico (ordenamiento). La Filosofía del Derecho, entonces, es teoría del derecho positivo: desde el discurso positivista, se elabora un discurso iusnaturalista sobre la eficacia de las normas del ordenamiento jurídico.

En fin, su tarea se mueve y se concentra por la especulación filosófica en torno a la realidad existencial del Derecho, es decir, en torno al Derecho positivo, entendiéndose éste de una u otra forma. Y la razón de esto es que la Filosofía del Derecho acepta la realidad del conocimiento científico, tal y como se lo entiende el positivismo, a la vez que construye su edificio sobre los cimientos de aquél. De esta manera, la Filosofía del Derecho se convierte en un producto residual: aquello que queda después de hacer ciencia jurídica puede ser objeto de la Filosofía del Derecho. Se refiere, pues, al plan la teoría de la ciencia jurídica desde la idea de lo justo y de la naturaleza de la cosa justa o, el camino empirista sobre el dicho Derecho Natural relativo, es decir, mutable según lo natural y lo moral.■



## «DIAGRAMA-SINOPSIS II»:

El engranaje del «Padre» como filosofía y derecho — la dicha Modernidad».



### ► CONCLUSIONES:

Si lo jurídico es Orden del Padre, lo político es ordenamiento hacia la Civilización.

**Validez:** la relación entre ley natural y ley positiva es incondicional: el conector no es sólo el criterio universal, pues que lo eterno está en la Civilización de lo humano.

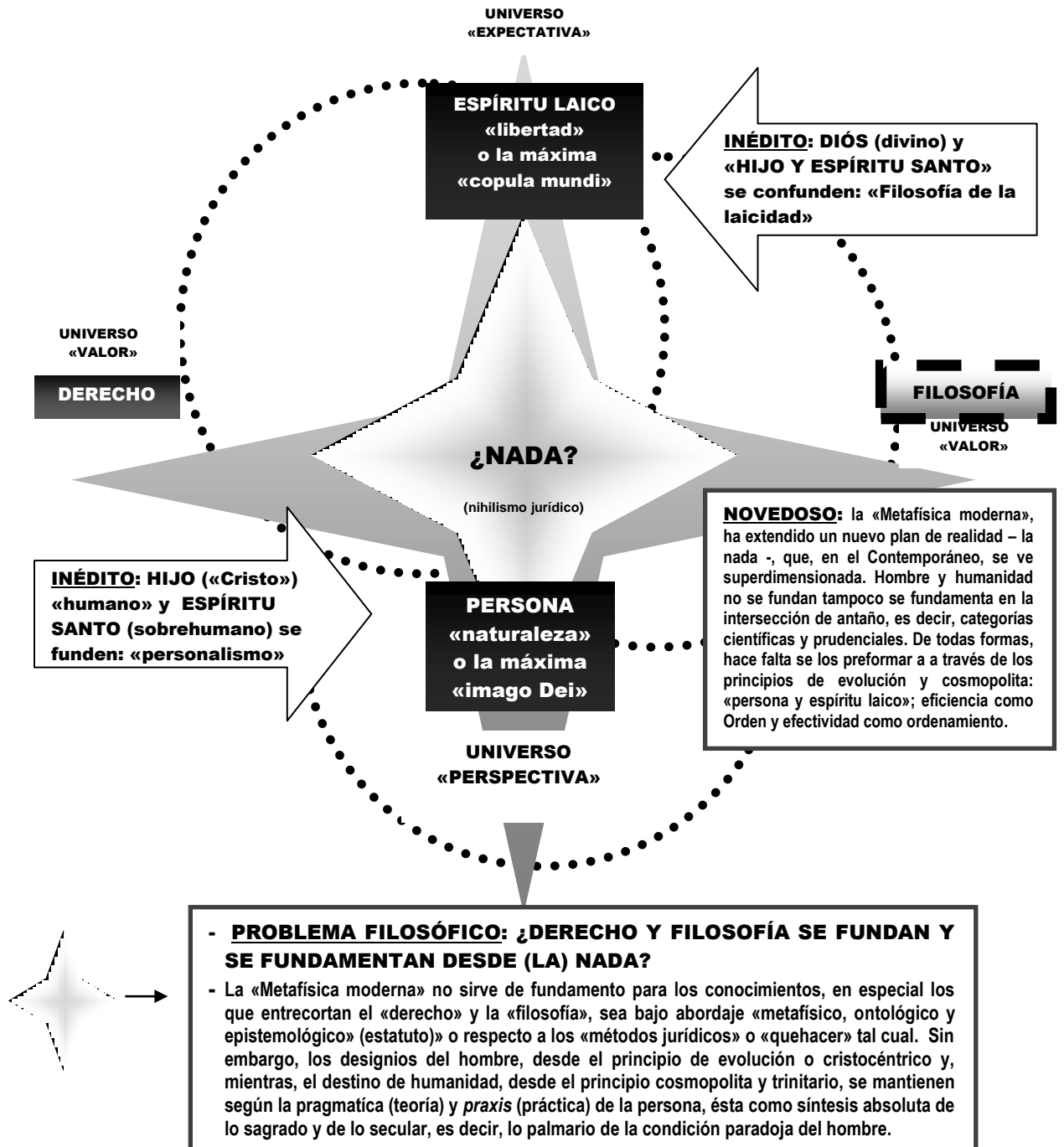
**Eficacia:** producción de concordia entre fines: 1. Padre como origen de la nada: Orden y ordenamiento está en el universo jurídico como ordenamiento jurídico. Filosofía del Derecho da primacía al camino iluminista, desde *Humanitas*. 2. Civilización como fin de la nada: Orden y ordenamiento está en el Positivismo Jurídico. Filosofía del Derecho da primacía al camino empirista, desde Hybris.

**Resultado:** Filosofía del Derecho está para dar concordia: 1. Desde el Padre, no aporta posibilidad de autonomía (validez). 2. Hacia la Civilización, aporta alguna autenticidad. Conclusión: desde el Padre, Filosofía del Derecho es nada, no existe (eficacia). 3. Desde el esfuerzo por el sentido del derecho a través de la concordia entre el Padre y la Civilización, Filosofía del Derecho se confunde con el Positivismo Jurídico.■

## H. REVISIÓN FILOSOFÍA Y DERECHO – CONTEMPORANEIDAD.

La Unidad iusfilosófica del Espíritu. A pesar de la humanidad y a propósito del hombre: los contemporáneos.

### «Diagrama-Sinopsis III»: Filosofía y Derecho en la Contemporaneidad.



## **I. Entendimiento del Problema: objetivos del apartado.**

El concierto entre lo jurídico y lo político en la dicha Modernidad conlleva Filosofía del Derecho y Positivismos Jurídicos sinónimos, a medida que se los toma desde el universo jurídico secular moderno, cuya altura es el ordenamiento jurídico y, luego, el tamaño, está en el legado del derecho positivo. Dicho de otro modo, Positivismos Jurídicos o Filosofías del Derecho se fijan conforme la concordancia entre el Orden del mundo y ordenamiento de la vida, así que se encargan desde un obrar que es triple.

Desde el punto de vista del estatuto o ciencia del derecho, se trata de arreglar los principios, causas y elementos de los preceptos científicos en torno al criterio que basa la ley positiva y la ley natural, en sus muchas formas de expresión, en el contacto con las solicitudes de la vida al diario y el pensamiento y acción de los hombres. En fin, se trata de mantener a flote el sistema jurídico o el sistema científico del derecho, de modo que sus principios fundadores, reglas y normas, desde la fundación u origen formal como estatal y sustancial corresponda a la idiosincrasia de una nación y, luego, estén mínimamente acoplados entre sí, así que se trata de cultivar incólume el criterio de la validez de las normas jurídicas.

Desde el punto de vista del quehacer o jurisprudencia, se trata de arreglar los métodos, procesos y procedimientos de la aplicación de esa ciencia jurídica tanto desde el expediente interior a ella misma, es decir, su arquitectura normativa no se puede contradecir respecto sus fines, como, al mismo tiempo, que esta dinámica metodológica, procesal y procedimental, además de valerse de los valores de estatuto, cumpla los objetivos que se los tiene como suyos; y, luego, presenten el mínimo de satisfacción ante sus destinatarios, respecto a la resolución pacífica de sus demandas, tanto desde la persona como desde la conformación de las dispares relaciones entre ellas en la dimensión de lo existente.

En fin, se trata de mantener los valores jurídicos positivados y otros valores que se construyen y se conforman desde las relaciones entre hombres, a través de la acción pragmática (teoría) y de la disposición de voluntades e interés en la *praxis* (práctica). Se refiere, entonces, a la manutención incólume del criterio de eficacia o legitimidad del sistema jurídico y, desde el punto de vista de los destinatarios, entonces, de la aplicación del derecho, es decir, las decisiones jurisdiccionales deben ser eficaces y, luego, deben cumplir la promesa del bien de la vida que la norma agasaja desde su institución.

Hasta aquí está la narración tradicional respecto la Filosofía del Derecho, desde la versión secular moderna. Sin embargo, toda la investigación iusfilosófica de este trabajo está en el argumento de que si se toma en serio solamente este concierto, se tiene, desde luego, una perspectiva sesgada sobre «que es Filosofía del Derecho». No sólo respecto a su instante de creación como fenómeno secular moderno, sino que sobre todo el recorrido iusfilosófico tal cual, que, a su parte, ésta osa reinterpretar a medida que se percibe marco cero de comunicación entre filosofía y derecho. Para así decirlo, el derecho positivo se establece como la síntesis del universo jurídico *sine qua non* que se había conformado nunca.

Ahora bien, el discurso historicista respecto el principio cosmopolita o principio trinitario es el impulso del desarrollo de la naturaleza humana. Y, al mismo tiempo, el discurso positivista respecto el principio evolucionista o principio cristocéntrico es el impulso de evolución del género humano desde una conformación social, innata a su naturaleza. En efecto, el hombre ante su humanidad se entabla desde el hilo conductor de esta paradoja historicista *versus* positivista.

Desde este paradoja, la definición de hombre y humanidad se las tiene tremendamente universal y abstracta, tanto como arqueología del mundo (*more geométrico*) como arquitectura de la vida (*lógica deducible*), así que el designio y destino de lo humano se resuelve en torno al precepto histórico y cosmopolita de la Civilización del hombre, donde el derecho o, a lo mejor, la Civilización Jurídica o Civilización Iusfilosófica es fundamental, al punto de que nada exista, si acaso esta no se estableciese real. Para aclarar, real, a causa de que el hombre se apropia de su principio de origen y desarrollo a través de los dispositivos de su racionalidad como «razón doble» y, luego, su ciencia como «saber relevo».

Consecuentemente, el argumento es que la elaboración de este imperio jurídico secular moderno, — el Positivismo Jurídico o la Filosofía del Derecho como sinónimos —, está en función de los fines externos al propio sistema jurídico (Civilización) y la concordia entre altura y tamaño de lo jurídico (Orden y ordenamiento).

Primero, a causa de su origen: el origen de este universo jurídico, como ya asignado, está en la era del Padre (nihilismo como causa de hombre y humanidad) y a propósito de la Civilización de lo humano, es decir, una elaboración del hombre por encima de su propia condición de hombre y humanidad como relación cosmopolita y evolucionista entre sí: la nueva ontología del hombre determina que la fuente de toda la Civilización jurídica es la nada o el nihilismo

juridico, así que el único axioma es que entre lo natural y lo moral, a pesar de su conformación real, es lo universal como criterio absoluto de entendimiento y justificación existencial de uno al otro.

Segundo, a causa de sus fines que, ahora, se refieren a la concordia entre eficiencia y efectividad. El fin del universo juridico es estructurar lo político, éste a través de la creencia del hombre como «copula del mundo» terrenal, desde lo juridico. No obstante, lo juridico se finca como el concierto de los misterios del mundo y de la vida desde el punto de vista asequible, es decir, que se lo pueda colmar en los expedientes de acción pragmática y acción practica del hombre al diario: los misterios del mundo y de la vida, así como sus arreglos, son la propia constitución racional de la dimensión teórica y práctica del sistema juridico. Por consecuencia, el sistema de lo juridico se legitima, en realidad, desde los fines de establecimiento de la Civilización juridica, cuyo origen no está desde el marco del universo juridico secular moderno, sino que en la era del Padre, ésta la resplandeciente significación del tiempo de la emancipación del hombre de la prueba de la existencia de Dios.

En otras palabras, a causa de la condición paradoja del hombre, éste ha elaborado el origen y el fin del entendimiento y justificación de su existencia. Desde luego, establecidos los orígenes y los fines, él concierta todo su universo dicho, tradicionalmente, moral y natural, en función de ambos. Por esta razón es que los iusfilosóficos contemporáneos apuntan que el universo juridico está en crisis, es decir, no se conforma de acuerdo con sus orígenes y fines establecidos que, desde lo metafísico, conduce a dar el mínimo acuerdo entre Orden y ordenamiento para que el hombre cumpla el designio de progresar su naturaleza humana desde el punto de vista racional e individual; y, al mismo tiempo, evolucionar su naturaleza social desde lo empírico o lo existencial, cuya máxima consumación, o síntesis, es la Civilización de lo humano como expresión del sentido de existencia del planeta Tierra.

Por supuesto, la crítica de la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja está contra los fundamentos de la labor iusfilosófica contemporánea. Para así decirlo, la tesis contemporánea es que la crisis del derecho tiene por expresión el foso que se ha evidenciado entre «derecho escrito» («law in the books») y «derecho en aplicación» («law in action»): Orden, ordenamiento y, luego, Orden *versus* ordenamiento, pues.

Sobre el tema, el justificante es que las necesidades históricas dadas por el sistema capitalista y las diversas estructuras sociales pusieron en jaque la concepción clásica de «derecho-libertad».

Ante este cuadro, la estrategia es la utilización de los derechos como mecanismo de extensión de la eficacia simbólica del derecho, lo que se evidencia a través del protocolo de extensión de derechos sociales a partir de los clásicos Derechos humanos, de modo a elaborar un bloque de derechos programáticos, no sólo sobre el infranqueable límite en las posibilidades materiales (económicas) para la concreción de los requerimientos de la persona, sino que se trata del modo de garantizar el mínimo de herramientas para que ella, por sí misma, construya su dignidad, en condición y situación, ya que el derecho no puede satisfacer demandas tradicionales que, antes, se las prometía concretar.

Resulta que, la efectiva materialización de los derechos dichos «humanos» se sopesa ante la efectiva extensión de los derechos dichos «económicos», donde la idea estética de «Justicia»,<sup>1907</sup> como más uno de los criterios posibles — no hace

---

<sup>1907</sup> El sentido estético respecto la Justicia significa que lo natural y lo moral no son se los plantea desde la naturaleza humana, pues que la razón doble no cumple el papel de aclarar al hombre, bajo lo pragmático (teórico) y lo práctico (*praxis*), el discernimiento sobre lo bueno o lo malo, así que todo juicio moral o natural es meramente construido de acuerdo con las condiciones y situaciones de sus autores y problema que se los engancha. El gran calado iusfilosófico, entonces, es ¿qué hacer cuando el apoyo de los límites y posibilidades de la naturaleza humana, - como inteligencia, «la razón», porque se la tiene categoría sin sentido, sobre todo para la reflexión del conocimiento dicho «moral» - se pierden? El mundo natural y moral no son perspectivas estéticamente o éticamente simétricas y tampoco se reflejan uno en el otro, así que se maniobran conocimientos volcados a la elaboración contextual. En resumen, perspectivas científicas no definen sedimentaciones filosóficas, sin embargo se las afecte tremendamente. En total, lo que se debe fijar desde el principio, es que la «solicitud filosófica» no se tarda a través de conceptos o categorías, sino que se dan según la construcción de los sentidos respecto el misterio a través del cual hombre y humanidad se los toma plan terrenal. Castells llama las relaciones entre los hombres contemporáneos como estéticas, es decir, sin postulado de base científico racional en torno a lo moral y lo natural como categorías de conocimiento y acción, así que, en este trabajo se apropia del término para explicar el sentido de Justicia, en la era del Espíritu. Para **Manuel Castells**, la sociedad contemporánea se define según la red de comunicación mediática, cuyo principal descriptor es «la era de la información». Esta época se define, a partir de los ochenta, por la reestructuración del capitalismo, ocasión en que el derrumbamiento del «estatismo» se apresura por el acercamiento entre el «sistema capitalista global» y la era del «informacionalismo». Así que la sociedad pasa a desarrollarse con énfasis al nuevo modo de relacionamiento con su alrededor, es decir, la fuente de la productividad capitalista es la acción del conocimiento sí mismo. A propósito, **Anthony Giddens** subraya que la sociedad contemporánea es una «sociedad postradicional», al paso que en ella se radicalizan y se globalizan los rasgos institucionales de la modernidad, que informa, también, la vida diaria. **Zygmunt Baumann** subraya que el concepto de ambivalencia es central para entender la «modernidad» en el espacio contemporáneo. Significa él que la misma realidad sugiere más de una categoría científica para justificar un suceso u objeto, así que el desorden sería la característica de los tiempos presentes. Por último, Alain Touraine afirma que la modernidad puede ser defendida y ampliada, así que lo que se llama de «crisis», en verdad, es la «protomodernidad», ocasión en que se superan los juegos totalitarios y los errores de la dicha postmodernidad. Véase: CASTELLS, Manuel: La era de la información: economía, sociedad y cultura. v. I. Trad. Carmen Martínez Gimeno. Madrid: Alianza, 1997. p. 550-551. GIDDENS, Anthony: Consecuencias de la modernidad. Trad. Ana Lizón. 4 ed. Madrid: Alianza, 1993. 166 p. BAUMAN, Zygmunt: La sociedad individualizada. Trad. María Condor. Madrid: Cátedra, 2001. 279 p. BAUMAN, Zygmunt: Vidas desperdiciadas y sus parias. Trad. Pablo Hermida Lazcano. Barcelona: Paidós, 2007. 171 p.

falta un concepto o precepto de Justicia en sí o la cadena de Justicia — se queda como puente para la interpretación y aplicación de las normas y reglas jurídicas en el contexto que se las tenga. El derecho y la filosofía, luego, es un ideal imposible y francamente cuestionable, no sólo sobre la «existencia» de la relación, sino que sobre la «valía» de Orden y ordenamiento, además de los fines, así que el elenco fijo sobre los papeles tradicionales de la nombrada «filosofía jurídica» o «Filosofía del Derecho» en el recorrido histórico, ahora se los convierte de *numerus clausus* para *numerus apertus*: los sentidos del derecho son construidos contextualmente, bajo una actitud iusfilosófica constructiva e ideológica.<sup>1908</sup>

El análisis ideológico del derecho es la materia de la Filosofía del Derecho, pero una materia pragmática y práctica de acuerdo con la coartada de la persona en torno a los sentidos de mundo y de su vida a través del manejo precario (científicamente y prudencialmente) del abanico de misterios que se apropian como generalidades y trivialidades de lo diario:<sup>1909</sup> la idea es que el derecho, estatuto o quehacer o criterios en vista de ambos, no es un elemento neutral, sino un instrumento para ocultar o justificar aspectos de la realidad social, así que construir lo jurídico significa, mientras tanto, hacer cargo de su constante revisión crítica.<sup>1910</sup>

Para los contemporáneos, la crisis del derecho es una crisis de tradición, respecto el dilema de que todo sentido del derecho se reduce a la altura y al tamaño de su universo jurídico secular moderno. Dicho de otro modo, la crisis es

---

TOURAINÉ, Alain: Crítica de la modernidad. Trad. Alberto Luis Bixio. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1992. p. 359. Y, aún, BECK, Ulrich et al: Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno. Trad. Jesús Alborés. Madrid: Alianza, 1997. p. 73-92. Y, BECK, Ulrich: La sociedad de riesgo. Hacia una nueva modernidad. Trad. Jorge Navarro, Daniel Jiménez y M. Rosa Borrás. Barcelona: Paidós, 1998. 304 p.

<sup>1908</sup> Véase: MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. 244 p.

<sup>1909</sup> La labor filosófica está en torno al «contexto, condición y situación» de la persona en lo existente. Luego, ella, incluso la iusfilosofía, plantea su “**premier álíbi, première généralité, première trivialité** aussi : la philosophie, nous dirait-on, n’est pas seulement un projet universel et sans frontière historique linguistique, nationale. Ce serait aussi un projet structuré en permanence par sa *propre crise*. La philosophie aurait toujours été l’expérience même de sa propre crise, elle aurait toujours vécu de s’interroger sur sa propre ressource sur sa propre possibilité, dans l’instance critique où il s’agirait de juger ou de décider (krinein) de sa propre signification, comme de sa survie, et de s’évaluer, de se poser la question de ses titres et de sa légitimité. Dès lors le mouvement autocritique si on peut dire, appartiendrait au plus propre du philosophique en tant que tel. La philosophie se répéterait et reproduirait sa propre tradition comme enseignement de sa propre crise et comme paideia de l’autocritique en général.” [letra negrita añadida] DERRIDA, Jacques: Du droit à la philosophie. Éditions Galilée: Paris, 1990. p. 158

<sup>1910</sup> “La philosophie se répéterait et reproduirait sa propre tradition comme enseignement de sa propre crise et comme paideia de l’autocritique en général.” DERRIDA, Jacques: Du droit à la philosophie. Éditions Galilée: Paris, 1990. p. 158. Véase, aún, PÉREZ LLEDÓ, Juan A.: El movimiento “Crítica Legal Studies”. Madrid: Tecnos, 1996. 431 p.

corporativa, así que se extiende desde todo el movimiento por el sentido del derecho, universal o particular, a saber no se pueden distinguir dos esferas, aunque se las trate iusfilosóficamente apartadas.<sup>1911</sup> La noción deóntica o formal-normativa (dogmática jurídica) así como la material-normativa (jurisprudencia), están en función de la conformación ideológica de la pragmática y *praxis* de la persona.

Por lo dicho, aunque que se tenga la fuerza de la razón secular moderna mermada, respecto a las promesas de evolución y cosmopolita, los modos de establecer los criterios de valores, perspectivas y expectativas cristocéntrico, en torno al hombre, y, luego, trinitarios, en torno a la humanidad, siguen incólumes, así que a los iusfilosóficos contemporáneos se los toca cargarlos bajo nuevos métodos y criterios, más allá de las consecuencias de la razón doble.

En definitiva, el problema jurídico respecto la fundación del derecho es dicho «metajurídico»: el criterio universal entre ley natural y ley positiva como postulado científico y prudencial del universo jurídico moderno, ahora, no implica satisfacer la fundamentación del derecho.

Más aún, a pesar del hecho de que la mirada metafísica y ontológica contemporánea es demasiado totalitaria respecto a la concepción de la existencia humana, a causa de que se la engendra según los principios de evolución y cosmopolita en torno al hombre y a la humanidad. En cuanto la mirada gnoseológica y epistemológica de esta misma «existencia», se la conlleva concreta y parcial, y, luego, se la construye «fragmentada». Desde este modo, el criterio universal sobre lo temporal y lo eterno, prontamente, se incluye en éste concierto — el «pluralismo jurídico»<sup>1912</sup> como postulado científico y prudencial contemporáneo, es ejemplo.

---

<sup>1911</sup> «Crisis corporativa» es nomenclatura para el entendimiento contemporáneo de que la «crisis» tal cual es una «crisis de tradición», así que la revisión del discurso de secularización moderno es la definición implícita de la Modernidad como crisis de la tradición filosófica. El uso de la razón, sea teórica o práctica, no progresa el hombre tampoco se le evoluciona, desde la sociedad. La conceptualización del futuro está en jaque. El presente se ahonda sin sentido. El problema, entonces, es que la modernidad, según el establecimiento del conocimiento racional, se ha desplazado de su futuro civilizacional, es decir, lo que se tiene «contemporaneidad», entonces, es el cumplimiento de sus expectativas desde otros medios y métodos, pero los dos acoplados al sentido de evolución y cosmopolita del hombre y humanidad. Así que, si hay una «continuación» o «sucesión», es porque las promesas no se cumplieron. Sin embargo, hace falta afrontar el por qué que el discurso de la «modernidad tardía» o «postmodernidad» se tornan “discursos sin futuro”. A propósito, **Niklas Luhmann** plantea este periodo como el espacio en que hay la expansión temporal de las opciones sin fines y de los riesgos, donde la posibilidad de no alcanzar los objetivos esperados se alarga constantemente día tras día. Véase: LUHMAN, Niklas: Observaciones a la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna. Trad. Carlos Fortea. Barcelona: Paidós, 1997. p.13-47 y, LUHMANN, Niklas: Complejidad y Modernidad. De la unidad a la diferencia. Trad. Jostxo Beriain y José María García Blanco. Madrid: Trotta, 1998. p. 9

<sup>1912</sup> El pluralismo jurídico salva a vista en este periodo contemporáneo, gracia a la difusión de muchos planes de realidad, en virtud de la nada como significado de Orden y ordenamiento de la persona. Sin embargo, no se trata



En verdad, este desconcierto entre «metafísica y ontología» (Orden: mundo) y «gnoseología y epistemología» (ordenamiento: vida) contemporáneo enmarca, de modo general, la llamada crisis del derecho contemporáneo, incluso la «Filosofía del Derecho». A ésta se la toma agotada respecto a sus tareas tradicionales, en torno del arreglo del Orden, del ordenamiento y de ambos hacia el fin de la Civilización de lo humano, así que lo único que se reconoce es su insuficiencia para acoplar sentidos del derecho, ante el escenario de pocas definiciones.

---

de un fenómeno propio de esta época, pues que se lo ocurrido en otros configuraciones de antaño. “Se ha destacado que, sobre todo en las sociedades poscoloniales, el derecho de raíz europea convive con derecho indígenas, tanto si éstos han sido o no formalmente reconocidos. Y que, en el equilibrio entre unos y otros, el «derecho de los colonizados» frecuentemente se impone en la práctica diaria, al «derecho de los colonizadores». Esta situación es típica de los nuevos países de la África o de Asia. Pero esto se comprueba también tanto en los de América Latina como en los viejos países de Extremo Oriente, como China y Japón. En los países latinoamericanos, que constituyen Estados con una independencia de cerca de doscientos años, el pluralismo jurídico real rompe las ilusiones de una identidad político-jurídica «nacional», manifestándose en la irrupción, bajo la fina capa del derecho estatal o oficial, de raíz hispánica, de poderosos derechos tradicionales autóctonos o de derechos espontáneos de masas criollas sin raíces que habitan los suburbios cercanos a las grandes metrópolis. En China y Japón (y, en cierta medida, también en Indochina), este enfrentamiento entre el derecho oficial y el derecho tradicional no tiene su origen en el proceso de colonización sino en la recepción, a finales del siglo XIX, de la cultura jurídica letrada europea, concretamente de la pandectística alemana o del sistema del *common law*. **Al mismo tiempo, tanto una construcción teórica más completa del fenómeno del pluralismo jurídico como su caracterización más posmoderna provenían de un filón teórico ya esbozado por la humanidad. Los comportamientos están condicionados por imágenes, representaciones y valores «locales». Cada nivel, cada escenario o cada contexto de la vida del hombre tiene sentido y es previsible ya que está organizado a partir de una determinada manera de «leer», de entender, de evaluar y de calcular.** Algunas veces, estas culturas locales están vinculadas a diferenciaciones culturales concretas (como es el caso de grupo étnicos diferenciados). Otras veces, están ligadas a diferenciaciones sociales (cultura popular o elitista, cultura urbana o rural, cultura adulta o juvenil, cultura masculina o femenina). En otras ocasiones, están vinculadas a los diferentes niveles o escenarios por los que circula el hombre (destacar como intelectual, como político, como dirigente). Puesto que cada uno de estos contextos genera una cierta disciplina o normas de comportamiento, en cada uno de ellos puede encontrarse un derecho «local». **De ahí el pluralismo jurídico no sea un fenómeno exclusivo de las sociedades poscoloniales o étnicamente plurales y que sea posible encontrarlo en cualquier sociedad. Asimismo, de ahí deriva que el derecho sea un «saber local» y que dependa de la cultura de cada contexto. Este fenómeno lleva a una seria de perturbadoras conclusiones a propósito de esa entidad universal que la cultura jurídica tradicional aspiraba. En este sentido, sólo cabe pensar en «los principios generales del derecho» o en «los principios del derecho de gentes» (en los que se basa el derecho internacional público), aunque también en ciertos valores jurídico-políticos pretendidamente universales y perfectamente asumidos, como los que contiene la declaración universal de los derechos humanos. De hecho, en cualquiera de estos casos no es difícil camuflar la incómoda evidencia de que se trata de principios que nacieron en una tradición jurídica y política local (la europea) y, por tanto, están vinculados a ella, y tampoco es difícil olvidar que se interpretan de manera diferente en los diversos contextos culturales de nuestro mundo. La vida, la libertad, la autodeterminación individual o la igualdad de sexos no se asumen en todas partes de la misma manera; y, aunque una cierta globalización cultural (*global village*) haya diseminado universalmente estas ideas, no reciben las mismas consideraciones. Por esta razón, por mucho que estos valores se reivindicquen como supremos e indiscutibles por una determinada comunidad cultural (por ejemplo, «el mundo occidental») nunca se podrán considerar como evidentes y universalmente adquiridos (*taken for granted*). Ésta es una de las más fecundas, aunque también perturbadoras, características de la teoría contemporánea de los derechos fundamentales.” [letra negrita añadida] HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 258-259**

Consecuentemente, si el derecho está en crisis, el tópico es que el criterio universal de su fundación y fundamentación desde la razón doble es la causa; así que, los efectos son el constante fallo de sentido del derecho, no sólo universal, sino que respecto a la validez de su ciencia (estatuto, fundación) y eficacia de su jurisprudencia (quehacer, fundamento) y, luego, de ambas en torno al fin de facilitar la Civilización de lo humano.

Como pronóstico y diagnóstico de la crisis, los iusfilósofos contemporáneos ofrecen un abanico de soluciones o panaceas, así que se los toca desafiar la comunicación entre filosofía y derecho de modo triple.

Desde la ciencia del derecho, el origen o fundación del sentido de derecho en torno al concepto clásico de validez — crisis de estatuto de la Filosofía del Derecho: Ciencia Jurídica — sentido formal-normativo de lo «jurídico».

Desde la jurisprudencia, los justificantes o fundamentación del sentido del derecho en torno al concepto clásico de eficacia — crisis de quehacer de la Filosofía del Derecho: Jurisprudencia — sentido material-jurisprudencial de lo «jurídico».

Y, al fin, respecto tanto a la concordia entre ciencia y jurisprudencia, como a otros fines externos o, hasta mismo alienígenas, al universo jurídico secular moderno, desde la nada como causa de lo jurídico, es decir, la crisis de expectativa de la Filosofía del Derecho, desde el sentido del derecho como Justicia y como criterio universal del Derecho Natural, lo que exige reformar y revisar el conformador del lo «jurídico».

Como trasfondo de este escenario de crisis de lo jurídico desde la altura y tamaño del universo jurídico moderno (ordenamiento jurídico y Positivismo Jurídico) y, al mismo tiempo, desde sus fines extrajurídicos, se formular el reconocimiento de valores, perspectivas y expectativas más allá del concierto de este universo, así que se da apertura al manejo no tradicional de las consecuencias jurídicas trazadas en las hipótesis normativas.

Para así decirlo, Orden y ordenamiento y, luego, hombre y humanidad, se los toman desde la dimensión de una juridicidad que, a su parte, se desarrolla más del universo del derecho positivo: hay reglas y normas que se constituyen con tamaña fuerza y tremenda complejidad que escapan a la lógica de positivación jurídica desde el origen estatal, así que la sociedad engendra muchos universos de lo jurídico, cuya altura y tamaño son infinitos, además del universo jurídico tradicional que, en este caso, se torna más uno de entre muchos.

Desde luego, sea continuidad o ruptura con el proyecto humanista moderno desde el punto de vista de lo jurídico y de lo político,<sup>1913</sup> la labor iusfilosófica contemporánea se configura búsqueda métodos de procesos por procedimientos como sentido de lo jurídico, pues que la naturaleza humana tanto racional como individual, no ha cumplido sus promesas respecto a la elaboración de la Civilización de lo humano: ésta es la creencia.

Desde el marco de la situación, hace falta rescatar el hombre real, es decir, la persona como supremo valor, perspectiva y expectativa, desde su contexto, que en torno a lo jurídico, se trata de abrirla de modo eficiente y efectivo. De ahí los nuevos fines del derecho: nada más reducir el contacto de la multitud de actores desde la complejidad e incremento operacional (métodos por procesos) hacia el contenido sobre las demandas propiamente jurídicas (procedimientos).

En términos análogos, el hombre como persona recreada en el ámbito de los símbolos materiales y espirituales a través de esas relaciones, determina no sólo el contenido jurídico, sino que su forma, estructura y extensión: la nada es causa de Orden y ordenamiento, así que no se puede, como se lo cree los contemporáneos, tomársela en serio como efecto, según el cual se preforma crisis del derecho.

En el fondo, no hay crisis, sino que la evidencia portentosa de la nada, ahora superdimensionada por regalo de lo moderno y, luego atestiguada por los contemporáneos como tarea humana, a pesar de la existencia de Dios. Es decir, el

---

<sup>1913</sup> “la idea de continuidad, de una genealogía, entre el derecho histórico y el derecho del presente lo era todo menos inocente desde el punto de vista de sus consecuencias en la política del saber (jurídico). La continuidad de los dogmas (de los conceptos, de las clasificaciones, de los principios) jurídicos constituye, de hecho, la vía real para *naturalización* del derecho y de los modelos de poder establecidos, para la aceptación de un derecho natural, de una organización político racional, fundados en el principio de un espíritu humano intemporal, que permitiría el diálogo dogmático entre los juristas del presente y los del pasado. Así, la historia tendría un papel esencialmente dogmático. Al ser un saber que lidia con el tiempo, tendría la función de lubricar la comunicación intertemporal, haciendo posible el diálogo espiritual entre los de hoy y los de ayer. En este diálogo, el presente se enriquecía pero, sobre todo, se justificaba. Porque el pasado leído (y por tanto, aprendido) a través de las categorías del presente, se convertía en documento vivísimo del carácter intemporal — y, en consecuencia, racional — de estas mismas categorías. «Estado», «representación política», «persona jurídica», «público/privado», «derecho subjetivo», se encontraban por todas la parte de la historia. No podían dejar de ser formas continuas e irreductibles de la razón jurídica y política. Que esta continuidad fuera el resultado de la mirada del historiador era algo lo que, al parece, no era consciente. No obstante, además de poder leer este registro de «permanencia», la continuidad también puede considerarse desde el punto de vista de la «evolución». En este caso, se trata de asistir al nacimiento y secular perfeccionamiento de un concepto o de un instituto. La «continuidad» es concebida como la continuidad de los seres vivos, que crecen, florecen y finalmente fructifican. La sabiduría político-jurídica de la Humanidad, al continuar el pasado y no olvidar sus enseñanzas, se perfecciona; es decir, progresa linealmente por acumulación.” HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 33

Orden del mundo y ordenamiento de la vida se confeccionan según el hombre ante su humanidad, más allá de la prueba de Dios.<sup>1914</sup>

Por lo dicho, lo sobrenatural y lo sobrehumano es principio, medio y fin de hombre y humanidad en torno a lo jurídico y lo político, desde la pragmática y *praxis* de la persona y, luego, a través de valores, perspectivas y expectativas que se construyen como proceso y procedimiento por el saber, se proyecta el abanico de relaciones que entabla por sus deseos e intereses: «la persona es la máxima metafísica».<sup>1915</sup>

Por consecuencia, el derecho es el orden de lo existente en la totalidad: el derecho es “trama de correspondencias personales no es obstáculo para admitir que, en buena parte de sus relaciones jurídicas, los sujetos están medidos de manera inmediata por las cosas, por la índole específica de cada relación.

Sin embargo, lo que en último extremo mide son los bienes específicamente humanos, esto es, la persona misma: que la posición correcta de las cosas se determina por referencia a la índole específica de las relaciones que éstas se ven inmersas, no oculta que tales relaciones son expresión o concreción de un bien humano básico, o de varios, con los que enlazan, de manera mediata o inmediata.”<sup>1916</sup>

---

<sup>1914</sup> La persona desde la pragmática del mundo y *praxis* de la vida hace la síntesis de la pugna entre lo sagrado y lo secular, así que ella es la altura (límites) y tamaño (posibilidades) del universo de lo jurídico ante lo político, luego, el sentido cristocéntrico y trinitario a través de ella es que se realiza, hacia el punto de que la existencia, inexistencia o posibilidad o no de la prueba de Dios ser echada: el hombre contemporáneo se orienta por principios de evolución y cosmopolitismo, así que su acción y pensamiento a través de ellos que se conciertan, a pesar de cualquier elemento divino, pues que él ya se encarna de esta modo. De ahí la razón de que este hombre dibuja la mano que se lo dibuja, antes mismo de dibujarse tal cual. O, en otros términos, Dios y Cristo no son echados de la dimensión contemporánea, sino que absolutamente encarnados son a través de la persona, de modo que, Dios y Cristo pasan a relucirse como se ha visto nunca. “La frase de Zarathustra *Dios ha muerto* define, así, el horizonte explicitado, autoconsciente, del mundo moderno. La eventual restauración o resurrección de esa figura divina, despótica y paterna sólo podrá producirse, desde entonces, desde que la modernidad asume sus propias certidumbres y se sabe incuestionable creencia, de modo paródico y bestial, en el registro histriónico y farsesco, como último y postres ramalazo y resplandor, esta vez siniestro, de lo divino en nosotros, presente aún en nuestro mundo como salvación de orfandad y desventura, si bien promoviendo la más aciaga cuota de terror y de infelicidad.” TRÍAS, Eugenio: Los límites del mundo. Barcelona: Editorial Ariel, 1985. p. 124

<sup>1915</sup> “Que nadie se llame a engaño. Georg Jellinek indicaba a comienzo del siglo XX - en un alarde de sinceridad poco frecuente - que nuestra cultura jurídica se debatía entre los creyentes y los ateos, y que las respectivas teorías jurídicas dependían de las actitudes ya adoptadas en el tema de la fe. La línea discriminatoria entre unos y otros es la aceptación o el rechazo de la metafísica, aunque no de la metafísica moderna aludida, sino de toda aquella actitud que afirme que existimos las personas como personas o que ser padre genera derechos y deberes que existen objetivamente. El dato que no pueden reconocer - o que en cualquier caso no pueden explicar - es la singularidad de las personas, porque las personas constituimos la realidad máximamente metafísica.” KAUFMANN, Arthur: Filosofía del derecho. 2 ed. Trad. Luis Villar Borda y Ana María Montoya. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2002. p. 170

<sup>1916</sup> SERNA, Pedro: De la argumentación jurídica a la hermenéutica. Granda: Comares, 2003. p. 242.

Por mejor decir, la relación entre filosofía y derecho está más allá del «ser» y «deber ser», que a su parte, si se los toma en serio, es solamente desde lo secundario. Sin embargo, no se trata de un reproche absoluto a este modelo, pues que los designios y destinos en torno a lo jurídico son conservados, es decir, los principios cosmopolita y evolucionista como orientación entre lo jurídico (hombre) y lo político (humanidad).

No obstante, lo que se cambia inmediatamente son los métodos para esta conformación, los cuales no se plantean más bajo la exclusividad de la recta razón como lo natural y, luego, el conforme la naturaleza como lo moral. Las relaciones que se preforman a través de lo existente son la altura y el tamaño del universo jurídico, lo que es la máxima expansión de la creencia del hombre copula del mundo, desde el universo del ser o práctico como infinito y, luego, la dicha, a final, «idea del derecho».<sup>1917</sup>

Si sólo donde la norma y las circunstancias concretas de la vida marchan juntas se origina los sentidos reales del derecho, por igual, sólo a partir de la realidad o «lo existente» la Filosofía del Derecho o el Positivismo Jurídico puede asumir tareas y desafíos. Por así decirlo, la concordia del derecho a través de soluciones por grandes principios como formula el iusnaturalismo clásico-racional es inútil. Hace falta, ahora, reverenciar lo que brota de lo existente y de la situación y condición en que se desvela y se conforma los elementos que, luego, preforman lo natural y lo moral.

Desde aquí, el principio de la eficiencia es la altura del universo jurídico contemporáneo y, luego, el principio de la efectividad es su tamaño.

El principio de eficiencia está en torno al principio de evolución o cristocéntrico. Y, luego, el principio de efectividad está en torno al principio cosmopolita o trinitario. El primero es método de proceso por el procedimiento del Orden del mundo a través de la construcción contextual pragmática de lo natural hacia el hombre. Y, al mismo tiempo, el segundo es método de proceso por el procedimiento desordenamiento de la vida a través de la construcción contextual práctica de lo moral hacia la humanidad.

---

<sup>1917</sup> “(...) la idea de derecho no se debería colocar demasiado en alto, sino comprenderla como “modelo” de la idea del hombre en su triple configuración: el hombre como ser autónomo (como creador del derecho), como fin de su mundo (y por tanto también del derecho) y como ser heterónimo (sometido al derecho)... como se quiera, existe un amplio consenso en que la idea de derecho es el más alto valor jurídico. Y ese valor supremo es la Justicia.” KAUFMANN, Arthur: Filosofía del derecho. 2 ed. Trad. Luis Villar Borda y Ana María Montoya. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2002. p. 290-291

Y, por fin, el concierto de inicio, medio y fin de la Civilización de lo humano está en torno a la persona, a través de su dignidad formal, es decir, es sujeto de derecho por el sencillo hecho de ser persona (derecho de naturaleza) y, luego, es sujeto programático y pragmático de derechos desde sus relaciones con su prójimo o su esfuerzo por la dignidad condicional y situacional, así que dibuja el estatuto de derechos, desde valores, perspectivas y expectativas laicas. Trascendencia e inmanencia son condiciones y situaciones que se construyen a través de la persona y su estatuto laico.<sup>1918</sup>

---

<sup>1918</sup> Desde el punto de vista filosófico, la «trascendencia» es la dimensión de desarrollo y competencia humana, donde todo el significado de la vida se extrae de la creencia de que la persona, no sólo se incluye en un designio de vida, sino que un plan divino de hombre como «espíritu» o «espíritu laico» que, a su vez, es terminología para «dignidad de la persona». Y, la inmanencia es la experiencia en que se construye la conciencia sobre el universo del hombre, curiosamente, trazado por la trascendencia que, justamente, complica toda garantía sobre si hay algo fuera de esta «eticidad laica». El hombre y la humanidad, desde la filosofía de la laicidad como «persona, libertad y acción», establecen una relación autorreferencial: el fundamento antropológico «crístico» es principio y fin de todas las cosas, porque todos los justificantes no evidenciados en la inmediatez de los actos y los objetos, buscan sus verdades desde la retrospectiva de las intencionales que han conllevado al principio. Así que, considerándose que todo está «enredado» según categorías y conceptos morales, toda explicación o justificación se remete a la propia condición antropológica de «persona». La paradoja de la laicidad es que, para construir el espacio moralizado que pretende, se necesita partir de la afirmación que la hipótesis de la existencia o ausencia de Dios no se plantea para la institución del espacio ético y político entre los hombres, lo que apuesta y refuerza las leyes morales y su gobierno la medida de la conciencia y del comportamiento esperado del hombre de hoy. Sin embargo, el hombre, como persona, es fuente de la ley moral, por lo tanto, y luego es un remedo de Dios, desde Cristo encarnado «espíritu laico», «espíritu»: “El mensaje cristiano no ha comenzado, como las escuelas morales de la antigüedad, por una filosofía dirigida a los doctos, sino por una llamada lanzada a cada hombre... cambiad el corazón de vuestro corazón... mediante lo cual, cada uno os convertiréis en un Dios.”<sup>1918</sup> Desde ahí, al mismo tiempo en que se pone el precepto religioso cristiano como condición de la estructura del hombre, que es el «hombre paradoja tradicional», se sigue el discurso de la secularización «sin revisarlo», pues que la «razón doble» se queda intocable. El concierto laico desafía el propio argumento ontológico que lo sostiene: la tensión del cristianismo tanto como perspectiva ontológica cuanto moral. Sin embargo, lleva considerarse que esa fuente de ley moral extrae su validez de la resolución de lo inmediato, cuyo contenido se remete a la propia noción de concierto teológico y teleológico cristiano propio del discurso secular. Al fin y al cabo, el juego ético y político laico, más que cumplir las disposiciones pragmáticas, nutre la expectativa, también, del designio de «felicidad ilustrada» desde la vida secular y concretada en torno a la persona. Se trata de una «felicidad» por la máxima acción y albedrío, sin embargo el concepto ya esté presente desde el interior de la textura del propio argumento ontológico cristiano, es decir, el hombre que cumple su «naturaleza» según su «libertad» se realiza. La **razón revisada**, según la filosofía de la laicidad, entonces es sólo una dimensión de la realidad: el sostenimiento de la paradoja no se hace delante hombre ante humanidad y viceversa. Sino que el hombre ante su propia racionalidad que, sin embargo, sea admitida creación racional suya según la naturaleza que pertenece, por otro lado, solamente comparte un orden y eticidad más allá de la propia ordenación que la presta o emplea. No obstante, **la falta de finalidad e intención arriesga la «presunta» vanguardia de la filosofía de laicidad**: la vivencia se hace según el presente que se sigue hacia el pasado, sin apuntarlo hacia cualquier ánimo futuro. Lo que debería ser aportaciones para la revisión filosófica pasan a «relicario del quehacer filosófico». Por otro lado, no hay nada en las fuerzas laicas que marquen un destino distinto, que no atraviese la idea de conservar fundamentos, universalizándolos moralmente en medios, sin profundizarlos substancialmente sobre los fines. Luego, los arreglos o desarreglos de las distintas manifestaciones de las diversas interacciones físicas, espirituales, sociales o culturales se dan según transcurso espontáneo y gratuito, pues que no buscan nada más allá de las propias exigencias inmediatas. Sobre la filosofía de la laicidad como una aspiración por una ética universal, más allá de la razón y naturaleza del hombre, véase: [letra negrita añadida] CLITEUR, Paul: Esperanto moral: por una ética laica. Trad. Marta Arguilé Bernal. Barcelona: Los libros del Lince, 2009. 291 p.

Ahora ya establecida estas relaciones que, en realidad, son los presupuestos de lectura revisora concertadas por la crítica y propedéutica de la filosofía del hombre paradoja, respecto a la labor iusfilosófica contemporánea, en este apartado, hace falta aclarar, entonces, el razonamiento iusfilosófico que luego se expondrá.

Por evidente, si toda la petición iusfilosófica está en torno a lo sobrenatural y a lo sobrehumano y, luego, sólo la persona desde su pragmática y *praxis* es el principio, medio y fin respecto al hombre ante su humanidad, es cierto que los planteamientos iusfilosóficos modernos se coadunan con la antropología cristiana, así decirlo, persona y laicidad concentra lo absoluto, lo histórico, lo individual.

Para quedar claro, la persona es el «tertium» a través del cual se extrae los sentidos de lo natural y de lo moral, bajo el trasfondo de la nada o del sobrenatural y sobrehumano como esencia de su dignidad como imagen de lo sagrado, mientras que lo natural y lo moral es la pugna por la construcción de su dignidad como copula del mundo, su movimiento secular.

Dicho brevemente, lo jurídico y lo político se quedan sometidos al contexto de subjetivo de la persona, a través de su pragmática y, al mismo tiempo, el contexto objetivo de la persona a través de su práctica, así que el derecho no aporta fundamento bajo sentido universal y único y tampoco la Justicia o cadena de la Justicia es criterio universal del derecho, pues que los límites y posibilidades de lo natural y lo moral están desde la persona, a través de la expresión de su estatuto laico. Desde luego, si el derecho dicho contemporáneo es efímero o desintegrador desde estos criterios, no es a causa de la complejidad del escenario del hombre y humanidad.

En virtud de lo expuesto, Antonio Manuel Hespanha subraya que una de las principales características de los contemporáneos es la posición escéptica respecto el papel instrumental tradicional del derecho, así que no se lo cree como instrumento de transformación social y tampoco promotor de Justicia.<sup>1919</sup> Lo que pasa es que el papel de la tradición sólo tiene solución de continuidad con los discursos modernos, si y solamente si, los contextos que se producen en el contemporáneo, se los ratifica. Vale traer a la colación su apunte sobre el obrar contemporáneo.

---

<sup>1919</sup> “La metodología jurídicas de los siglos XIX y XX conoció diversas escuelas. En parte, respondían a problemas y necesidades del propio saber y de la práctica del derecho; pero en gran medida reflejaban también las grades temáticas socio-políticas, filosóficas y metodológicas de la época.” HESPANHA, António Manuel: Panorama histórico da cultura jurídica europeia. Lisboa: Europa-América, 1998. p. 173

Sin lugar a duda, el reconocimiento iusfilosófico contemporáneo es que las decisiones jurídicas y los valores propios del ordenamiento jurídico para que sean legítimos y, luego, encasillados en una fundamentación coherente, han de buscar sus argumentos o fundamentos fuera del universo jurídico y sus operaciones y consecuencias. El fundamento objetivo del derecho no está el “la «normativa de lo fáctico», la cual bajo las lecciones de Georg Jellinek no existe; “allí donde se supone haber alcanzado una auténtica cualidad normativa a partir de un hecho, no se trata nunca de un puro hecho empírico, sino de su supuesto de hecho que ya ha sido colocado en relación con un valor, de un poder “ético”, una voluntad “racional”, un interés de “grandes prendas morales”.”<sup>1920</sup>

La causa es que el Orden y ordenamiento se constituye desde la persona como expresión palmaria de límites y posibilidades de la nada, o sea, persona es la fundación y fundamento del derecho y no lo contrario.

En consecuencia, el nihilismo jurídico es el postulado de elaboración de lo jurídico y, desde la persona, el postulado de concreción del universo jurídico: a través de la persona como pragmática y como práctica, lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo natural y lo moral se hacen concretos desde muchas formas de expresión. De acuerdo con Marcelino Rodríguez Molinero, se refiere aquí a la “apertura del Derecho hacia el Derecho Natural, para, con la vista fija en lo inalcanzable, poder seguir aquello que es posible *hic et nunc*, es decir, el Derecho *temporalmente justo*.”<sup>1921</sup>

A lo mejor, se trata de la era del Espíritu, donde lo sagrado y lo secular se principian y se resumen a través de la persona como sujeto (personalismo) y relación (laicidad).<sup>1922</sup> A propósito, conforme señala Arthur Kaufmann el derecho

---

<sup>1920</sup> KAUFMANN, Arthur: Filosofía del derecho. 2 ed. Trad. Luis Villar Borda y Ana María Montoya. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2002. p. 171

<sup>1921</sup> RODRÍGUEZ MOLINERO, Marcelino: Derecho Natural e Historia en el pensamiento contemporáneo europeo. Madrid: Editorial Revista de Derecho privado, 1973. p. 424.

<sup>1922</sup> Vale subrayar que, la moraleja de este planteamiento «postsecular», «postmoderno» o, en sencillo, contemporáneo, se evidencia «tránsito»: tránsito de la propia función doble que se emplea la razón. Un equívoco criminal, entonces: el quehacer filosófico contemporáneo es un «sin sentido» desde las filosofías del *logos* (ilustradas) y la disolución de su propio fundamento (hermenéuticas), contradicción que es evidente. Seguro es que superar y rehacer los fundamentos no es lo bastante. El pensamiento filosófico hodierno hay que elegir, más que sus temas, las herramientas de maniobra de las lagunas del conocimiento a través de una astuta mirada de lince, pero hay que desplegarse de los moduladores de «hacer la filosofía pendiente de dogmas o mitos vitales» para elaborarse. A lo mejor, la filosofía debe ser planteada y replanteada, desde actitudes y concientizaciones de sus debilidades, además de la presteza de ser cauce del universo «moral», donde el hombre sabe de «sí propio» o del universo «antrópico» donde el hombre sólo intenta conquistar a «sí mismo». Por ende, el nudo es: que **se decreta el fin de la modernidad y su pensamiento ilustrado, o que se resigne definitivamente a ella, a través de los principios de evolución y cosmopolita desde la persona.**



contemporáneo asume como valor la persona en sentido amplio, así que la Filosofía del Derecho o Positivismo Jurídico busca el sentido del derecho según tres grandes ramas. Primero, desde la filosofía de la persona, se trata de enfocar el valor individualista del hombre: “el objeto o fin es un valor individual, atrapado a la idea de «personalidad»; los valores de las obras y de la colectividad están dirigidos hacia la libertad. La fisionomía es liberal, bajo la preservación de la esfera de actuación del individuo.”<sup>1923</sup>

Por lo que se puede juzgar, la Filosofía del Derecho trata de la crisis del ordenamiento jurídico como Orden del mundo y, luego, peticona el sentido de lo humano a través de la situación formal de la persona formalmente digna. Resumiendo, el objeto es la crisis de estatuto de la Filosofía del Derecho: Ciencia Jurídica — sentido formal-normativo de lo «jurídico».

Más aún, desde la filosofía de la laicidad, bajo doble tarea. De raigambre supraindividualista, donde la actuación pragmática y práctica de la persona afecta no sólo los involucrados en una situación subjetiva, sino que a todos que comparten las consecuencias de esta relación, en torno a ella, así que se representan por la Justicia y el poder como ideal jurídico. El objetivo es tocar valores colectivos, cuya fisionomía es de humanidad, en sustitución a la «nación» como un valor de Estado, intermediada por el pacto civil o social. Se trata del reconocimiento de valores y perspectivas de expresión laica como protección de la condición real y material de la persona en torno a la construcción de su mínima dignidad.

Por ende, la Filosofía del Derecho trata de la crisis de la jurisprudencia como ordenamiento de la vida y, luego, peticona el sentido de lo humano a través de la situación formal de la persona relacional o material en torno de la construcción de sentidos de humanidad. El objeto es la crisis de quehacer de la Filosofía del Derecho: Jurisprudencia — sentido material-jurisprudencial de lo «jurídico». Y, mientras tanto, de raigambre transpersonal, que independiente de las peticiones de juridicidad individuales, se encuentra donde todos los valores que las informan, deben estar de acuerdo con el derecho, de modo objetivo. Así que la personalidad y

---

**En el primero caso está la filosofía del hombre paradoja. En el segundo, la filosofía contemporánea.** De todas formas, no es admisible seguir maquillando o disfrazando «filosofía» bajo nuevo ropaje y elegante erudición, que se la imputa «original»: el recorrido de la historia de la filosofía fincada en una visión naturalista y evolucionista de los justificantes teóricos y prácticos.

<sup>1923</sup> RADBRUCH, Gustav: Filosofía del derecho. 3 ed. Trad. José Medina Echavarría. Madrid: Revista de Derecho Privado, 1930. p. 70-73

las obras colectivas están al servicio de las obras de trabajo y cultura, que es la fisionomía buscada.<sup>1924</sup>

Y, por consiguiente, la Filosofía del Derecho trata de la crisis del sentido a jurisprudencia como ordenamiento de la vida. El objeto es la crisis de expectativa de la Filosofía del Derecho: Justicia y Derecho Natural. Reforma y revisión del sentido conformador del lo «jurídico». En fin, el orden individualista y supraindividualista se acopla a la noción de hombre, desde el principio de evolución o cristocéntrico, es decir, se trata de la construcción de lo natural en torno al postulado de base científica nombrado eficiencia.

Para rematar, la validez de la dogmática jurídica se nombra eficiencia. Sobre el orden transpersonal se acopla a la noción de humanidad, desde el principio cosmopolita o trinitario, es decir, se trata de la construcción de lo moral en torno al postulado de base prudencial nombrado efectividad. Para así decirlo, la eficacia de la jurisprudencia se nombra efectividad. La altura del universo jurídico es la eficiencia. El tamaño del universo jurídico es la efectividad. El universo jurídico es la pugna entre lo sobrenatural y lo sobrenatural por el propósito de la dignidad de la persona, formal, condicional y situacional.

Resulta, como tema transversal a este engranaje, la Justicia. Es decir, un concierto retórico y discursivo de justificación de la conformación adecuada para cada caso concreto. Para así decirlo, el criterio de Justicia hace las bases del iusnaturalismo y iuspositivismo historicista moderno, así que Justicia es un concepto estético y vacío y, luego, sólo está en función de la manutención de los principios de evolución y cosmopolitismo de la persona, los dos, a su vez, herencia de la condición del hombre paradoja que los iusfilósofos contemporáneos no lograron superar.

Ante lo expuesto, el planteamiento de este apartado es justificar que la concordia entre Orden y ordenamiento, mundo y vida tal cual, no está en función de un criterio de Justicia absoluto o relativo, a través, de lo justo o de la naturaleza de la cosa justa, tampoco del universo jurídico moderno: en la nada está lo jurídico y lo político desde siempre. En efecto, el objeto, luego, es demostrar que es inútil tanto la operación iusfilosófica contemporánea que de este modo se orienta, bajo la concepción de que la discordia de las funciones iusfilosóficas de la dimensión creada como “universo jurídico” establece el reino del sin sentido de la fundación,

---

<sup>1924</sup> RADBRUCH, Gustav: Filosofía del derecho. 3 ed. Trad. José Medina Echavarría. Madrid: Revista de Derecho Privado, 1930. p. 70-73

fundamento y fines del derecho; como, su pronóstico y su diagnóstico desde el parámetro mínimo sobre la crisis del derecho.

Para así decirlo, la crítica y propedéutica de la filosofía del hombre paradoja está contra el pronóstico que reconoce que la custodia del hombre y de humanidad es desde el sin sentido o de la pérdida de valores absolutos que se los sirva de guión para la conformación de la experiencia de lo humano. Y, al mismo tiempo, contra el diagnóstico que se preforma según la condición del nihilismo jurídico absoluto, así que sólo resta construir nuevos sentidos de lo jurídico, más allá de la altura y tamaño tradicionales del universo jurídico, éstos de acuerdo con planes distintos de realidad de conocer y saber que, en fin, es la metodología de lo interdisciplinario a lo trasdisciplinario, a pesar de corresponder o no con el origen o el fin de una Civilización jurídica.

Para abreviar, no importa la conformación jurídica tampoco los fundamentos si, a final, el criterio de la Justicia se lo tenga, de algún modo, universal o relativo, por fin garantizado: el sentido del derecho no está en la Justicia, tampoco sus fundamentos en la cadena que a través de ella se desarrolla. Desgraciadamente, ésta es la versión iusfilosófica contemporánea que, aun historicista y positivista, se contesta en este trabajo. ■

## **II. Listado de los principales contraargumentos del apartado.**

1. Desde el punto de vista epistemológico, no existe solución de continuidad entre Modernidad y Contemporaneidad, tampoco respecto al sistema jurídico como realizador del principio cristocéntrico o evolucionista desde la persona y, luego, principio trinitario o cosmopolita desde el Estado.

2. Sin embargo, respecto la condición del hombre paradoja y su intento de realizar su creencia copula del mundo, lo Contemporáneo es la era de la nada, de las consecuencias de la era del Padre y, esto reconocimiento es evidente desde la pragmática y práctica de la persona como síntesis del espíritu ante la pugna de lo sagrado y lo secular, ésta el movimiento de la condición paradoja del hombre.

3. No obstante, no se trata de una continuidad de tarea, designios y destinos, sino que un desarrollar del modo de engendrar el Orden del mundo y el ordenamiento de la vida desde el recorte de la condición paradoja del hombre y, luego, a pesar de la razón doble y sus promesas, aunque los principios «evolucionista como cristocéntrico» y «cosmopolita como trinitario» no se los abandona, sino que se los pone como *leitmotiv* del concierto de lo jurídico y de lo político desde la crisis del derecho, es decir, desde lo sobrenatural y lo sobrehumano como máxime expansión de la nada moderna, es que se dará concordia, desde muchos medios, actores y conformaciones, al derecho según la expectativa de eficiencia y efectividad, además de la Unidad en torno a una Civilización de lo humano de rasgo abstracto respecto a lo eterno. Lo eterno se hace constantemente desde la persona en lo existente, pues: desde aquí lo natural y lo moral se conciertan a favor del hombre y su humanidad, desde la persona (filosofía de la personalidad) y sus relaciones plurales e infinitas (filosofía de la laicidad).

4. La era de la nada o la era del nihilismo jurídico no es un efecto de discordia de los componentes del universo jurídico historicista y positivista, sino que el reconocimiento o la revelación de la nada como su fundación, es decir, el nihilismo es causa de la condición paradoja del hombre, así que, el nihilismo jurídico es causa de lo jurídico y de lo político, así como los preceptos de fundación y fundamento de todo formato que se aplica a la conformación de lo diario.

5. No existe crisis de lo jurídico, sino que crisis del Positivismo Jurídico y, por supuesto, del Filosofía del Derecho, a causa de que son sinónimos. Crisis como discordia entre «Orden», «Ordenamiento» y «Orden *versus* ordenamiento». Lo que se llama crisis del derecho es el reconocimiento que, desde el punto de vista jurídico, la fundación y fundamento del derecho es la nada, es decir, lo jurídico. Y, desde el punto de vista del hombre y su humanidad, si la arqueología del hombre en la Tierra, es inexorablemente de la clase “cuerpo y alma”, toda conformación de la realidad se hace a partir de aquí, así que los fines de lo jurídico siempre interactúan con lo político, es decir, el hombre ante su humanidad desde el universo jurídico. Lo jurídico y lo político es el precepto de la Civilización de lo humano, así que todo es esfuerzo para dar entendimiento a esta condición y sus consecuencias, es la tarea del Positivismo Jurídico, ahora bajo la versión iuscontemporánea.

6. Si la conformación secular del hombre ante su humanidad es la condición paradójica de elementos que llama de «lo secular» - ante la pugna con otros elementos que él nombra «lo sagrado» , así que se tiene como configuración de valor, perspectiva y expectativa -, lo que se reparte, en el nivel de lo jurídico, en lo universal, lo temporal o lo humano y lo eterno, lo que se dicha contemporaneidad, con toda su pluralidad y niveles distintos de fundación del saber, como si la razón se hubiera incrementado, es el tiempo de la era de la nada, en realidad. Es decir, el tiempo de la era del Espíritu, tanto secular como sagrado, según la conformación que se elija desde el interior de lo que se aporta condicionante y relevante en torno de la convivencia entre los hombres y el sentido que se da a partir de ahí a la humanidad.

7. Eficiencia y efectividad del universo de lo jurídico no son condiciones impuestas por el sector económico, sino que fines concertados como salida a la crisis del derecho, así que se trata de la sustitución de la Unidad del recorrido iusfilosófico, más reciente, el fin de la Civilización de lo humano moderna, por el incremento de la ciencia de derecho a través de la eficiencia y, luego, la efectividad, desde el interior de los criterios de aplicabilidad del sistema jurídico que, abierto y desde fuentes de interpretación plurales, éstas más allá de la altura y tamaño del universo jurídico, asume el derecho como sentidos desde la concordia entre eficiencia y efectividad. Eficiencia es la elaboración de las peticiones de la persona, desde la construcción de su dignidad en lo existente. Efectividad, pues, es la construcción de

valores, perspectivas y expectativas respecto a las relaciones entre los hombres, como personas así consideradas. En el primer caso, se trata de la filosofía de la persona como petición de hombre, bajo el principio evolucionista o cristocéntrico. En el segundo caso, se trata de la filosofía de la laicidad como petición de humanidad, bajo el principio cosmopolita o trinitario.

8. La altura y tamaño del universo de lo jurídico, por lo tanto, está en la persona, de modo que sus acciones pragmáticas y prácticas se compaginan con los principios cristocéntricos y trinitarios, desde el presupuesto del progreso del hombre y evolución de su humanidad. El derecho está en función de la persona y sus consecuencias. No lo contrario, pues. ■

### **III. La Unidad iusfilosófica del Espíritu: la crisis como precepto de Orden (mundo) y ordenamiento (vida) en torno a lo jurídico.**

Aux mots, aux règles seule création positive de l'art des humains, le philosophe ne sait rien opposer que des notions vagues : le vrai, l'esprit, le respect de la transcendence — rien que le rappel de leurs limites, de leur humaine imperfection. Aux réalités imparfaites, le philosophe ne substitue que des termes creux. La loi humaine a ses points faibles, mais elle est la seule chose qui existe.

Michel Villey<sup>1925</sup>

#### **1. Introducción.**

Conforme el «Primer Epílogo» de este trabajo, el objeto de investigación iusfilosófica o la materia propiamente dicha de la iusfilosofía contemporánea, está en función del nihilismo jurídico: según los contemporáneos, la crisis del derecho.

Sin embargo, este enunciado se da bajo sentido epistemológico, pues que según la acepción ontológica, la labor iusfilosófica contemporánea no se huye de la fórmula de la razón doble, en el caso, respecto al destino y designio del hombre como copula del mundo terrenal, a través de los principios de evolución y cosmopolita.

En verdad, los iusfilósofos contemporáneos se los recogen a ambos bajo la continuidad del proyecto metafísico de la Civilización jurídica moderna, a pesar de que, según la retomada de corrientes e ideas anteriores al suceso “Modernidad”, ellos intentan firmar la retórica de la ruptura como principio de apunte de Orden y de ordenamiento. Lo que pasa es que el trato de la relación iusfilosófica, desde la recuperación de antaño, se hace según las herramientas y principios seculares modernos, así que se los incrementa a la raíz de la problemática que contorna los límites y las posibilidades de lo existente.

Ocurre que los contemporáneos reconocen la crisis de derecho como la crisis del criterio de justificación del derecho natural ante lo positivo, aunque es engaño decir que, a partir de este reconocimiento, nace el quehacer de cómo se queda la relación filosofía y derecho en el contemporáneo: otras matices debe ser considerados.

---

<sup>1925</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 66. Le deuxième livre», p. 52

En realidad, lo que importa a los iusfilósofos contemporáneos, más que criticar y, luego, salvar el Positivismo Jurídico, es que los sentidos del derecho que a traviesan la conformación de lo humano, se los tenga todos fundados y fundamentados, de modo que facilite la concreción particular y universal de los principios de evolución y cosmopolita en torno a la persona.

A fin de cuentas, la recuperación o rescate del Derecho Natural se los interpreta desde atrapados a los problemas de disfunción de los sentidos posibles del derecho, desde el interior del ordenamiento jurídico (altura: límites), más allá de sus fines en torno a esos principios (tamaño: posibilidades), además de llevarse en serio la pretensión moderna por una Unidad o Civilización jurídica como identidad de Civilización de lo humano, a partir de los fines de evolución y cosmopolita, los cuales en la Modernidad son fines con ánimo hacia el futuro, en cuanto que, en la Contemporaneidad, ya se viene concretados desde lo presente, como condición de la pragmática y práctica de la persona en torno a su eje sagrado y secular.

De modo similar, la crisis contemporánea del derecho está en vista de la pérdida de sentido iusfilosófico del derecho — Orden; ordenamiento; y, fines desde la concordia de ambos. La pérdida de sentido de la ciencia del derecho, de la jurisprudencia y del buen arreglo entre ambas es el dilema y problema que define todo el recorrido iusfilosófico de los iusfilósofos contemporáneos, desde el entendimiento de que, el nihilismo jurídico (la nada que es la pugna entre lo jurídico y lo político), es efecto del desarreglo del universo jurídico moderno y, luego, es el motivo de la crisis que se entabla en torno al sentido de los derechos que se confabulan contra toda conformación tradicional de lo jurídico tal cual.

Suelen apuntar que, tras la Segunda guerra mundial, hace falta poner al descubierto un nuevo sentido de fundación y fundamentación del criterio entre ley positiva y ley natural, así que la estrategia, de modo general, está en vista del rescate del «Derecho Natural», bajo doble planteamiento.

En primer caso, el rescate del Derecho Natural es hecho como discurso iuspositivista o iusnaturalista, así que se trata de comprenderlo como fuente de combate al «legalismo» de vía positivista, sea de raíz «aristotélico-tomista» o «racionalista» de la época de la Ilustración, como aspiración a dar sentido al rogo por el hombre, desde el principio evolucionista. Lo que se busca es el sentido de lo natural.<sup>1926</sup>

---

<sup>1926</sup> VALDÉS, Ernesto Garzón: Derecho y filosofía. Barcelona: Alfa, 1985. p. 5-14



En segundo caso, el rescate del Derecho Natural es hecho como precepto de Justicia, se trata de comprenderlo como fundamento de la ley positiva y, luego, como aspiración a dar sentido al rogo de la humanidad desde el principio cosmopolita. Lo que se busca es el sentido de lo moral.<sup>1927</sup> A lo sumo, la fuerza del discurso evolucionista y cosmopolita se conserva desde la maniobra de criterios entre ley positiva y ley natural, de modo distinto del marco cero de la razón doble secular moderna y, luego, de acuerdo con las demandas de un nuevo escenario internacional que se dibuja, a causa de las consecuencias de los totalitarismos, es decir, la quiebra del pacto civil o pacto social:<sup>1928</sup> «venga lo que venga en política, interiormente he sufrido un cambio definitivo. Nadie podrá quitarme mi germanidad, pero el nacionalismo y el patriotismo han desaparecido para siempre. Mi forma de pensar es ahora exclusivamente volteriana y cosmopolita. Cualquier limitación de índole nacional me parece hoy pura barbarie.»<sup>1929</sup>

De modo flagrante, entonces, la comunicación y experiencia entre filosofía y derecho pasa a desarrollarse más allá del universo jurídico moderno, sus límites y posibilidades: el motivo de la labor iusfilosófica contemporánea se funda desde la antijuridicidad legal del modelo del Estado totalitario<sup>1930</sup> y en torno a la persona.

---

<sup>1927</sup> La concepción iusfilosófica contemporánea de rescate del Derecho natural, se orienta por la creencia de «a) que son normas supremas y que, por tanto, sus aplicaciones concretas pueden variar en razón de situaciones históricas o sociales y no se formulan de igual manera en todas las legislaciones ni en todos los tiempos; que son principios universales, que afectan a cualquier sociedad y forman el sustrato de Justicia del derecho legal de los pueblos; c) que en modo alguno son un código en sentido moderno de la palabra, pues no proceden de una autoridad política, sino que la conciencia ética de la humanidad los va progresivamente explicitando. No son una legislación, al lado de las leyes nacionales que tenemos, sino los principios de Justicia que deben estar presentes en todo ordenamiento para que sea justo; d) que el derecho natural exige ser positivado y legalizado, en la misma proporción en que debe ser aplicado y concretado en situaciones históricas. En cualquier rama del derecho cabe aislar estos principios, v.gr., en el derecho de obligaciones: deber de respetar los convenios y promesas, asumir las consecuencias de nuestros actos, no causar daño innecesario, presunción de la buena fe, etc., son principios de valor suprallegal.» FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio Osuna: Teoría de los derechos humanos. Conocer para practicar. Madrid: Edibesa, 2001. p. 129

<sup>1928</sup> «(...) en la época del imperialismo incipiente surge el mito del pueblo más fuerte y más noble «por naturaleza», así como el de la guerra permanente. Precisamente para terminar con este estado se concluía en Hobbes el contrato social; el mismo contrato que se denuncia con decisión permanente por los fascistas. En esta especie de burguesía termina así el Derecho natural como la injusticia de una naturaleza que no existe ni ha existido nunca; y la falsificación desemboca en el asesinato. Como dictadura del crimen acabado; pero allí donde se hace patente el peligro, surgen también y no episódicamente, los caminos de salvación.» BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 155

<sup>1929</sup> KLEMPERER, Víctor.: Quiero dar testimonio hasta el final. Diarios 1933-1941. 2 ed. Tomo I. Trad. Carmen Gauger. Barcelona: Gutenberg, 2003. p. 451

<sup>1930</sup> Si bien el fascismo destruye, desde luego, la máscara del Estado de Derecho, incluso en la versión del formalismo relativista que da Kelsen la democracia burguesa, ello no significa, sin embargo, que aquí como siempre, el cinismo acabado no sepa manejar también un engaño aún más acabado y cubrirse con una máscara más perfecta. Carl Schmitt había hablado ya *ante festum* abiertamente del «estado de excepción» y de la «soberanía estatal en suspenso»: «A la vez que se ha entrado en este estado, es evidente que el Estado

A estas alturas, lo que se desafía, — más que encontrar lo justo para el derecho —, es remarcar la fuerza de la ontología del derecho respecto a enmarcarse indisponible en determinadas situaciones históricas, cuando sea contraria a los valores de dignidad del hombre ante su humanidad.

A lo sumo, hace falta, al mismo tiempo, que los sentidos del derecho, más que contruidos, que se imputen límites a la discrecionalidad en la legislación y en la jurisprudencia, pues que hay principios de derechos fundamentales que son más fuertes que toda disposición jurídica, así que una ley que contradiga este principios, no es que carezca de validez, sino que no existe tanto en el plan fáctico (ley natural) como en el plan jurídico (ley positiva). Desde ahí la valoración de la universalización e internacionalización del protocolo de los Derechos Humanos es marco.<sup>1931</sup>

Otra situación en que se inscribe lo jurídico, toca al influjo del poder económico como fuente importante de arreglo y desarreglo entre el Orden y ordenamiento — lo económico es una red información de interacción desde la persona como valor —<sup>1932</sup>, lo que resulta, en términos epistemológicos, en la excesiva ampliación de los

---

subsiste, mientras que el Derecho retrocede a segundo plano. Como el estado de excepción es siempre algo distinto de la anarquía y del caos, subsiste, en sentido jurídico, un orden, aunque no un orden jurídico. La existencia del Estado mantiene aquí su indudable supremacía sobre la validez de la norma jurídica» (*Teología política*, 1922, pág. 13). De acuerdo con ello, tanto la soberanía como la personalidad del Estado continúan existiendo plenamente más aún, la dictadura aparece ahora abiertamente procedente de la dictadura aparece ahora abiertamente procedente de la dictadura encubierta por el Estado de Derecho burgués. De este suerte, se le va a inferir al Derecho natural la última injuria que podía inferirsele: el fascismo, el anti-Derecho natural, por definición, echa mano aparentemente de una de sus tesis.” BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 154-155

<sup>1931</sup> “Las graves convulsiones de las dos guerras mundiales de este siglo van a repercutir hondamente en la toma de conciencia de los derechos humanos y en el proceso de arbitrar una adecuada normatividad legal sobre los derechos humanos. Una característica de los derechos humanos en este siglo es la rápida incorporación de los derechos sociales al programa de los derechos tutelados por las leyes y reconocidos por las declaraciones. Se desbloquea así el limitar los derechos humanos a las libertades públicas, a las que el estado liberal había reducido las dinámicas históricas de los derechos humanos. Junto a ello, no hay que olvidar la universalización de los derechos humanos, al ser incorporados a la conciencia de muchos pueblos nuevos, como en los ordenamientos jurídicos de las naciones descolonizadas y en el derecho internacional. **Y en este tiempo ya se generaliza también la introducción de los derechos referentes a la persona humana como parte de las constitucionales fundamentales de los pueblos.** Tal progresiva complejidad legal de los derechos humanos ocasiona que ahora debemos distinguir entre las sistematizaciones de los derechos en las constituciones, en los organismos internacionales y en otras ligas de naciones.” [letra negrita añadida] FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio Osuna: Teoría de los derechos humanos. Conocer para practicar. Madrid: Edibesa, 2001. p. 69-70

<sup>1932</sup> “En las dos últimas décadas, ha surgido una nueva economía a escala mundial. La denomino informacional y global para identificar sus rasgos fundamentales y distintivos, y para destacar que están entrelazados. Es *informacional* porque la productividad y competitividad de las unidades o agentes de esta economía (ya sean empresas, regiones o naciones) dependen fundamentalmente de su capacidad para generar, procesar y aplicar con eficacia la información basada en el conocimiento. Es *global* porque la producción, el consumo y la circulación, así como sus componentes (capital, mano de obra, materias primas, gestión, información, tecnológica, mercados), está organizados a escala global, bien de forma directa, bien mediante una red de

anhelos de la persona respecto a sus criterios de dignidad que, de modo oblicuo, exige mayor actuación de lo jurídico respecto a los frenos de los requerimientos<sup>1933</sup>, de modo a mantener efectivo y eficiente la engranaje de la petición del hombre sobre sí mismo ante su humanidad.<sup>1934</sup>

---

vínculos entre los agentes económicos. Es informacional y global porque, en las nuevas condiciones históricas, la productividad se genera y la competitividad se ejerce por medio de una **red global de interacción**. Y ha surgido en el último cuarto del siglo XX porque la revolución de la tecnología de la información proporciona la base material indispensable para esa nueva economía. **El vínculo histórico entre la base de conocimiento-información de la economía, su alcance global y la revolución de la tecnología de la información es el que da nacimiento a un sistema económico nuevo y distinto (...)** [letra negrita añadida] CASTELLS, Manuel: La era de la información: economía, sociedad y cultura. La sociedad en red. Vol. I. Trad. Carmen Martínez Gimeno. Madrid: Alianza Editorial, 1996. p. 93

<sup>1933</sup> La persona es valor en sí, luego, posee dignidad por el hecho de ser simplemente persona. Sin embargo, ahora se valora que esta construya el sentido de su mundo y vida y, luego, se aporta digna respecto a satisfacer sus derechos y cumplir sus deberes de acuerdo con su condición de mundo y situación de vida material. Dicho de otro modo, el individualismo está en jaque. “En la segunda mitad del s. XX, en las sociedades occidentales y por obra de intelectuales contestatarios y anarquistoides, se ha valorado mucho el Yo autónomo y liberado, ansioso de satisfacer sus deseos privados antes que sus deberes sociales, para así realizarse como un ser “emancipado”. Se trata de una mentalidad individualista dispuesta a criticar todo lo que sean normas, tradición y autoridad, y preocupada sólo por una satisfacción subjetiva y hedonista. En este sentido, en los países occidentales, **en los años próximos a 1970, se produjo en amplios sectores un cambio de valores: se abandonaban los que significaban disciplina, obediencia, sumisión al deber, aceptación de las responsabilidades y disposición a servir, y se adoptaban unos valores favorables al desarrollo de la personalidad subjetiva, tales como la autonomía individual, el sustraerse a toda autoridad, la igualdad total, la participación absoluta; la sobrevaloración del placer, la actitud relajada, la libre expresión, la liberación de impulsos y sentimientos, el ansia de nuevas experiencias y sensaciones; y, en fin, la supresión de todos los vínculos, la espontaneidad, la satisfacción afectiva y la creatividad. Como se ve, se pasó de un nomocentrismo a un autocentrismo, que luego, en las dos décadas siguientes, han tendido cada vez más a integrarse entre sí, buscando una síntesis humanista en la concepción de la vida y de los valores. Pero, como consecuencia, “la pérdida de sujeción al deber y de obediencia, unida a una crítica permanente a todo lo existente, amenazan con destruir aquel éthos que hasta ahora ha mantenido unida la sociedad”, escribe Brezinka (1992:30).** [letra negrita añadida] QUINTANA CABANAS, José María: Pedagogía axiológica: la educación ante los valores. Madrid: Dickinson, 1998. p. 256-257

<sup>1934</sup> “Hacia el final del segundo milenio de la era cristiana, varios acontecimientos de trascendencia histórica han transformado el paisaje social de la vida humana. Una revolución tecnológica, centrada en torno a las tecnologías de información, está modificando la base material de la sociedad a un ritmo acelerado. Las economías de todo el mundo se han hecho interdependientes a escala global, introduciendo una nueva forma de relación entre economía, Estado y sociedad en un sistema de geometría variable. El derrumbamiento del estatismo soviético y la subsiguiente desaparición del movimiento comunista internacional han mirado por ahora el reto histórico al capitalismo, rescatado a la izquierda política (y a la teoría marxista) de la atracción fatal del marxismo-leninismo, puesto fin a la guerra fría, reducido el riesgo de holocausto nuclear y alterado de modo fundamental la geopolítica global. El mismo capitalismo ha sufrido un proceso de reestructuración profunda, caracterizado por una mayor flexibilidad en la gestión; la descentralización e interconexión de las empresas, tanto interna como en su relación con otras; un aumento de poder considerable del capital frente al trabajo, con el declive concomitante del movimiento sindical... la integración global de los mercados financieros (...) Además, un nuevo sistema de comunicación, que cada vez habla más un lenguaje digital universal, está integrando globalmente la producción y distribución de palabras, sonidos e imágenes de nuestra cultura y acomodándolas a los gustos de las identidades y temperamentos de los individuos. Las redes informáticas interactivas crecen de modo exponencial, creando nuevas formas y canales de comunicación y dando forma a la vida a la vez que ésta les da forma a ellas. Los cambios sociales son tan espectaculares como los procesos de transformación tecnológicos y económicos. (...) la identidad se está convirtiendo en la principal, y a veces única, fuente de significación en un periodo histórico caracterizado por una amplia desestructuración de organizaciones, deslegitimación de las instituciones, desaparición de los principales movimientos sociales y expresiones

Consecuentemente, el estatuto filosófico jurídico se incrementa para bien acoger esta manera de agregar utilidades y riquezas a través de la maniobra de garantías y principios jurídicos, lo que, por supuesto, toca tanto a los sentidos construidos como derecho, como a los criterios de aplicación del derecho y resolución de los conflictos que suelen aumentar constantemente.<sup>1935</sup> Tradicionalmente, la ciencia económica, así como el derecho, — éste en mayor grado —, ha sufrido el influjo del positivismo lógico respecto la concepción positivista de la ciencia, según la filosofía de la ciencia de Karl Popper y el Circulo de Viena.<sup>1936</sup>

---

culturales efímeras. **Es cada vez más habitual que la gente no organice su significado en torno a lo que hace, sino por lo que es o cree ser. Mientras que, por otra parte, las redes globales de intercambios instrumentales conectan o desconectan de forma selectiva individuos, grupos, regiones o incluso países según su importancia para cumplir las metas procesadas en la red, en una corriente incesante de decisiones estratégicas. De ello se sigue una división fundamental entre el instrumentalismo abstracto y universal, y las identidades particularistas de raíces históricas. Nuestras sociedades se estructuran cada vez más en torno a una oposición bipolar entre la red y el yo.**” [letra negrita añadida] CASTELLS, Manuel: La era de la información: economía, sociedad y cultura. La sociedad en red. Vol. I. Trad. Carmen Martínez Gimeno. Madrid: Alianza Editorial, 1996. p. 27-29

<sup>1935</sup> “(...) cuatro las *causas* de la crisis de valores que estamos viviendo, y que corresponden con tres procesos sociales buenos y deseables en sí mismos, pero que acarrear unos efectos secundarios negativos que precisamente generan la crisis de valores. He aquí estas causas: **1) El aumento y divulgación de los conocimientos científicos y del progreso técnico**, con sus efectos de producción de bienes y aumento de población, pero también de crecimiento de las ciudades, movilidad social y desarraigo de los individuos. El conocimiento de otras religiones y sistemas morales y familiares ha hecho dudar de la validez del orden de valores tradicional y los ha relativizado. Los medios de comunicación han incrementado este efecto. **Se suscita la impresión de que el conocimiento científico y el pensamiento crítico personal bastan ya para orientar la propia vida, desestimando los sistemas de creencias heredados.** **2) El aumento del bienestar material**, que posibilita el consumismo y el tiempo libre. La amplia gama de posibilidades de elección dificulta la capacidad personal de elección y decisión, favoreciendo los cambios, la flojedad de los vínculos y la flojedad del alma. **La atención a los intereses individuales distrae de los comunitarios, y la disposición de bienes lleva a guiarse por los estímulos y a buscar el placer.** **3) La propagación de los derechos humanos y de las libertades fundamentales se han aplicado a todos los ámbitos y de un modo radical. (...)**” [letra negrita añadida] QUINTANA CABANAS, José María: Pedagogía axiológica: la educación ante los valores. Madrid: Dikinson, 1998. p. 257

<sup>1936</sup> Karl Popper comparte de la visión de Kant, respecto el hecho de que los conceptos y teoría son creaciones de la mente humana. Si la mente humana sufre toda la clase de influencias, si la mente humana determina el origen o no de sus construcciones, no es lo importante. El abordaje metafísico no está, por tradición, para el tema metafísico. Como conclusión, Popper, entonces, defiende que la investigación sobre el origen de las teorías no es tarea de la filosofía de la ciencia, sino que de la sociología del conocimiento o psicología. De ahí la razón según la cual sólo son científicas las teorías cuyos enunciados pueden ser falseados. **Luego se propone la sustitución del principio de la «razón suficiente» por el principio del «examen crítico», en el cual se lleva en cuenta el problema de la hermenéutica, respecto la distinción entre el campo de las ciencias naturales y el campo de las ciencias humanas, que, para él es un dogma en contra a la transparencia del método racional.** El principal problema de esta interpretación es que se solidifica, sin redimensionar su origen: **1.** la concepción del método es instancia común a todos los saberes, como ideal de «ciencia unificada»; **2.** El método es prioritario y está por encima de otros procesos de conocer, especial los que no se designen directamente de una «lógica-deductiva», así que el saber filosófico es aptitud para manejar la metodología científica. Nada más se tiene que la réplica del viejo positivismo, bajo otros criterios de verdad. Lo que se hace es tornar la descripción teórica del conocer, un estamento general y abstracto que sirve para toda y cualquier ocurrencia, además de amontonar todas las formas de conocimiento como cosas verificables concretamente en el hombre. Más que la verdad al servicio de la vida, se pone la vida, antes, al servicio de una verdad que se la

La proposición, en todo caso, es reflejar un conocimiento universal y exento de valoración sobre las relaciones económicas desde el interior de la sociedad,<sup>1937</sup> de modo que los principales rasgos de la relación entre derecho y economía, a pesar del espacio, tiempo y propósitos de este acercamiento, se consagre «tipos o modelos ideales» bajo el abordaje «empirista» de la construcción de teorías económicas y jurídicas desde un emprendimiento subjetivo.

En consecuencia, la influencia del positivismo lógico sobre la economía ha hecho con que esta maneje sus contenidos de acuerdo con la abstracción, herencia kantiana y el individualismo metodológico, ambos procesos típicamente subjetivos. Por la abstracción, se instrumentaliza las categorías según las cuales se da la formación de los conceptos ante la experiencia. Y, luego, a través del individualismo metodológico, la primacía está en las conductas de los agentes económicos, así que los justificantes económicos sobre los fenómenos sociales parten del análisis del comportamiento individual de los actores, tal cual se establece los fundamentos «microeconómicos» sobre la «macroeconomía».

Por consiguiente no es fortuito que el gran calado filosófico en torno al positivismo en el siglo XX se enmarque por la duda sobre la objetividad de la vivencia empírica, ante la insuficiencia del sujeto respecto a aprisionar el objeto con magnitud.

Para así decirlo, se trata de la recapitulación el problema kantiano: ¿si el sujeto es conocedor, cómo se da la relación entre teoría y realidad? Que, ahora consideradas las insuficiencias entre la «teoría» y la «realidad» y, el hecho de que el sujeto no es mediador de su conocimiento desde lo racional, puramente, la búsqueda de la concordia entre esencias y apariencias se echa al vacío: la “concepción de hombre-sujeto implica una ética cuyo horizonte solamente puede ser humano y cuya iniciativa de la conciencia será la punta de lanza.

En otros términos, a la condición que no hay saber del hombre sobre el hombre y el conocer no es sólo imposible, sino perjudicial, la búsqueda del fundamento debe renunciar a mantenerse más allá de los fenómenos. Es decir, más allá de una conciencia en su actuación. En efecto, “decir «una conciencia» lleva al lenguaje

---

otorga tal cual y, por supuesto, no permite ningún tipo de revisión que no refuerce sus elementos que conllevan a esta verdad. Una verdad que produce una infinidad de conceptos, sin embargo nunca se pueda conceptuar a sí misma. Véase: POPPER, Karl: Lógica de la investigación científica. Trad. Víctor Sánchez de Zavala. 6 ed. Madrid: Tecnos, 1982. 451 p.

<sup>1937</sup> Véase: BLAUG, Mark: Economic theory in retrospect. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 725 p. Y, BLAUG, Mark: The historiography of economics. Aldershot : Elgar, 1991. 234 p.

común a suponer una cosa-conciencia bajo el acto-conciencia. El lenguaje común, padre de la filosofía común, es espontáneamente cosista. Ahí está su error. La cuestión fundamental no es la búsqueda de una hipotética sustancia que sirva de soporte a la actuación, sino la actuación misma.” O sea, la persona en pragmática y práctica.<sup>1938</sup>

Por influjo de este escenario económico, al derecho se le toca el papel de anteceder a las consecuencias y resultados, directas e indirectas, respecto las conductas categorizadas económicas a través de la «previsibilidad» de la conducta normativa para específico caso concreto. Dicho de otro modo, tradicionalmente derecho y economía entablan relaciones tipos, es decir, a través de «teorías-modelos», las cuales se basan por la sencillez, según fácil manejo, gracias al rigor científico.

Ahora bien, bajo los cambios del contemporáneo, este tipo de relación suele a extrañarse entre sí a menudo: la autonomía del estatuto económico no conviene con el quehacer económico. La extracción de la economía desde una visión científica «positivista» compromete la aprensión de los fenómenos dichos económicos, pues que se los tiene aislado de lo que no esté previamente dimensionado desde categorías y métodos económicos. En efecto, los fenómenos económicos se los toma, por el cerco de este universo científico, como «fenómenos naturales», cuando, en realidad, son fenómenos sociales, conforme la «Escuela Histórica Alemana»,<sup>1939</sup> según Karl Marx<sup>1940</sup> y Max Weber<sup>1941</sup>.

---

<sup>1938</sup> JAGU, A.: Horizontes de la persona. [¿Trad?]. Barcelona: Editorial Herder, 1968. p. 271

<sup>1939</sup> La principal contribución de la «Escuela Histórica Alemana» es argumentar que no existe posibilidad de la lectura de las relaciones económicas a través de leyes de carácter universal. Así que la regulación de la economía por el derecho hay que ser hecho según las necesidades de cada tema. Además, se destaca que la ciencia económica solo vale si de acuerdo con su entorno, lo que ha abierto ventanilla para la elaboración de la «Economía institucional». Marx y Weber son los autores más evidentes, sin embargo merece relieve, también, Gustav Schmoeller, lo cual aún defendía la necesidad de integrar en los estudios económicos las motivaciones económicas de los actores, más allá de la corriente búsqueda de ganancias. Véase: ANTONIO, Robert J.; GLASSMAN, Ronald M.: A Weber-Marx dialogue. Lawrence, Kan: University Press of Kansas, 1985. 334 p.

<sup>1940</sup> Ciencia económica es ciencia de la historia para Marx. “(...) Una ciencia de la historia que, de acuerdo con la noción del mismo Marx, debería abarcar absolutamente todos los territorios que hoy están ocupados por las llamadas “ciencias sociales”... distintos aspectos actividades, manifestaciones o relaciones sociales constituidas por los hombres, en el pasado o en el presente, se engloban igualmente dentro de esa “**historia de hombres**” cuyo estudio corresponde justamente a dicha ciencia histórica.... Es para Marx una historia esencialmente global, una historia que posee la amplitud misma de lo social-humano en el tiempo, considerado en todas sus expresiones y manifestaciones posibles. (...) la historia incluye sin duda una cierta dimensión artística y otra dimensión narrativo-discursiva. (...) Marx... sigue manteniendo toda su vigencia hasta el día de hoy, es la de concebir la historia, en todas sus dimensiones, temáticas y problemas abordados, como una historia profundamente *social*.” [letra negrita añadida] AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio: La historiografía en el siglo XX: historia e historiadores entre 1848 y ¿2025? [S.l.]: Montesinos, 2004. p. 86-89

Se da relieve que ésta corriente interpreta que el análisis del sistema económico sólo tiene sentido desde el interior de su tiempo histórico y, luego, desde las relaciones sociales en que se implica y se aplica, lo que sirve al capitalismo, es decir, los conceptos económicos no se valen como universales puros y abstractos. Conceptos económicos pertenecen a una determinada «constelación histórica».<sup>1942</sup> A propósito, Marx se lo cree que los conceptos de la «Economía Política Clásica» se hacen acoplados al surgimiento de la sociedad capitalista moderna, así que a través de este axioma hace la crítica de los autores clásicos, sobre el tema de que ellos olvidan la historicidad en que se involucra los conceptos que confeccionan.<sup>1943</sup>

De todas formas, si lo jurídico, lo político y, ahora, lo económico, desde la persona, están para el concierto del hombre desde el principio de evolución y, mientras, de la humanidad desde el principio cosmopolita, si el principio de evolución se da a través de la eficiencia del ordenamiento jurídico y, luego, el

---

<sup>1941</sup> La versión de politeísmo de Weber anticipa este «perspectivismo» respecto el quehacer de la filosofía contemporánea que, en verdad, se trata de la presentación del «postmoderno» o dicho «postsecular». Así que "(...) las alternativas barajadas por esta amplia tradición: o la racionalidad científica o lo irracional, o la plena intelectualización o el puro sin-sentido, el silencio, no son, en ningún caso, alternativas válidas para Weber. La pluralidad de discursos ético, religioso, político, erótico, estético, científico, económico, con sus inmanentes criterios de racionalidad propios e irreductibles al pretendido «único necesario», el discurso científico-económico, es, por el contrario, el presupuesto dogmático, la «fe» que subyace la teoría de la ciencia weberiana. «El politeísmo es la única metafísica apropiada a nuestra situación de la razón», señaló Weber con acierto." RUANO DE LA FUENTE, Yolanda: La libertad como destino: el sujeto moderno en Max Weber. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001. p. 191

<sup>1942</sup> "En la constelación histórica dada, se puede aislar conceptualmente determinadas condiciones que habrían provocado aquel efecto aun cuando se concibiese un número enormemente grande de otras condiciones que fuese posible añadir a las primeras, mientras que el círculo de los momentos causales concebibles cuyo añadido volvería para nosotros probable otro resultado (en relación con otros puntos 'decisivos' se nos aparece relativamente muy limitado." WEBER, Max: Escritos políticos. Trad. Joaquín Abellán. Madrid: Alianza, 1991. 170 p.

<sup>1943</sup> "Marx, en efecto, fue el heredero más leal de la Ilustración. Compartía todos sus valores, aunque no todos sus principios, con una convicción un poco dogmática. Para empezar, eliminaba al conocimiento científico, y a la ciencia en general, de la lista de las autoridades heterónomas, esclavizadoras del hombre. La ciencia no figura jamás entre los elementos integrantes de la superestructura ideológica; antes bien, Marx se refiere a ella designándola como el «intelecto general». El «intelecto general» es una «capacidad humana» intrínseca asociada a la autonomía, es decir, la libertad, más que a cualquier heteronomía, compulsión o ausencia de libertad... Dado que creía que la autoridad que traba el desarrollo individual es siempre no racional y normativa, no podía imaginar que un cuerpo de conocimiento que es racional y que no reconoce ninguna norma pudiese servir de vehículo para el establecimiento de una nueva autoridad. Marx era claramente consciente del hecho de que el desarrollo de la ciencia moderna contribuyó al «desencantamiento del mundo» y se adhería a este desencantamiento sin reservas. El desencantamiento es la precondition de la libertad, la promesa del advenimiento de una humanidad adulta... La tentativa de Marx de formular una dialéctica de la modernidad no es reducible a una «dialéctica de la Ilustración». Mientras que en la última se sitúa una contradicción en el cuerpo de la doctrina de la Ilustración, Marx, en cambio, trató de mostrar la contradicción existente entre el cuerpo de doctrinas y creencias y la dinámica del modo de producción capitalista. HELLER, Ágnes: Crítica de la Ilustración: las antinomias morales de la razón. Trad. Gustau Muñoz y José Ignacio López Soria. Barcelona: Ediciones Península, 1984. p. 320

principio cosmopolita a través de la efectividad de los discursos iuspositivistas y iusnaturalistas en torno a la efectividad, lo jurídico, además de lo político, pasa a compaginar con lo económico a través de la condición del hombre y la situación de humanidad, desde buen arreglo.<sup>1944</sup>

Desde ahí se pone el planteamiento de este apartado, según la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja. Es decir, la conformación jurídica moderna torna el sentido del derecho de tres modos. Según el principio de que debe ser eficiente desde su ordenamiento jurídico (Orden). Enseguida, según el principio de que debe ser efectivo desde su jurisprudencia, en el caso concreto (ordenamiento). Y, según la confrontación eficiencia y efectividad, según el principio de que el iuspositivismo y el iusnaturalismo, por supuesto, deben traspasar la dimensión de la **Justicia**, ahora **estética**, es decir, un criterio o método por procesos jurídicos, cuya principal obra es justificar las conformaciones procedimentales en torno a la concreción de la dignidad de la persona en lo existente (conformación de fines jurídicos), frente la pérdida de un ideal ético-moral del hombre, éste suficiente para engendrar la idea de derecho.<sup>1945</sup>

---

<sup>1944</sup> La consecuencia, entonces, es que “el criterio económico de la eficiencia, aplicados a sistemas legales y normas jurídicas, hace posible utilizar la categoría de la competitividad en el análisis del Derecho, en la misma forma en que ésta es utilizada para estudiar mercados económicos”, así que “la idea de trasplantes de normas jurídicas eficientes crea incentivos en el legislador para legislar en concordancia con sistemas jurídicos foráneos. En esta tarea, la eficiencia de determinadas normas jurídicas será estimada por comparación con otras normas jurídicas y de ello resultará que las más eficientes serán preferidas para ser trasplantadas, importadas. El resultado: una inevitable competencia entre las leyes. Así, legisladores competirán no sólo por emitir las normas jurídicas más eficientes (mejores), sino también por trasplantar las normas jurídicas más eficiente (mejor).” BENAVIDES, Ximena: Competencia entre leyes. *Yale Law School*, 2004, 28 p. [en línea] Disponible en <<http://www.law.yale.edu/documents/pdf/sela/XimenaBenavidesSpanish1>> [consulta: 21 Octubre 2009, 22h10]. / p. 2

<sup>1945</sup> La nomenclatura “Justicia estética” se la ha elaborado en función de los problemas y de los dilemas de la Filosofía del Derecho, desde el ámbito y propedéutica de este trabajo, es decir, el marco de revisión y reforma de la filosofía del hombre paradoja. De este modo, está en vista de la pérdida de sentido de la noción tradicional de la comunicación entre el sentido de derecho y moralidad. O sea, hoy se reconoce, a final, que no hay un sentido ético universal y abstracto, tampoco un sentido ético o moral particular o relativo, capaz de rellenar el sentido de Justicia, además del discurso de fundación y fundamentación de la idea de derecho. En el fondo de esta cuestión, está el fin del marco de la razón doble como promesa del buen arreglo de hombre ante su humanidad. En efecto, la única seguridad que se tiene está en torno a la acción y pensamiento de la persona – esta una síntesis de lo divino y de lo profano -, así que la modulación tradicional por la idea del derecho, aunque desde la revelación de criterios de Justicia, se hace desde muchos criterios que, por obvio, es demasiado efímero. Para concluir, estético significa la expresión de sentidos de lo justo y de la naturaleza de la cosa o hechos justos, a pesar del criterio de estatuto y quehacer iusfilosóficos, desde un punto de vista científico y jurisprudencial. O sea, la naturaleza humana y los procedimientos de racionalidad a ella correlatos no son suficientes para petitionar el conocimiento seguro y eficaz en torno a la idea del derecho. Y, en esta instancia, el problema no está en la complejidad de los hechos humanos actuales. Todo lo contrario. El problema es ontológico y, luego, está en el propio marco de la razón doble, aunque, de hecho, la Justicia no sea el sentido de lo jurídico tal cual.



Ante todo lo expuesto, en efecto, el argumento que se suele elaborar es que el criterio económico de eficiencia implica la efectividad del universo de lo jurídico jamás. Todo lo contrario.

Para concluir, el arreglo entre eficiencia y efectividad está en función de hombre y humanidad, desde lo jurídico, es decir, está en función de los principios de evolución (cristocéntrico) y cosmopolita (trinitario) desde lo político hacia lo jurídico y viceversa. Hace falta, entonces, un nuevo modo de arreglar los sentidos de lo jurídico, más allá de su criterio universal por la Unidad hacia la Civilización jurídica. Desde aquí la labor iusfilosófica se constituye.■

## **2. Crisis de Orden (mundo) o altura del universo jurídico — el fallo de validez del sentido formal-normativo de lo jurídico y la eficiencia como fundación de lo jurídico contemporáneo — principio [jurídico] de evolución o cristocéntrico.**

D'où sans doute la valeur positive de la règle en tant que création de l'homme, et le juste (dans ce sens-là) est création de l'homme ; il est violence à la nature, violence à la science et folie contre l'équité, et il s'impose par la contrainte. S'il est progrès il faut peut-être que le juste soi souvent injuste, dans l'instant présent ; il faut l'arbitraire de la règle et son caractère grossier et inéquitable, si le juste est dans l'action. Car l'action maltraite la science, elle la foule aux pieds. Michel Villey<sup>1946</sup>

La crisis de Orden (mundo) en torno a lo jurídico se refiere a los fallos del ordenamiento jurídico tradicional, respecto a la validez o legalidad de las normas jurídicas, conforme el estatuto de la Ciencia del Derecho, cuya dogmática jurídica se orienta según las enseñanzas de Kelsen. Por así decirlo, la Unidad de lo jurídico significa el derecho positivo fundado por el Estado como poder primario y, luego, la confección en torno al Derecho Natural, se engancha a través de la «norma fundamental», es decir, la concordia formal entre lo eterno, lo universal y lo temporal.<sup>1947</sup>

---

<sup>1946</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 65. Le deuxième livre », p. 52

<sup>1947</sup> “Para cerrar el sistema debemos ir un poco más allá de las normas constitucionales... toda norma presupone un poder normativo, pues norma significa imposición de deberes (imperativo, mandato, prescripción, etc.); donde hay deber, ya hemos visto, hay poder. Por tanto, si hay normas constitucionales debe haber un poder normativo del cual se deriven y este poder es el poder constituyente. El poder constituyente es el poder último, o , si preferimos, supremo u originario de un ordenamiento jurídico. Determinado el poder constituyente como el poder último, debemos presuponer, por tanto, una norma que le atribuye al poder constituyente la facultad de producir normas jurídicas; **esta norma es la norma fundamental** que, de una parte, le atribuye a los ordenamientos constitucionales el poder de producir normas válidas, y de otra, le impone a todas las personas a quienes se dirige la norma constitucional, el deber de obedecerla. Es una norma al mismo tiempo atributiva e imperativa, según la consideremos desde el punto de vista del poder que el da origen o de la obligación que impone. Puede ser formulada de esta forma: “El poder constituyente está autorizado para dictar normas obligatorias para toda la colectividad”, o también, “la colectividad está obligada a obedecer las normas emanadas del poder constituyente.” Obsérvese bien que **la norma fundamental no es expresa, comoquiera que la suponemos al crear el sistema normativo. Para crear un sistema normativo es necesario una norma última, más allá de la cual sería inútil proseguir.** Toda la polémica sobre la norma fundamental proviene de no haber entendido su función. La unidad de un ordenamiento compuesto por normas de diverso origen exige que las normas que lo componen se reduzcan a la unidad. Esta *reductio ad unum* no puede ser completa si por encima del sistema no se pone una norma única, de la cual se deriven todas las otras, directa o indirectamente. Esta norma única no puede ser otra que la que impone el deber de obedecer el poder originario del cual provienen la Constitución, las leyes originarias, los reglamentos, la decisión judicial, etc. **Si no postulásemos una norma fundamental no encontraríamos el *ubi consistam* del sistema.** Y esta norma última no puede ser sino aquella de la cual se deriva el poder primario.” [letra negrita añadida] BOBBIO, Norberto: Teoría general del derecho. Trad. Eduardo Roza Acuña. Madrid : Debate, 1993. p. 179-180

Desde de esta perspectiva, el derecho positivo es un sistema jurídico que aporta la capacidad de reproducir y, luego, arreglar los aciertos y discordias de su sistema; para así decirlo, éste es un sistema cerrado desde una preforma jerárquica piramidal de normas que, según grados de valores determinados por principios, causas y elementos del propio ordenamiento jurídico y, de acuerdo con las herramientas iuspositivista y iusnaturalistas manejadas por el Positivismo Jurídico o Filosofía del Derecho, resulta los límites respecto a sí y la aplicabilidad de la normas en los casos concretos, (el fenómeno de subsunción<sup>1948</sup>), así que eventuales lagunas y antinomias se las concierta a través de los dispositivos dados por el propio sistema jurídico, de antemano.

Ahora bien, el tema es la crisis del derecho positivo respecto su validez, que, a su vez, por los filósofos contemporáneos se refiere a la pérdida de sentido del derecho por insuficiencia de su ciencia. La razón es que el modo de arreglo del ordenamiento tradicional respecto sus normas se da de acuerdo con una racionalidad binaria o doble. Es decir, de la clase de la subsunción, así que el hecho se torna jurisdiciable desde, una vez ponderado, se rellene según la hipótesis normativa prescripta.

Por oportuno, vale aclarar que lo que suele pasar es que la norma jurídica tradicional hace parte de un único plan de realidad, que es el universo jurídico, en cuanto que los hechos que ruegan la injerencia del derecho, están en planes de realidad distintos, como lo político, lo social y lo económico, además de lo jurídico, así que obedecen y sugieren conocimientos de orden mezclado, desde lo sociológico, lo histórico y lo antropológico. En suma, sucede que la Unidad sostenida por la razón doble o la dicha “pureza” del universo jurídico se pone en jaque.

Desde el punto de vista de los fines de retribución y ordenación social del derecho, la solución legislativa respecto la pérdida de respuesta del derecho antes demandas jurisdiciables. O sea, la crisis del derecho aquí reconocida, se la intenta solucionar a través del matiz epistemológico. Consecuentemente, los juristas, en general, toman en serio que revisar el derecho significa reformar la tarea y estatuto

---

<sup>1948</sup> El trasfondo de la subsunción “valor, hecho y norma” significa que la ciencia del derecho debe cuidar del ordenamiento jurídico desde que el Estado y, luego, la carta constitucional exprese el siguiente arreglo: “i) de una regla explícita y estable (una *standing rule*) sobre el modo de dirimir conflictos de derechos. ii) de una instancia de resolución de estos conflictos acorde con tal regla; y, iii) de órganos capaces de imponer las decisiones adoptadas.” HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 183

de cada rama jurídica que se la crea factible y, a partir, arreglarla de acuerdo con los dictámenes tradicionales del ordenamiento jurídico.

Entonces, nada más incrementar el contenido de normas y, luego, crear nuevos principios de coordinación y subordinación entre ellas, a través de la extensión y profundización de los contenidos normativos y enmiendas constitucionales, pero sin tocar en la Unidad de la razón doble tampoco en la unidad científica de la norma fundamental, es decir, la fundación del derecho o de los derechos, a pesar de la fundamentación más allá del universo jurídico tradicional, mantiene intactos tanto los principios de la teoría del «ordenamiento jurídico» (positivismo en torno a la dogmática jurídica) como la aportación histórica del «Derecho Natural» (historicismo en torno a la jurisprudencia).

De todas formas, el movimiento iusfilosófico contemporáneo sobre la recuperación del Derecho Natural es peculiar.

La proposición no es rescatar el Derecho Natural, sino que lo natural y lo moral que sea mínimamente manejable al punto de dar sentido al derecho, según al modo que este se concierte desde lo existente.

Por consecuencia, no es fortuito el hecho de que, tras la segunda Guerra Mundial, la cátedra de «Filosofía del Derecho» se vuelva a compaginar su currículo tradicional, desde estudios clásicos, con la exposición e investigación de temas prácticos, desde otras ramas del derecho, en especial lo penal y lo constitucional, además de confundirse con la historia del derecho, la política del derecho, estudios sobre acceso a la Justicia e instituciones jurídicas como factor de la garantía de un orden social justo, etc.

A lo sumo, lo que sucede es el reconocimiento de la elasticidad normativa respecto el criterio de unión entre ley positiva y ley natural, pues que el derecho pasa ser un campo de conformación de políticas sociales y económicas, además de los reclamos civiles y políticos, cuya agenda le suele ser tradicional.

Resulta que el campo de actuación del derecho, según la versión contemporánea, se amplió en demasiado, así que las normas jurídicas se han incrementado tremendamente, hacia el punto que esta lógica de subsunción no se vale por sí misma.

En el fondo, el desconcierto está en que, en términos sencillos, la norma maneja contenidos universales, abstractos y dobles, cuando los hechos jurisdiciables manejan contenidos específicos y particulares y plurales, bajo una racionalidad que exige la construcción de valores, más allá del universo del derecho positivo.

Resumiendo, éste, incapaz de atender a sus demandas, desde el punto de vista de la ciencia del derecho y, por supuesto, respecto a orientar la jurisprudencia en vista de ella, se queda en crisis.<sup>1949</sup>

Desde esta instancia, el diagnóstico formal es que el principio de legalidad como máxima del ordenamiento jurídico desde su Orden (mundo), es insuficiente para que el derecho se posicione verdadero, desde el criterio científico de la autonomía, pues que pasa a apoyarse en otras ciencias y métodos para resguardarse vivo. En fin, se trata de la «Crisis de estatuto de la Filosofía del Derecho: Ciencia Jurídica – sentido formal-normativo de lo jurídico», conforme se ha tratado en apartado propio de este trabajo.

Por ende, desde el punto de vista iusfilosófico, hace falta rescatar los orígenes de la ciencia del derecho, además de su fundación por el pacto civil o social que origina el Estado como poder primario y constituyente del universo jurídico. Por así decirlo, una nueva ontología inmediatamente surge como demanda primera de toda aportación iusfilosófica. Entonces, la petición iusfilosófica se conduce al rescate del sentido de lo natural y lo moral posiblemente presentes en la historia del Derecho Natural. O sea, se busca iluminar el concierto presente a través de conformaciones atestiguadas entre lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo natural y lo moral, en el recorrido del hombre ante su humanidad.

A título de aclaración, la historia del Derecho natural no es la historia de la razón doble en torno al criterio universal entre ley natural y ley positiva, sino que es la historia del hombre ante su humanidad.

---

<sup>1949</sup> El rescate del Derecho natural, por los iusfilósofos contemporáneos, se hace cómo a la continuación. **“Los contenidos del derecho natural son susceptibles de un progreso que va paralelo con el progreso en el conocimiento de las exigencias atribuibles a la dignidad de la persona en todos los ámbitos de la vida social.** Pensamos que hay que empezar renunciando al concepto cuasidogmático del derecho natural, que lo hace equivalente a una revelación que Dios entregó a la humanidad para que lo conserve inalterado a través del tiempo. La doctrina del derecho natural no es una revelación proporcionada a los grandes moralistas cristianos, sino más bien el término de una progresiva investigación de lo genuinamente humano en la vida social. Hoy podemos gloriarnos de conocer el derecho natural mejor que San Agustín y que Sto. Tomás de Aquino, precisamente porque, contando con su genio impar, somos capaces de saltar más lejos de lo que ellos legaron en la formulación de los derechos, debido a las limitaciones de las experiencias históricas en las que fraguaron sus doctrinas. Casi podríamos afirmar que estamos todavía elaborando el contenido completo del derecho natural. Muchos teólogos, por ejemplo, han acabado aceptando ingenuamente las ideas de Hobbes, Locke y Rousseau que entendieron el derecho natural como un derecho originario de la humanidad, que después acabó corrompiendo la vida social y las leyes de los gobernantes. Son algunos teólogos moralistas los culpables de asimilar la doctrina filosófica del derecho natural con la revelación de la ley divina, la cual ciertamente fue dada de una vez para siempre. Pero la razón no tiene esa característica, pues ella no posee la verdad desde el inicio, sino que la descubre progresivamente y se aproxima a ella por tanteos.” FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio Osuna: Teoría de los derechos humanos. Conocer para practicar. Madrid: Edibesa, 2001. p. 190-191

El fallo de los iusfilósofos contemporáneos, por lo tanto, no está en el pronóstico, sino que en el diagnóstico, como buen seguidores de Nietzsche, conforme ya aventado.<sup>1950</sup>

Para así decirlo, ellos acoplan a la constitución de lo humano según los principios de evolución al modo cristocéntrico y cosmopolita al modo trinitario, así que no escapan del destino y designio de la perspectiva cuerpo-alma de la razón doble y, luego, admiten como préstamo filosófico, el *eterno retorno* al Derecho natural como una solución al *principio vital* del sentido del derecho, éste dicho perdido. El rescate de la vitalidad perdida, es decir, el reconocimiento de los fallos no conlleva medidas mínimas para sanárselos, sino superárselos respecto a su primera petición y fundamento correlato, o sea, la razón doble y su saber relevo.

No obstante, la incorporación de una «vitalidad» que solicita el *eterno retorno* a causa de la comprendida «cárcel ilustrada» es equivocado porque hace del «objeto de crítica» (saber relevo), la propia herramienta de superación de esta crítica (razón

---

<sup>1950</sup> Indudable que el «personalismo y su filosofía dialógica» es una perspectiva más realista y, seguramente está en la vanguardia de la petición por una metafísica que se coadune con los reclamos del hombre de hoy. Que, en realidad, significa la solicitud filosófica como primera «trivialidad y coartada» rumbo la «generalidad» que quede la filosofía como «estatuto filosófico». En efecto, no se trata de solamente solidarizar la filosofía con el mundo de la acción humana, sino que olvidar los planteamientos de la gran tradición metafísica occidental, sin caerse en el error de la «filosofía dialógica». A pesar del meritorio intento de la toma de la razón emancipadora (ilustrada) bajo nuevos retos y fundamentos «relacionales», al revés de meramente «especulativos», no se logra ella en huir de la condición de esclava de sus límites y posibilidades según el tanteo de la razón doble, divina y profana. El propio encuentro de Dios y luego toda la metafísica posible se da desde la relación con el otro, en razón de la naturaleza «imago Dei» que se expresa completamente «copula mundi». A fondo, el planteamiento de la filosofía como problema de comunicación entre «imago Dei» y «copula mundi», se intenta solucionar a través del cultivo de esta misma «comunicación», relación, desde el juego del metafísico «trascendente-inmanente» como único golpe de existencia y esencia, así decirlo, de «presenciación» del hombre como Dios y de Dios como el hombre. El cerco de la filosofía dialógica es fatal, porque no ultrapasa el «hombre paradoja tradicional». La pregunta por la vida, por el hombre y por la humanidad se hacen desde la pareja «imago Dei» y «copula Mundi», así que se especula sólo sobre el problema de la paradoja del hombre y, más que nunca, desde la perspectiva de la persona, en especial cultural e histórica. De «objetos de entendimiento» se pasa a «relaciones de entendimiento», todo preformado por la condición del hombre simulacro de Dios. *¿El suceso de la filosofía es confeccionar objetos del entendimiento, aquellos que se ocupan del ente en sí mismo, de sus propiedades trascendentales y de sus relaciones más generales? O ¿El sentido de la vida del hombre sólo es posible ante Dios o el Dionisio, «eterno retorno» como ensaya Nietzsche? Nietzsche erra en sus diagnósticos, el sentido de la vida no está en Dios, tampoco en la pregunta sobre ¿Qué es el hombre?, sino que en el hombre ante sí, respecto a una filosofía que pregunte ¿Qué es humanidad?<sup>1950</sup> y esto nada tiene a ver con el retorno antes de la edad de la razón y tampoco con la idea de que el cristianismo es la cárcel de la voluntad de vida del hombre... Consecuentemente, desgarrarse de la herencia ilustrada como expediente de defensa y de acusación, no es sólo ampliar o reformar la razón, sino que ultrapasarla como centro de planteamiento filosófico hacia el modelo metafísico que no suplique la propia razón como designio y justificación. Sistematizar nuevas herramientas y constituir nuevos argumentos son relevantes rumbo la reforma de la filosofía. No obstante los criterios deben estar de acuerdo y corresponder hacia la reflexión filosófica presente, la cual se dedica con firmeza rotunda, a la «trivialidad», la dosis de «esnobismo» es fundamental. Esnobismo es promoción no de «rupturas» sobre el recorrido filosófico tradicional sino que de una única y definitiva «ruptura» que es el apoyo de la razón doble. Ruptura respecto a la sumisión de la filosofía al «hombre paradoja tradicional», por supuesto. La filosofía de hoy es esnobe: el sentido de la vida no está en Dios o dionisiaco, sino en «el hombre ante su humanidad y viceversa».*

doble). El *eterno retorno* es el intento de borrar la «moral cristiana y burguesa» para hacer brillo a la «griega»: el hilo conductor del discurso de secularización según el «proceso histórico» sigue vivo, además la propia idea de «naturaleza humana», que dañada por la «ilustración», le hace el suelo de planteamiento.<sup>1951</sup> A lo sumo, el argumento de que la fatalidad de la existencia no puede desvincularse de la fatalidad de todo lo que ha sido y de todo lo que será, no es procedente. “No es la consecuencia de una intención que le sea propia, de una voluntad, de una finalidad; *no se ha intentado alcanzar con él un «ideal de hombre» o un «ideal de felicidad» o un «ideal de moralidad»*; es absurdo tratar de encaminar su ser hacia un fin cualquiera. Ha sido el hombre quien ha inventado la idea de fin, pues en la realidad *no hay finalidad alguna.*”<sup>1952</sup>

Vale aseverar que se trata, por lo tanto, de una visión contraria a la proposición de la «filosofía del hombre paradoja» o «filosofía de hoy» o «filosofía de la nada» de esta labor: la nada no es una situación-límite, sino que la condición peculiar de la Tierra, cuyo cuestionamiento filosófico respecto a ella es la propia «ontología» o «ontologías», las cuales no tiene por fundamento la razón doble y el saber relevo.

En grado sumo, el hombre ante su humanidad y viceversa, además del engranaje del saber, es la petición de principio filosófico. La humanidad no se somete a la necesidad de metafísica o «metafísicas», sino que las informa de manera transversal y fundamental.

---

<sup>1951</sup> “(...) La filosofía, tal como hasta ahora la he comprendido y vivido, es la búsqueda deliberada también de los aspectos más detestados e infames de la existencia. A partir de larga experiencia que me he dado una semejante peregrinación a través de hielos y desiertos, aprendí a ver de otra manera todo lo que hasta hoy se ha filosofado. La *escondida* historia de la filosofía, la psicología de sus grandes nombres, aparece para mí a plena luz. “¿Cuánta verdad *soporta*, con cuánta verdad se *atreve* un espíritu? — éste fue para mí el auténtico criterio de valor. El error es una *cobardía*... toda adquisición de conocimiento es *consecuencia* de la valentía, de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo... Una filosofía experimental tal como yo la vivo incluso anticipa a modo de trabajo las posibilidades del nihilismo radical: sin que con ello se quiera decir que se limite a un no, a una negación, a una voluntad de negar. Muy al contrario: quiere llegar a lo inverso — hasta un *dionisiaco decir-sí* al mundo tal como es, sin objeción, excepción ni selección —, quiere el ciclo eterno — las mismas cosas, la misma lógica e ilógica del encadenamiento —. El estado superior que un filósofo puede alcanzar es ser dionisiaco en relación con la existencia. Mi fórmula para esto es *amor facti*... hay que comprender los hasta hoy negados aspectos de la existencia no tan sólo como *necesarios*, sino como deseables; y no tan sólo como deseables en relación con los aspectos hasta hoy aprobados (algo así como su complemento o condiciones), sino quererlos por ellos mismos, como los aspectos más poderosos, más fecundos y más *verdaderos* de la existencia, y en los cuales se expresa más claramente su voluntad. Hay que comprender de dónde proviene esta valoración y cuán poco obligatoria es para una evaluación dionisiaca de la existencia [...]” NIETZSCHE, Friedrich. *El nihilismo: escritos póstumos*. 3 ed. Trad. Gonçal Mayos. Barcelona: Península, 2002. p. 165-166

<sup>1952</sup> NIETZSCHE, Friedrich: *El ocaso de los ídolos: como se filosofa a martillazos*. 3 ed. Trad. Francisco Javier Carretero Moreno. Madrid: Ediciones B, 1985. p. 81

A tenor de este acuerdo, si la metafísica es una construcción axiológica según Nietzsche, es cierto que, bajo el entendimiento de este trabajo, se trata de una elaboración que, de todas formas, no se reduce a la perspectiva de valores elegidos en una época. Más allá, es informada por otros componentes, muchas veces, pocos o nada evidentes, ya que son inspiración de humanidad.

Desde ahí se instala el error de reformar la filosofía dando exclusividad al discurso de secularización moderno, a pesar de su mezcolanza.

De seguro, si hay continuidad de destino entre la filosofía contemporánea y la moderna, excepto sus diferencias desde lo existente y la persona referenciada a partir de esta construcción, por supuesto, la interpretación sobre la historia del hombre y de la humanidad, igual, se ata a la propia versión «historiográfica» ofrecida por este discurso que se revisa como guión absoluto del «estatuto filosófico» y, luego estatuto iusfilosófico en torno a la ciencia y dogmática jurídicas.

Para ilustrar, se suele recuperar el sentido de lo natural a través de Aristóteles y Tomás de Aquino, bajo la creencia de que la experiencia del hombre ante el derecho es del más completo “sin sentido”, pues que el sentido de hombre y humanidad en torno al concepto de persona, se ha depurado de modo negativo, así que el designio de que el hombre debe cumplir su naturaleza y, luego, progresarla según un ambiente que se la favorezca exige concreción.

En efecto, la Ciencia del derecho, desde los iusfilósofos, y, mientras, la Dogmática jurídica, desde los juristas, aún es el componente de la razón humana que facilita al hombre extenderse a tope, desde que se lo tome en serio a través de buen arreglo y concreción en lo existente, lo que se trata de poner concreta su condición copula del mundo.

Dicho de modo análogo, derecho es técnica política, económica y social, bien. Pero si su fundación es el hombre, hace falta que este derecho sepa bien cultivar y tratar de este hombre. Si hay lo sin sentido como situación límite, es porque este derecho es un descompás entre lo que toma en serio como persona y su naturaleza.

Sin embargo, hace falta entender el criterio entre persona y naturaleza para, a partir de ahí, en vista de, no sacar la Unidad perdida, sino que ponérsela en concordia con la pragmática y práctica de la persona, a través del incremento racional de las normas jurídicas. Y, desde este modo que se pueda desde el máximo de conformaciones sobre hechos, a final, prescribírselas jurisdiciables *ad hoc*. De todos modos, lo que no se puede perder de vista es que “la evolución del



conocimiento científico no es sólo de aumento y extensión del saber. También es de transformaciones, de rupturas, de paso de unas teorías a otras”.<sup>1953</sup>

Como se ha previsto, sobre todo en los “Prolegómenos” y en el “Primer epílogo” de este trabajo, la Unidad contemporánea es ontológicamente espiritual, porque se plantea desde el concierto de lo sobrenatural y lo sobrehumano determinado por la acción pragmática y práctica de la persona. En síntesis, en términos técnicos y científicos, el sentido de unidad desde el problema de la validez es mera directriz, es decir, si la Unidad moderna era principio, la contemporánea, se la torna directriz, pero no en expediente de sustitución, sino que de inclusión, o sea, directriz es género en relación al principio tradicional, así que se lo incluye.<sup>1954</sup>

Más aún, el universo del derecho, desde el ordenamiento jurídico y sus distensiones, es la síntesis de lo universal del hombre como cosa natural. En consecuencia, según el matiz de la Filosofía del Derecho, como fenómeno secular moderno, ésta carga como problema su criterio de autonomía. Resumiendo, ella no aporta competencia para dirimir, por sí misma, los arreglos que el ordenamiento jurídico se la ruega.

Como sea, el intento de salvar el ordenamiento jurídico desde la Filosofía del Derecho bajo la tarea de arreglar la ciencia del derecho, a través, del nuevo concierto desde lo natural a través de la persona, más allá de un precepto abstracto de hombre y humanidad, conlleva a la «Nueva Ontología» que, a su parte, rescata las aportaciones clásicas aristotélico-tomistas sobre el Derecho Natural, lo que no se refiere a la recuperación del iusnaturalismo clásico, sencillamente.

En realidad, se trata del intento de fundar el sentido de derecho desde un sentido de Unidad que no se tenga mermado por la “sencillez” de los métodos y principios de la racionalidad del ordenamiento jurídico, es decir, que el universo del derecho siga bajo la correspondencia identitaria de hecho y norma y el intermedio de la ponderación de valores, de modo que, lo que desde aquí se la escapa, desde lo

---

<sup>1953</sup> MORIN, Edgar: Ciencia con consciencia. Trad. Ana Sánchez. Barcelona: Editorial del Hombre, 1982. p. 39

<sup>1954</sup> Sobre directriz y principio, Dworkin se los distingue con acierto: “la mayor parte de las veces... el término “principio” genéricamente... todo un orden de normas extrajurídicas (...) “directriz” a la clase de norma que establece una meta que ha de alcanzarse, generalmente en orden al perfeccionamiento de algún aspecto económico, político o social de la colectividad (si bien algunos objetivos son negativos, pues estipulan que hay que proteger de alteraciones adversas ciertos aspectos actuales). Denomino “principio” a una norma que es menester observar, no porque haga posible o asegure una situación económica, política o social que se juzga conveniente, sino por ser un imperativo de Justicia, de honestidad o de alguna otra dimensión de la moral. Así, la norma según la cual debe disminuirse el número de accidentes es una directriz, y la norma de que ningún hombre puede aprovecharse de los efectos de sus propios delitos es un principio.” DWORKIN, Ronald M.: La filosofía del derecho. Trad. Javier Sainz de los Terreros. México: Fondo de Cultura Económica, 1980. p. 86

normativo, no cabe al derecho, aunque desde el ordenamiento de la vida, la demanda por el influjo del derecho es inmediata y constante.

Dicho de otro modo, si hasta entonces, la fundación y la fundamentación del derecho eran, respectivamente, lo justo y lo correcto como *regla* interna y *principio* externo a la altura y el tamaño de lo jurídico,<sup>1955</sup> ahora estos predicados están disminuidos de su valoración a favor de la directriz de la máxima eficiencia. Pero se trata de la búsqueda por una eficiencia que supere, al mismo tiempo, la crisis del Positivismo Jurídico, tanto como mecanismo de validez del contenido iusnaturalista y iuspositivista, como del propio criterio universal entre ley positiva y ley natural que, a su turno, da la legitimación de este ordenamiento jurídico.

En consecuencia, lo natural y lo moral se conciertan a pretexto y a propósito de la persona como síntesis cristocéntrica y trinitaria del espíritu laico contemporáneo, es decir, la síntesis de lo sagrado y de lo divino.<sup>1956</sup> O de modo práctico, el hombre

---

<sup>1955</sup> Si se lleva el universo jurídico secular moderno, Orden y ordenamiento son reglas en torno de hombre y humanidad. Principios está en el fin de la concordia de estos dos, es decir, hacia la civilización de lo humano. "El punto decisivo para la distinción entre reglas y principios es que los **principios** son normas que ordenan que algo sea realizado en la mayor medida posible, dentro de las posibilidades jurídicas y reales existentes. Por lo tanto, los principios son **mandatos de optimización**, que están caracterizados por el hecho de que pueden ser cumplidos en diferente grado y que la medida debida de su cumplimiento no sólo depende de las posibilidades reales sino también de las jurídicas. El ámbito de las posibilidades es determinado por los principios y reglas opuestos. En cambio, las **reglas** son normas que sólo pueden ser cumplidas o no. Si una regla es válida, entonces ha de hacerse exactamente lo que ella exige, ni más ni menos. Por lo tanto, las reglas contienen determinaciones en el ámbito de lo fáctica y jurídicamente posible. Esto significa que la diferencia entre reglas y principios es cualitativa y no de grado. Toda norma es o bien una regla o un principio." [letra negrita añadida] ALEXY, Robert: Teoría de los derechos fundamentales. Trad. Garzón Valdés. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993. p. 87

<sup>1956</sup> El sentido de persona que construye su mundo y vida de acuerdo con su condición copula del mundo, está presente en Tomás de Aquino, así que la noción de recuperación contemporánea del dicho tomismo, también se debe a este rasgo. Para la filosofía del hombre paradoja, el sentido de persona contemporáneo está en la fuerza de convertir el Verbo en verbo humano, así que la constitución de la persona está en el principio cristocéntrico, el hombre como naturaleza divina y humana o Cristo, mientras que, en el principio trinitario, el hombre como Tres, es decir, bajo la construcción de valores, perspectivas y expectativas de acuerdo con lo sobrenatural o sobrehumano, lo natural y lo moral en juego constante. La explicación a seguir sirve a las dos concepciones aquí presentadas, tanto contemporánea como de la filosofía paradoja, en cuestión. "El término «persona» no se encuentra en ningún lugar de la Escritura cuando se trata de designar a Dios. Preocupado por indicar las fuentes de la «doctrina sagrada», santo Tomás de Aquino señala al hecho; no se extraña de ello porque estima que lo que el nombre de persona significa se afirma de Dios, de muchas maneras en la Escritura. Por otra parte, es exacto decir que al profesar una fe estructurada en la teología utilizamos muy a menudo el nombre «persona». Decimos que Dios es tres personas distintas en la unidad de su esencia. Cristo posee la naturaleza divina y la naturaleza humana en la unidad de la persona del Verbo; nuestras relaciones con Dios son relaciones de persona a persona; nos encaminamos hacia la visión beatífica por medio de actos humanos, es decir, de actos personales sobre naturalizados que llevamos a cabo en los diversos estados de vida que son comunes a todos los demás hombres o que son propios de cada uno de nosotros. Las acepciones diversas de la palabra oculta una ambigüedad irreductible. Pero como la ambigüedad del lenguaje procede de la diversidad de las significaciones de los términos y no de lo que esos términos designan, la aparente equivocidad del término «persona» desaparecerá si se distinguen su significación (*significativo*) y su suposición o «valor de sustitución» (*suppositio*)." [letra negrita añadida] JAGU, A.: Horizontes de la persona. [¿Trad?]. Barcelona: Editorial Herder, 1968. p. 95-96

como persona digna por naturaleza y la humanidad como expresión de persona digna por construcción de lo natural. Respectivamente, en el primer caso se trata de la dignidad formal o dada y, respecto a lo segundo, la dignidad material o construida. Sobre el primer sentido, se prioriza la persona como hombre; y, sobre el segundo sentido, la reflexión está en torno a la persona como humanidad.

De modo manifiesto, desde ahí la razón doble en la era contemporánea se extiende como la era del Espíritu laico, es decir, la síntesis absoluta de lo sobrenatural y sobrehumano a través de la persona como hombre imagen de Dios y, al mismo tiempo, lo natural y lo moral como construcción de la humanidad a través de la persona como copula del mundo. Y, en este instancia, todo de acuerdo con las directrices cristocéntrica y trinitaria.<sup>1957</sup>

Vale mencionar que, entonces, lo novedoso es que no se trata de agregar un elemento de «eficiencia» como requisito del desarrollo y aplicación del derecho, desde el ordenamiento jurídico, como se suele interpretar. Todo lo contrario, la eficiencia es la fundación de los principios, reglas y normas del ordenamiento jurídico porque está es la traducción en valor, perspectiva y expectativa del principio cristocéntrico o de evolución, en torno a la constante construcción de las directrices de hombre, desde lo jurídico.

De todas formas, es cierto que la economía concede sus propias herramientas al derecho para que este pueda administrar sentencias y situaciones jurídicas según criterios y principios propios de la economía, pero éste modo de compaginación, no se lo desnatura desde las directrices de evolución y cosmopolita.

En sustancia, se trata de la promoción de un diálogo para la eficiencia de los sistemas jurídicos, ya que la economía desarrolla su poder en escala global. La compaginación entre derecho y economía, luego, contribuye para la

---

<sup>1957</sup> Se trata de la distinción contemporánea, cuya revisión está en función de la persona de Tomás de Aquino. En efecto, la **dignidad formal** representa la significación de un nombre desde su razón, "o lo que representa para el espíritu que lo comprende, lo que le hace inteligible, su «cualidad», aquello a partir de lo cual es impuesto a una determinada realidad que se trata de designar. La suposición del mismo nombre es su «sustancia» o la realidad que designa, aquello a lo cual viene dado, impuesto o atribuido. Pero para descubrir los diversos valores de suposición del nombre «persona», conviene observar que la significación de un nombre puede ser doble: formal y material. **Si la «razón» de un nombre es aquello que se pretende designar principalmente cuando se utiliza, su significación formal se refiere a su «razón». A este respecto, por ejemplo, el nombre «hombre» significa un compuesto de cuerpo y alma.** Pero la «razón» de un nombre existe en un sujeto que es la significación material de ese nombre." Ahora, **la dignidad material**, "El nombre «hombre» designa pues materialmente a una cosa que posee un corazón, un cerebro y otros órganos sin los cuales ese algo no puede ser un cuerpo animado por una alma razonable. Admitamos pues, que el nombre «persona» designa, según su acepción común, una «una sustancia individual de naturaleza racional» y que por «sustancia individual» entendemos **«sustancia incommunicable y distinta de cualquier otra».**" [letra negrita añadida] JAGU, A.: Horizontes de la persona. [¿ Trad? ] Barcelona: Editorial Herder, 1968. p. 96-97

complementariedad interjurídica entre sistemas legales distintos, a través de la reciprocidad que permita el reconocimiento de la Justicia internacional para casos especiales, como decisiones empresariales uniformes y suficientemente adecuadas, que, a su parte, deben ser objeto de adherencia entre países que se la acepte aplicar. Para abreviar “los cambios legales son una condición del desarrollo en un sistema legal, y éste tiene entre sus efectos promover el desarrollo económico. Sistemas legales que presentan un buen funcionamiento contribuyen con el desarrollo de economías de mercado en la medida en que permite transacciones económicas seguras, promueven cambios en las conductas de los actores económicos y constituyen instrumento efectivo para alcanzar objetivos contenidos en políticas económicas.”<sup>1958</sup>

Con detenimiento, desde lo económico, la relación derecho y filosofía asume dos frentes de combate. No se trata sólo de tratar del positivismo o del iusnaturalismo, sino buscar la fundación y el fundamento de esta relación que no pasa, ahora, sólo por la cuestión de fines justos del derecho, bajo la autonomía del Positivismo Jurídico, pues que esta unión entre ciencia y dogmática, respectivamente, aunque ficcional, se ha roto hace mucho.<sup>1959</sup>

Sucede que, desde el buen arreglo de las normas del ordenamiento jurídico o la preservación del sistema jurídico, la fuerza de la investigación iusfilosófica es el rescate de lo natural, muchísimo más que un formato de Derecho Natural que se acople a lo presente. De acuerdo con el argumento de la filosofía del hombre paradoja, el tenor de este interés se acopla a la textura de los problemas contemporáneos que se suele tratar.

Desde la recuperación de la iusfilosofía de Aristóteles se trata de conformar el sentido del derecho desde el bienestar como principio moral absoluto; y, luego,

---

<sup>1958</sup> BENAVIDES, Ximena: Competencia entre leyes. Yale Law School, 2004, 28 p. [en línea] Disponible en <<http://www.law.yale.edu/documents/pdf/sela/XimenaBenavidesSpanish1>> [consulta: 21 Octubre 2009, 22h10]. / p. 3

<sup>1959</sup> Carlos Mansini asigna en este sentido: “Ahora bien, esta crisis, pareciera que terminal, de Positivismo Jurídico de estricta observancia, no ha supuesto que la corriente predominante en la filosofía jurídica actual haya retornado lisa y llanamente al iusnaturalismo clásico; el más, ni siquiera que se considere a sí misma como propiamente iusnaturalista. Por el contrario, la gran mayoría de los pensadores antipositivistas se encuentran empeñados en una persistente búsqueda de una nueva vía que, sin recaer en el temido iusnaturalismo, provea al derecho de ciertos elementos racionalmente de la obligación jurídica, más allá de mero *factum* del poder coactivo, estatal o social; y en segundo lugar, de una instancia de apelación ética, desde la cual sea posible juzgar crítica o valorativamente los contenidos del derecho positivo. Pero estos dos elementos son buscados con independencia de cualquier discernimiento de la naturaleza del hombre o de las cosas humanas y, en general, de cualquier tipo de conocimiento de verdad en materias éticas o jurídicas.” MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 20-21

como consecuencia de lo bueno se reverencia un criterio de conformación en torno a lo justo, a medida que se considera la conformación de persona de modo más amplio, es decir, dignidad debe ser formal y material, así que desde los problemas existenciales, a empezar por lo científico.

Y, por supuesto, desde el rescate de Tomás de Aquino, se trata de conformar el sentido del derecho desde un criterio (ético) de autonomía a través de la persona, o sea, ésta la síntesis de las condiciones existenciales materiales y espirituales a través del cual lo jurídico extrae su legalidad y legitimidad, además de la juridicidad.

Con esa finalidad, persona y bienestar se inscriben desde la búsqueda por el sentido de lo natural, en medio a una realidad donde los sentidos de mundo y de vida no más se aprisionan desde discursos que, sobre el Orden del mundo y el ordenamiento de la vida, se arreglaban como misterios ficcionales desde la conciencia y ciencia del hombre hacia el sentido de Civilización de lo humano.

Por lo tanto, la materia de lo jurídico es la persona por expresión mínima de la nada, a propósito de su evolución y cosmopolitismo. Entonces, la moraleja de este análisis es que desde el sentido aristotélico se puede fundar el derecho a través del sentido de bienestar como precepto de lo natural y, luego, desde el sentido dicho tomista, a su parte, se puede fundar el derecho a través del sentido de persona, la cual aporta la tarea de construir su condición existencial de acuerdo con el concepto de naturaleza que se preforma de muchos modos, ante las condiciones y situaciones de lo diario, así que se trata de concertar, más que lo moral, un sentido mínimo de moralidad, donde el protocolo de los Derechos humanos es ícono de «moral rights».<sup>1960</sup>

De seguro, lo natural y lo moral se proyectan desde lo existente en función de la altura del universo jurídico, pero se trata de tomar en serio la construcción de una autonomía y, luego, del estatuto iuscientífico de modo invertido respecto la lógica

---

<sup>1960</sup> "Existe una teoría reciente que entiende los derechos humanos como derechos morales (moral rights). Es un concepto del pensamiento anglosajón. Se distingue entre hechos morales vigentes en una sociedad y derechos legales (legal or institutional rights). La Justicia es básicamente el atenerse a los derechos morales. Estos son la materia prima que se transforma en leyes justas por la industria de los creadores del derecho. En la literatura angloamericana es frecuente contraponer *moral rights* (algo similar a lo que llamamos derechos humanos) y *legal rights* (derechos subjetivos, como dice Nino). Pero el modo de entender los moral Rights no siempre es coincidente. Algunos piensan que los derechos morales son reclamaciones con fuerza moral y los derechos humanos serían una subespecie de ellos (...) Parece que los derechos humanos son una exigencia de síntesis entre moral y derecho. El sustantivo derecho indica que se sitúa entre las exigencias éticas y los derechos positivos mediante una pretensión de necesidad de incorporar al ordenamiento jurídico (E. Fernández). Por otra parte, se trata de derechos morales que son universales o criterios válidos para todos los seres humanos. Ballesteros ha puesto conexión entre los derechos morales y los derechos de personalidad." FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio Osuna: Teoría de los derechos humanos. Conocer para practicar. Madrid: Edibesa, 2001. p. 34-35

de subsunción, es decir, los principios fácticos preforman las directrices jurídicas, no sólo bajo el punto de vista de la fundamentación o quehacer, sino que desde su origen o fundación.

Merece la pena traer a la colación, — de modo a anticipar — que, el rescate de la iusfilosofía de Tomás de Aquino también se saca provecho respecto a la crisis del derecho a través del quehacer, es decir, la elaboración de métodos, procesos y procedimientos, desde el universo de la jurisprudencia, que se afinen a la concordia entre eficiencia y la eficacia, ahora efectividad, de la aplicación jurídica.

Desde luego, la crisis del derecho asume solución o, al menos es mermada, a través de panaceas epistemológicas y metodológicas en torno a la construcción de criterios entre ley positiva y ley natural, así que la fijación del sentido de lo moral, a partir de ahí se pone objeto. Para así decirlo, los caminos y patrones mínimos para la elaboración de la moralidad, la moral agasajada por el universo jurídico, se reparten a través del estatuto y quehacer.

Así que, sobre este último, la enseñanza de Tomás de Aquino se reverbera como metodología de aceptabilidad de la aplicación del derecho, de modo que se ensaya nuevas perspectivas, como si se estuviese fundando nuevas fuentes jurídicas y, luego, nuevos sentidos del derecho. Dicho de otro modo, si la concepción es que el sujeto moral y la práctica social se desconciertan, el esfuerzo iusfilosófico por la irreversibilidad se pone a través de la moralidad.<sup>1961</sup> Ésta es un camino de expresión del sentido de lo jurídico desde el contexto y de la situación concreta, lo que permite sopesar las condiciones de eficiencia de la resolución de la decisión jurídica. Y, luego, facilita, — ya que no se trata de atraparse al ordenamiento jurídico como fuente única y sistema cerrado —, al reclame por soluciones de sistemas jurídicos foráneos.<sup>1962</sup>

---

<sup>1961</sup> Sobre el tema del acercamiento contemporáneo entre derecho y moral, véase: THERON, Stephen: Recovery of purpose. Western ethical crisis: diagnosis and proposed remedies. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1993. p. 131 y ss.

<sup>1962</sup> Sobre Tomás de Aquino y los sistemas anglosajones merece la pena traer a la colación, el trecho a continuación. “El carácter central que este debate ha adquirido en el pensamiento contemporáneo, ampliándose desde los Estados Unidos hacia el resto del mundo, hace conveniente una indagación, aunque sea somera, de las enseñanzas de Tomás de Aquino acerca de la problemáticas de las “leyes morales”, dado que este pensador debe ser considerado como el principal representante de la tradición central de Occidente en materia éticojurídica. La exposición y clarificación de su pensamiento en esa materia hará posible terciar en la controversia acerca de la exigibilidad jurídica de ciertas normas morales e intentar una solución equilibrada y realista de la problemática. Por supuesto que esta tarea de elucidación, cotejo y elaboración crítica supone la superación del prejuicio historicista según el cual cada pensador se halla completamente encerrado en los límites de su tiempo, y no puede proveer enseñanza alguna para quienes no hayan sido sus contemporáneos. Por otra parte, toda una serie de autores actuales — John Finnis, Robert P. George, Germain Grisez — han intervenido en la polémica que nos ocupa tomando como punto de partida las ideas del Aquinate, esto

En efecto, se trata, entonces, de facilitar el criterio de efectividad en la aplicación del derecho, en especial considerándose el reparto del poder económico en el seno de lo existente. Aquí está la razón a través de la cual siempre se tiene a la mira los modelos anglosajones como posibilidad de efectividad del derecho. Lo que pasa es que el sistema de *common law* de modo general, se construye bajo el acuerdo de los sentidos del derecho a través del ajuste de eficiencia y efectividad, además de la Unidad. La Unidad está en lo político, como primacía, no en lo jurídico. En el *civil law* suele ser todo lo contrario, pero esto, antes del escenario político y jurídico de la Contemporaneidad, que a su vez, se identifica, de modo general, con los reclamos de las sociedades anglosajonas, lo que conllevan una cierta universalización de las directrices jurídicas en torno a la moralidad desde la persona, así que se facilita el enflaquecimiento de las naciones por, en cambio, el fortalecimiento de otros poderes y criterios de lo jurídico.

Ante lo expuesto, como tercera vía, además de la acritud de filosofía de Tomás de Aquino, la finalidad de los iuscontemporáneos no es sólo justificar el concierto entre eficiencia y efectividad. De hecho, hace falta decantar el sentido de lo eterno que, a su turno, está demasiado promocionado por esta importación de los modelos e institutos jurídicos del *common law* para el *civil law*, a la vez que se considere lo jurídico en función de la pragmática y práctica de la persona.

Para así decirlo, el fenómeno de la «circulación de los modelos» así como los «trasplantes» de elementos de un sistema jurídico a otro es una exigencia por sistemas legales más competitivos, porque afinados según los ingredientes de producción de mercado y la justeza del proceso productivo respecto no sólo a la distribución de los lucros entre los agentes que actúan, sino a los que gravitan en torno a esta muchas relaciones desde la persona. Para así decirlo, estos procesos económicos objetivan agregar riqueza y, luego, se acercan de los riesgos directos y reflejos en términos de Justicia y equidad, de modo que, pronto, se empeñan en fijar los límites de la situación y posibilidades de la condición de la persona por su dignidad, respectivamente, formal y material.

El tema de la teoría de los trasplantes jurídicos y de la circulación de los modelos jurídicos<sup>1963</sup> se trata de fenómeno cuya fuente está en el influjo del derecho

---

transforma en especialmente oportuno el estudio de las enseñanzas y su aplicación al debate (...)." MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 94-95

<sup>1963</sup> Sobre la noción de «cambios y trasplantes» jurídicos se ha utilizado sinónimos como «inoculación, implantación, *grafting*, *repotting*, *cross-fertilisation*, *cross-pollination*, *engulfment*, *emulation*, *infiltration*, *infusion*,

norteamericano como fenómeno de circulación y trasplante de modelos<sup>1964</sup> más allá de las cercanías de este país, y la valoración del método de filosofía analítica desde ahí, también provoca cambios en la toma en serio de la relación «filosofía y derecho». T

Para aclarar, tras la segunda guerra civil se ha establecido la circulación de modelos y trasplantes jurídicos entre familias legales distintas, cuyo fenómeno no se explica según el prestigio del país exportador tampoco por la fuerza o coerción entre grupos desde los contextos de los países receptores.

---

*digestion, salad bow, melting pot and transposition, collective colonisation, contaminants, legal irritants* y otros. Véase: ÖRÜCÜ, Esin: Considering paradoxes for legal systems in transition. En: Electronic Journal of Comparative Law. Volumen 4.1, June 2000. [en línea] Disponible en <<http://www.ejcl.org/41/art41-1.html>> [consulta: 15 Agosto de 2009, 11h13]

<sup>1964</sup> El más famoso trasplante jurídico es el **acto de «Rezeption»** hecho por Alemania respecto el derecho romano. “El Emperador Maximiliano y los humanistas que le rodeaban soñaban con un moderno Estado Nación alemán que reemplazara al dividido reino medieval. Alemania había perdido el tren de la centralización y de la unificación porque sus reyes se habían involucrado con el Imperio romano y la política italiana, pero todo ello estaba a punto de cambiar y había que ocuparse del nuevo Estado-Nación alemán, entre otras cosas con un Derecho nacional que sustituyera la fragmentación de las costumbres. Este nuevo Derecho no iba a ser el norteño *Sachsenspiegel* ni el sureño *Schwabenspiegel*, sino el **Derecho romano erudito de las escuelas medievales. Así, Alemania iba a adquirir de golpe un Derecho común (*gemeines Recht*)** con lo mejor que Europa tenía en oferta. Como era un legado de la Roma imperial y fue conocido como *Kaiserrecht*, puso en conexión al imperio alemán con las glorias de la antigüedad. La **Rezeption** fue ordenada por los Estados Alemanes y se estableció en 1495 un nuevo Tribunal Supremo, el *Reichskammergericht* para complementar y supervisar este transcendental «trasplante jurídico». La mitad de los jueces iban a ser juristas expertos, graduados en Derecho romano y la otra mitad caballeros, pero a mediados del siglo XVI se exigió que todos tuvieran una licenciatura en derecho. Desde el siglo XVI este sistema extranjero «recibido» fue la base de la enseñanza del Derecho en Alemania y su gran triunfo advino cuando en 1896 el Parlamento del Imperio alemán promulgó un Código civil que era fundamentalmente de base romana y profesoral ... La decisión de 1495 fue más notable todavía si no se olvida que la Alemania medieval había producido ya un imponente aparato de libros jurídicos de su propia cosecha y algunos de sus *Schöffengerichte* o tribunales de regidores, como Magdeburgo y Leipzig, habían desarrollado particularmente en el este un extenso Derecho de casos, con gran autoridad en muchas áreas. Sin embargo, esta antigua tradición, bien documentada y establecida, fue abandonada, aunque no completamente, al final de la Edad Media. **Las recepciones y los «trasplantes jurídicos» no son desconocidos en otros lugares y en otros tiempos.** Uno de los más sorprendentes ejemplos en nuestros propios tiempos fue la adopción, en la época de la revolución Meiji, del Código civil alemán para el moderno impero japonés occidentalizado. Cuando el país decidió seguir el ejemplo occidental, su primera mirada se dirigió a la Inglaterra, que era, en aquél momento, la primera potencia mundial, pero la inexistencia de un Código civil inglés fue un obstáculo insuperable. Los japoneses dirigieron entonces su atención a Francia que era también una potencia colonial con grandes éxitos y de una gran estatuto a nivel mundial y que, además, estaba dotada de un famoso Código civil. Los estudiantes de la vieja Facultad de Derecho de París, cerca del Panteón, pueden recordar sus esfuerzos por el busto del gran jurista, que está situado en el primer piso, con dos inscripciones, de las cuales una reza *E. Boissonnade. Conseiller légiste accrédité du gouvernement japonais et professeur à l'Université Impériale de Tokio 1873-1895* y la otra *Au Professeur E. Boissonnade Hommages des Japonais reconnaissants Paris 1934*. Sin embargo los sucesos políticos y militares echaron por tierra estos planes y la derrota de los franceses a manos de Bismarck en 1870 sugirió a los japoneses — con una extraña lógica — que el Derecho alemán debía ser superior al francés, toda vez que las armas alemanas habían batido a las francesas. Esta fue la causa de la decisión japonesa de adoptar el *Bürgerliches Gesetzbuch*, dos años después de su promulgación en alemán, pues la modernización era claramente un urgente asunto en el país del sol naciente.” CAEBEGENM, R. C. van: Pasado y futuro del derecho europeo: dos milenios de unidad y diversidad. Trad. Luis Díez-Picazo. Madrid: Thomson Civitas Ediciones, 2003. p. 14



Desde todo punto de vista, el problema de los trasplantes jurídicos no es una cuestión de análisis estructural, sino que de grado de fines en torno al sentido del derecho, desde el caso concreto o las problemáticas que éste se encarga a solucionar.

A título de ejemplo, Günther Teubner profundiza la «teoría de los trasplantes jurídicos» y se la denomina teoría de las «irritaciones jurídicas» (*Rechtsirritationen*). Desde entonces él apunta que la circulación de modelos como mutaciones que producen efectos intermedios entre lo que recibe recepción y lo que es rechazado en el ambiente jurídico importador, pues que los lazos entre Derecho y sociedad no son largamente comprensivos, sino son altamente selectivos, pues que no están conectados con la totalidad de lo social, sino con diversos fragmentos de la sociedad; donde, anteriormente, el Derecho estuvo ligado a la sociedad.

Hace falta remarcar que no sólo las diferencias sociales son motivos para la «irritación» o «desintegración» entre sociedad y derecho, sino que la erosión de los formantes intelectuales y doctrinales así como los embates políticos, culturales y económicos que no se restringen en los límites de fronteras territoriales, también son fuerzas de erosión respecto el ordenamiento jurídico tradicional y los límites a través de los cuales se operaba este «ordenamiento», es decir, el universo jurídico tal cual.

Desde esta coyuntura, él declara que “desde el momento en que el Derecho y los sistemas sociales no se desarrollan más según una línea evolutiva común, sino sobre la base de la interrelación de dos líneas evolutivas más o menos independientes, (...) la unidad del sistema mundial ya no se basa estructuralmente en una consistencia de las disposiciones normativas que queda asegurada gracias una judicatura jerárquica. Más bien se fundamenta procedimentalmente en el modo en el que las operaciones jurídicas se vinculan entre sí. De esta manera, a través de dicho modo de vinculación, ordenamientos jurídicos se vinculan entre sí. De esta manera, a través de dicho modo de vinculación, ordenamientos jurídicos sumamente diversos transfieren una vigencia normativa vinculante. He aquí una consecuencia indirecta de la globalización de la diferencia de la sociedad.”<sup>1965</sup>

De todas formas, la importación y la exportación de los modelos jurídicos no es un fenómeno contemporáneo, sino que ya eran frecuentes en el Imperio romano. Más aún, Alan Watson pone los préstamos de modelos jurídicos como la principal

---

<sup>1965</sup> TEUBNER, Günther: El derecho como sistema autopoiético de la sociedad global. Trad. Carlos Gómez Jara Díez Golbal y Manuel Cancio Meliá. Lima: Ara Editores, 2005. p. 119

razón de los constantes cambios legales en el recorrido del mundo occidental. Así que es a través de estos cambios que se facilita evidenciar «cómo, por qué y cuándo» el Derecho cambia, la dirección del cambio legal y, así, cómo el Derecho se desarrolla en la sociedad en la cual estos operan.<sup>1966</sup>

Sin lugar a duda, muchos factores influyen el cambio legal y desde de varias fuentes de manejo jurídico: legislativo, académico, ideologías, aunque el hecho jurisprudencial lo sea más evidente. No obstante la eficiencia de las normas es la base de desarrollo jurídico contemporáneo.

A continuación, Alan Watson apunta el «prejuicio de los trasplantes» así que los sistemas receptores de los trasplantes evidencian buscar, no la mejor norma jurídica, sino que lo mejor en vista de algo que referente a un problema específico.

De todos modos, las críticas más frecuentes a esta teoría es el hecho de dejar de lado el valor del contexto social del receptor, lo que Monateri se la toma conservadora, pues que niega, o al menos no se importa con la evolución «autóctona» del sistema jurídico cuando en actuación con los factores exógenos de todo orden, en especial el influjo respecto la formación y operación de los juristas en el entorno.<sup>1967</sup> Así es porque la toma de la concepción de derecho para Watson es que se trata del producto normativo de una elite que constantemente busca legitimación - *law making elite*. Desde ahí esta elite tiene por característica mantenerse aislada de los problemas sociales en torno a sí misma. Lo que, paradójico, se conlleva la misma teoría a hacer herramienta de crítica respecto las elites que no son legitimadas, es decir, no es derecho lo que no esté legitimado tal cual, cuando el gobierno que origina las normas no tengan pasado por cualquier criba de legitimación. Desde ahí, si el derecho es formación de una elite, el trasplante jurídico se torna bastante obvio como propiedad de una elite jurídica intelectual que intenta «difundir» el modelo que incorpora como sinónimo de «cultura jurídica», o sea, según este autor «*weak culture*», que es una «cultura

---

<sup>1966</sup> WATSON, Alan: Legal transplants and european private law. En: Electronic Journal of Comparative Law (EJCL). Volumen 4. 4, December, 2002. Disponible en <http://www.ejcl.org/ejcl/44/44-2.html> [consulta: 07 Octubre 2009, 17h56] / p. 9

<sup>1967</sup> MONATERI, Pier Giuseppe: The weak law: contaminations and legal cultures. En: Global Jurist Advances. Volumen I, Issue 3, Art. 5, 2001. [en línea] Disponible en <http://www.jus.unitn.it/CARDOZO/Review/home.html> [consulta: 07 Octubre 2009, 10h12] / p. 8

jurídica débil» de imitadores de ideologías que, a su vez, en el escenario receptor provocan, por supuesto, algo distinto del sistema original.<sup>1968</sup>

En serio, lo que está a juego es un proceso ideológico que se implementa por la importación jurídica en prestigio. La circulación de modelos jurídicos se pone como una herramienta para la consolidación o legitimación de poderes locales. La importación del modelo jurídico ajeno y conocido «prestigioso» sirve como instrumento a través de lo cual se «descompone la estructura y proyecta la ideología».<sup>1969</sup>

Otro punto de interés es que la difusión y circulación de modelos jurídicos esta manera de encarar el ordenamiento jurídico puede hacerse bajo el modo difusionista. Y, en este caso, lo que facilita esta distensión es la imitación, según la «fuerza imperativa o coerción» del modelo o el «prestigio» de su origen.

La primera nace, por ejemplo, en el seno de conflictos armados, donde se resulta, a final, un «nuevo» sistema jurídico emerge, tal cual el modelo democrático americano en el Irak.<sup>1970</sup>

A su vez, el segundo, por «prestigio», se da cuando un modelo jurídico se independiza de su origen o fenómeno y se torna «producto» de exportación hacia fuera, cuyo ejemplo es el «Análisis Económico del Derecho».<sup>1971</sup> Otro ejemplo clásico es el Código Civil Alemán de 1900 (Bürgerliches Gesetzbuch o «BGB» que ha sido cimiento del «civil law» contemporáneo, sobre todo para la «revisión» del Código Civil brasileño de 2002. A lo sumo, la eficiencia y efectividad de los valores desde la persona es la pauta de la construcción del universo jurídico contemporáneo.

En otras palabras, el derecho positivo existe como expresión del Derecho Natural, a pesar de que el vínculo de carácter universal, ahora se queda mediado por la eficiencia y efectividad desde la persona.

---

<sup>1968</sup> MONATERI, Pier Giuseppe: The weak law: contaminations and legal cultures. En: Global Jurist Advances. Volumen I, Issue 3, Art. 5, 2001. [en línea] Disponible en <http://www.jus.unitn.it/CARDOZO/Review/home.html> [consulta: 07 Octubre 2009, 10h12] / p. 21

<sup>1969</sup> COSTANTINI, Cristina: L'anima apologética della comparazione la 'geopolítica' del diritto. Riflessioni in margine alla fondazione della Tradizione Giuridica Occidentale. En: Rivista critica del diritto privato. Volúmen 11. Número 1, 2005. [en línea] Disponible en <http://www.jus.unitn.it/cardoza/Review/2005/Costantini2.pdf> [consulta: 07 Octubre 2008, 13h12].

<sup>1970</sup> Véase: NADER, Laura: "Promise or Plunder? A Past and Future Look at Law and Development." En: Global Jurist Frontiers. Volumen 7. Issue , Art. 1, 2007. [en línea] Disponible: <http://www.bepress.com/gj/vol7/iss2/art1> Consultado 03 de octubre 2009 09h07

<sup>1971</sup> Véase: SHIVJI, Issa G.: Law's Empire and Empire's Lawlessness: Beyond the Anglo-American Law. En: Social Justice & Global Development Journal (LGD), 2003. [en línea] Disponible en <http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/law/elj/global/issue/2003-1/shivji.html> [consulta: 05 Octubre 2009, 00h02].

Para así decirlo, la relación entre filosofía y derecho, desde el punto de vista del Orden, se entabla desde aquí: desde el interior de la realidad de la juridicidad que la sociedad abriga, a través del derecho positivo que no sólo se funda en el derecho natural, sino que supera su propia fundamentación a través del concierto entre eficiencia y efectividad en torno a las directrices de la evolución y cosmopolita a partir de la esfera de obligaciones y derechos de la persona.

Por consiguiente, a la labor iuscontemporánea, Tomás de Aquino se la regala la superación de la pareja «*humanitas versus animalitas*» respecto a la unión entre individuo y sociedad como medios para la Civilización jurídica, consonante el proyecto moderno.

En efecto, si lo natural y lo moral sólo se los plantea desde lo sobrenatural y lo sobrehumano, en caso, la nada, la retórica del bien común a través del incremento de la eficiencia y efectividad como valor y perspectiva de lo jurídico se revela según estadio óptimo: la idea del bien común expresa el juego del interés personal y material de cada uno, mientras que el mantenimiento de los valores y solidez social se la pone intocable, así que ningún proyecto de conquista personal o colectivo, como proyecto vital e individual de cada hombre, puede sufrir cualquier orden de obstáculo.

Consecuentemente, el sentido de moralidad se elabora a través de comportamientos y conductas que se conciertan entre sí, sin necesidad de la constante intervención del exclusivismo jurídico, que, en esta dimensión, se pondría contraproducente. En suma, entre Estado y persona se pone el intermedio de la idea del bien común, pero en función de los principios de evolución y cosmopolita, así que la necesaria ordenación del bien común se torna proposición vacía.

Las razones del dibujo de esta coyuntura es que, en primer lugar, el sentido de bien común es retórico y, luego, secundario. Y, en segundo lugar, porque la perfección del hombre se conquista y se construye a través del mínimo de eficiencia de su participación como individuo (naturaleza racional individual) y, al mismo tiempo, del mínimo de efectividad respecto a la participación social desde el ámbito comunitario.

En caso necesario, el Estado asume su razón de ser, desde bien común como lo natural, todo a través de la constante promoción en vista de la dignidad, formal y material, de la persona. El bien común es político, no jurídico, es decir, está en el orden lo sobrenatural y lo sobrehumano, a pesar de lo natural y lo moral, lo que es,

también, un rasgo de la filosofía dicha tomista, así que lo eterno tomista se engendra más una posibilidad de medios para conformar sentidos de lo jurídico.<sup>1972</sup>

En el fondo, es manifiesto que la toma de la enseñanza de Tomás de Aquino en torno a la idea del hombre como copula del mundo, a partir de lo jurídico, se refiere al hecho de que su sentido de lo eterno como lo humano, se pone en concordia con el proyecto mutable e histórico del hombre en torno a su humanidad. En suma, se trata del neotomismo o tomismo tardío enmarcado por la distinción que se hace entre «Derecho Natural primario» y «Derecho Natural secundario».<sup>1973</sup> Sobre lo primero, es fundado por principios inmutables y eternos; en cuanto que, en cuanto a lo segundo, se hace por las concreciones culturales y antropológicas.

Al final, la relación entre uno y otro resulta en el sentido de bien común desde el precepto de humanidad y, luego, bienestar, desde el precepto de la persona. De modo abreviado, el sentido de la Unidad del universo jurídico contemporáneo es la persona, pero una persona dignidad formal y materialmente: de ahí está la construcción de lo eterno, donde el bien común es todo este concierto.

En líneas generales, la toma del sentido contemporáneo del «bien común»<sup>1974</sup>, entonces, se lo conceptualiza de acuerdo con la comprensión del hombre como fin concreto del derecho, lo que se suele interpretar como visión iuscontemporánea

---

<sup>1972</sup> “El objetivismo de Tomás de Aquino, centrado en la idea del bien común político, no sólo justifica la actividad del gobierno ordenada, entre otras cosas, al resguardo de la “ecología moral” de la sociedad, sino que precisa también sus límites, que aparecen dados casualmente por la búsqueda del bien de los ciudadanos, de la perfección proporcionada a su propia naturaleza racional.” MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 101

<sup>1973</sup> “En lo que respecta a las *críticas* actuales a la iusfilosofía tomista, merecer ser puntualizadas dos observaciones principales: 1) que la gran mayoría de estas críticas adolecen de una casi integral incompreensión acerca del alcance y sentido de la doctrina de Tomás de Aquino; efectivamente, las pocas veces que se cita en ellas a los textos del Aquinate, se lo hace fuera del correspondiente contexto y malentendiendo el sentido de casi todas las afirmaciones y teorías tomistas; y 2) **que el marco sistemático y el espíritu general que preside a estas críticas es de carácter estrictamente inmanentista en metafísica (aunque sea está implícita) y autonomista en ética, en razón por la cual esas críticas no afectan en rigor a la iusfilosofía tomista, trascendentista en metafísica y naturalista en ética**; sería necesario, para encarar una crítica fundada y rigurosa, comenzar por una valoración y estimación previa de la filosofía tomista de base, con todos sus supuestos y precomprensiones.” [letra negrita añadida] MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 53

<sup>1974</sup> “El principio del bien común afirma que debe obrarse lo que perfecciona la comunidad y evitarse lo que la perjudica. Este es el primer principio o primera norma de la vida social, y su verdad es evidente. Todo el actuar social de las personas, las comunidades y los dirigentes está sometido a ese principio.” VARGAS VALENCIA, Aurelia: Derechos humanos, filosofía y naturaleza. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. p. 75

utilitarista del «fin de derecho»: se trata de «impedir, en la medida de lo factible, la infelicidad de la mayor cantidad posible de hombres».<sup>1975</sup>

Para así decirlo, se refiere al acopio de la fórmula tradicional de la Justicia material, desde la persona: si la Justicia no logra eliminar el sufrimiento causado, al menos que el acuerdo entre eficiencia y efectividad se lo disminuya en la mayoría de los casos, así que la acepción utilitarista se la define desde el uso de la «antijuridicidad legal», o sea, no importa lo que sea derecho justo, desde que se lo tenga muy claro lo qué es «derecho no justo», desde la eficiencia y efectividad construida desde lo natural y lo moral, con el fin de mantener lo mínimo de orden y seguridad, a través de la construcción de soluciones para la resolución de conflictos, más allá de la legalidad y Justicia tradicionales del derecho positivo.

En la oportunidad, lo que se defiende, — como hace Kaufmann de acuerdo con Popper —, es que decir lo qué es lo no-justo significa garantizar la falsación se apunte para resultados más seguros que, al paso, la verificación se los podría evidenciar en torno al problema del criterio de la Justicia en lo existente, pues que el principio del negativo se torna más evidente.

En el fondo de esta preferencia intelectual, el axioma no es que se oculta el pensamiento de que la relación ciencia y filosofía no está para el conocimiento hondo de las cosas, sino que para no-esencias. Todo lo contrario, es decir, la eficiencia y efectividad, incluso como posibilidad de conformación de sentido de lo justo, es lo que se da primacía. Desde luego, el hecho de atribuirse «grados de

---

<sup>1975</sup> “Las principales objeciones con respecto al utilitarismo (positivo) son dos: a) No es posible universalizar la felicidad, a menos que conciba vacía de contenido. La felicidad para el uno es hacer goles; para el otro, leer a Platón. B) El interés del utilitarismo (positivo) es válido sólo para la mayoría, la mayor número posible debe ser feliz. El utilitarismo (positivo) no se ocupa de la minoría que no es feliz (no tiene por qué ser una minoría numérica). Es imposible obtener una fundamentación utilitarista de la protección a la minoría e, incluso, si se da el caso, la minoría puede ser combatida cuando lo exige la “felicidad” de la mayoría. (...) En contra del utilitarismo negativo se ha objetado que es muy reservado con respecto a la generalización de contenidos éticos y jurídicos. Esto no es cierto, de manera alguna. Si la ética y, por sobre todo, el derecho se han puesto como tarea liberar al mundo en que la medida de lo factible de la miseria, entonces este es un fin muy elevado. Este utilitarismo negativo (que evoca a los filósofos iusnaturalista, como a Christian Thomasius) se hace extensivo, en aproximación, también al principio ético de prioridad introducido por John Rawls, según la cual a aquellos colocados en una posición desventajosa se les debe conceder el argumento que decida la prioridad. Se trata, más bien, de prevenir la infelicidad que de promocionar la felicidad (lo que por esta se desee entender). El utilitarismo negativo menciona una de las más importantes reglas de prioridad para la determinación de aquello que se debe tener por *bonum commune* y, de este modo, por Justicia material. Es posible resumir lo dicho en la siguiente tesis: a la Justicia del bien común se debe aspirar de tal forma que al sufrimiento existente sea, en lo posible, eliminando o, por lo menos, disminuido; que no se produzca sufrimiento cuando es posible prevenirlo, y aquel que es inevitable se minimice y grave con moderación a los miembros individuales de la sociedad. Abreviadamente se lo puede elevar al siguiente imperativo categórico (de la tolerancia): ***Obra de tal manera que las consecuencias de tu acción sean compatibles con la máxima disminución o reducción de la miseria humana.*** [letra negrita añadida] KAUFMANN, Arthur: *Filosofía del derecho*. 2 ed. Trad. Luis Villar Borda y Ana María Montoya. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2002. p. 326-327

tolerancia»<sup>1976</sup> respecto a valorar lo que es «justo o no justo», no significa plantear «filosofía y ciencia» para el conocimiento del «inútil o no-esencial», sino que para el conocimiento de fines concretos, o sea, de la utilidad de la norma o validez tal cual.

En dirección contraria a Kaufmann, también no se puede avalar que el conocimiento basado en la falsación es mucho más seguro que el fundado en la verificación. Se puede decir mucho antes qué es la injusticia que qué es lo justo; al igual que lo opuesto a los derechos humanos, en vez de lo conforme a éstos. Una razón práctica no es necesariamente una esencia jurídica.

Por lo tanto, la moralidad, reflexionada desde la eficiencia y efectividad en concordia, sirve para promover los sentidos del derecho: las leyes que reglan la comunidad política deben extraer su fundación y fundamento en la moralidad tal cual.

De este modo, los eventuales fallos y vicios que perturben la tranquilidad social, a pesar del origen, son mermados, porque la moralidad se construye a propósito de ellos, así que no hay preceptos morales formales o abstractos anteriores a la experiencia y conformación entre personas.

En letra de imprenta, la moralidad es una consideración racional de la realidad humana en torno a lo eterno<sup>1977</sup>, en el sentido que resulta tanto de la ponderación de las situaciones favorables en torno a la evolución del hombre y, luego, desde los factores mínimos y condiciones de realización o arreglo entre los intereses en juego en vista de la directriz cosmopolita. Esta construcción e la moralidad tal cual es, a su vez, el fundamento de la obediencia o desobediencia civil en la época

---

<sup>1976</sup> "Tolerancia no en el sentido del indiferente dejar hacer, sino en el de una decisión consciente a favor del reconocimiento del derecho de otras posiciones científicas y otras visiones del mundo. Tolerancia también a consecuencia de la comprensión de que todos los valores humanos caen en el riesgo de la tiranía cuando se reclaman con pretensiones de exclusividad. Tolerancia, en fin, a consecuencia de la crítica de la ideología, de la destrucción ilustrada de las falsas autoconciencias." DOMINGO, Rafael: Juristas universales. Juristas del siglo XX. Kelsen a Rawls. Vol. IV. Barcelona: Marcial Pons, 2004. p. 697

<sup>1977</sup> Sobre la justificación de la moralidad constructiva elaborada por los iusfilósofos contemporáneos desde la doctrina de Tomás de Aquino: "la concepción tomista del derecho y la política, basada en la concepción creatural del hombre y en el consiguiente carácter participado de su autonomía, al circunscribir la libertad humana en los límites de una esencia, justifica razonablemente la imposición al sujeto, aun jurídicamente, de normas morales que no son fruto de su autoría, sino que se siguen de una consideración racional de la realidad humana. Este modo de ser propio del hombre, su naturaleza racional, es por otra parte el signo visible del Creador invisible, en quien alcanza un fundamento absoluto toda libertad y toda moralidad. De donde se sigue que la aceptación del carácter creatural del hombre, con todos sus límites, pero también con toda su grandeza, es el punto de partida para una concepción de la moralidad social respetuosa de la realidad y capaz de justificar de modo "fuerte" e irrevocable los deberes y los derechos del hombre." MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 102

contemporánea, o sea, el elemento de cohesión de las reglas y normas jurídicas del ordenamiento jurídico contemporáneo.<sup>1978</sup>

Frente a esta exposición, se puede argumentar que la recuperación y actualización de la doctrina de Tomás de Aquino favorece la elaboración y el plan de discusión entre el «liberalismo deóntico» desde la ley positiva en torno a la eficiencia y; como su oponente, desde la idea de ley natural, el «comunitarismo».<sup>1979</sup>

De modo general, bajo el examen ontológico, ambos plantean que el sentido de Derecho Natural, en términos absolutos, si existe o no, es algo que no es palmario racionalmente afirmar y, si se fuere, los fallos serían mayores.

Sin embargo, bajo el examen epistemológico, los liberales suelen capturárselo a través del concepto de lo natural y lo moral a partir del concepto deóntico, es decir, la norma adjudica los límites y posibilidades del deber ser, de las prescripciones jurídicas a aplicar como deber y obediencia respecto lo natural. En resumen, la distinción, frente a la tradición, es que lo normativo, que suele ser fundado por el concepto de la cosa natural y el concepto racional de inteligencia humana, ahora se construye por la pragmática y *praxis* de la persona.

Seguramente, en este caso, lo más notorio ejemplo del liberalismo deontológico está en los Derechos humanos, como protocolo de lo natural y lo moral desde la persona como valor, perspectiva y expectativa del derecho como eficiente y efectivo.

En pocas palabras, el protocolo de los derechos humanos es el protocolo del Derecho Natural contemporáneo, así que bajo esta denominación está el proceso

---

<sup>1978</sup> "Por lo tanto, las concepciones morales del legislador en parte restringen el poder y en parte juegan un papel social-constructivo detrás de su legislación. Para la conciencia del legislador es decisivo la medida en que en su actividad creadora de derecho se deja guiar por el motivo moral. Sin embargo, para la relación del ciudadano con el orden jurídico, los motivos morales del legislador carecen de importancia; el orden jurídico no es para él una institución moral. Para los ciudadanos, las reglas jurídicas no tienen vigencia y validez en virtud de las instituciones morales del legislador, sino de la interdependencia social de ellos mismos y de los medios de coacción utilizados por el legislador y por quienes le suceden en su posición de poder. En la medida en que esta presión es suficiente, el ciudadano está obligado a la obediencia y, por lo general, también dispuesto a ella aun cuando esté convencido que el legislador con la regla jurídica persigue conscientemente sólo su propia ventaja. Viceversa, su convicción de la intención moral del legislador no podría moverlo a la obediencia de la ley en el momento en que la presión institucionalizada desapareciera; las intenciones morales del legislador no son las suyas, las del ciudadano, y, por lo tanto, no son obligatorias; vistas las cosas en su totalidad *qua* moral carecen para él de importancia. "Pathos" moral o egoísmo de poder por parte del legislador: en ambos casos, la regla jurídica es para el ciudadano una exigencia que tiene que satisfacer sin tomar en cuenta los motivos de su autor." GEIGER, Theodor: Moral y Derecho. Polémica con Uppsala. Trad. Ernesto Garazón Valdés. México. Fontamara, 1982. p. 198

<sup>1979</sup> Véase: HERRERA GÓMEZ, Manuel: Liberalismo "versus" comunitarismo: seis voces para un debate y una propuesta. Cizur Menor: Thomson Aranzadi, 2007. 284 p.



de depuración de todo el orden de valores sobre lo natural que, tradicionalmente, se valía de principios abstractos legitimados por el velo del «Positivismo Jurídico moderno».<sup>1980</sup>

Por cuenta de ese marco, es que se ha elaborado la afirmación de que los Derechos naturales se fundan como Derechos humanos y, luego, la persona se la recoge ubicada desde lo existente a través de la interpretación o hermenéutica. Resumiendo, ésta una ciencia moral descriptiva que se reporta no sólo a las normas, sino que, a ellas, se las asoma los hechos y conflictos sociales y colectivos, constituyéndose, de esta manera, la dicha «auténtica realidad jurídica», bajo la ilusión de que se prescinde de toda referencia axiológica, lo que es flagrante equívoco, ya que el principio está en la pragmática y práctica de la persona.<sup>1981</sup>

---

<sup>1980</sup> Derechos humanos, desde la revisión contemporánea de la clase deóntica, son sinónimos de derechos que se construyen en torno a lo natural y lo moral, pero no necesariamente derechos naturales, luego, sus preceptos son: **“son normatividad jurídica**. No son principios políticos, ni meros ideales morales ni programas humanitarios ante conflictos sociales. No podemos eludir el problema entrañado en la condición de ser “derechos”. Se pueden fundamentar en valores morales, religiosos o político, pero su pretensión inmediata es constituir un núcleo de toda legislación vigente. U no son una excrecencia que ha surgido en un momento dado en el mundo jurídico. Los derechos humanos ha estado siempre integrados en el derecho vigente. Así ocurrió siempre con el derecho a la vida, el derecho a un proceso debido, el derecho a la seguridad o los tributos justos. Cuando se han formulado los derechos humanos como proclamaciones revolucionarias, lo han sido como reivindicadores contra la injusticia de ordenamientos legados que no los reconocían o los contravenían. – Tienen una universalidad que no es pretendida ni alcanzada por ningún otro género de normas jurídicas, que más bien tienen una vigencia limitada histórica y territorialmente. Esta universalidad se expresa como una generalización de todos los ordenamientos en el espacio y en el tiempo. De hecho, es como hoy se los entiende y explica, según su vigencia se nacional o constitucional, regional (europeo, americano, etc.) o mundial (en los Pactos internacionales). **Y esto es fruto de los valores que enuncian: los de persona humana como tal, sin condicionamiento alguno.** – Es un concepto histórico, pero que puede ser entendido siguiendo el hilo de **Ariadna que es detectar y formular las exigencias que comporta una sociedad constituida de personas libres y de igual condición y beneficiarias de todos el bien público de la misma.** – **Los derechos humanos enuncian la Justicia básica de todo ordenamiento vigente y que brota precisamente de la idea de dignidad de las personas y de la sociedad justa.** Se presentan como una normatividad fundamental o primaria en su cualificación. Y esta superioridad o fundamentalidad le viene dada por algo ajeno a las llamadas fuentes formales del ordenamiento. – **Los contenidos materiales del concepto son muy variados y en constante crecimiento:** derechos de la primera, segunda y tercera generación; derechos y libertades públicas; derechos civiles y políticos; derechos de limitación del poder y derechos de prestaciones sociales; derechos económicos, sociales y culturales, etc. **En una concepción abierta de los derechos humanos, es un proceso en incesante formación, que corre paralela a las nuevas situaciones de la vida social y política y de la conciencia más profunda de la dignidad de la persona humana.** Pero, al mismo tiempo, asistimos a una cierta inflación de derechos humanos de dudosa justificación. Sería de desear un concepto riguroso y de común aceptación de los derechos humanos, que, estando abierto a un laudable progreso, permitiera discernir el tribu de la paja en este tema.” [letra negrita añadida] FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio Osuna: Teoría de los derechos humanos. Conocer para practicar. Madrid: Edibesa, 2001. p. 33-34

<sup>1981</sup> Hermenéutica es «registro epistemológico de la reflexión epistemológica» [MUÑOZ, Jacob: Lecturas de la filosofía contemporánea. Barcelona: Editorial Ariel, 1984. p. 227], en verdad, es sinónimo del quehacer filosófico contemporáneo, lo que justifica la idea de que lo «universal» y lo «total» está en el quehacer filosófico. La problemática es que la propuesta «hermenéutica» tanto como metafísica y ontología del «sin sentido» o, como epistemología de la «crisis», refuerza la creencia de que filosofía es sistema conceptual, al borde de la propia aportación de la expresión y sentido humanos, los cuales se encuentran en el trasfondo de todo lo proceso de conocimiento, aunque que su retórica se la presente como «filosofía de los sentidos». La «filosofía de los

No obstante, la extensión de los preceptos liberales, desde la extremada versión de la ideología liberal, — ahora llamado «liberalismo deontológico» —, se conlleva según la primacía de los preceptos de fundación de la relación del derecho por encima del fundamentación de esta relación, frente a los bienes inmediatos y necesarios a lo mínimo de la existencia del hombre, es decir, la fuerza iusfilosófica aún se prende al estatuto, pero bajo la fuerza de la constante incrementación.

Para mejor decirlo, el tradicional concepto de sujeto moral que sigue su naturaleza abstracta para tornarse más perfecto, al cargo y obra del derecho en vista de la promoción de la Justicia, luego se ve sustituido por el paradigma de la equidad, es decir, lo relevante es que el derecho asegure condiciones de elección de los proyectos de vida de cada uno, según el punto óptimo de mantenimiento de toda sociedad, de modo que los principios, normas y reglas que orientan estos objetivos deben condicionarse según el consenso entre los individuos destinatario de la norma jurídica. A ésta corriente «supe neoliberal», la opositora, también de raigambre norteamericana, es el «comunitarismo»<sup>1982</sup>.

Respecto al comunitarismo, ellos critican los «liberalistas deontológicos» sobre la idea de que el liberalismo maneja un concepto inadecuado de sujeto, a medida que se lo considera desde una moralidad abstracta, así que reprocha la construcción ética contemporánea, además de otros valores propios del presente, como los sociales y culturales. La concepción de hombre desde luego limitada en una categoría de sujeto moral, aunque incrementada, se los deja, los liberalistas, bajo contradicción sobre el supuesto «antiperfeccionamiento» que, por supuesto, luego pasan a defender.

Sin duda, lo que ocurre es que el trato del hombre contemporáneo como «sujeto que construye su moralidad individualmente», según su conciencia y voluntad,

---

sentidos» o la «filosofía hermenéutica o método hermenéutico», prima por leer el sentido del fenómeno contingente e histórico desde realidades concretadas. Desde entonces, ella posee el fallo de inclinarse, en alguna instancia, a la reducción de los procesos que conllevan la justificación y validación de la comprensión o «génesis del sentido». Así que pronto se pierde, al paso que considera, con exclusividad sólo la dimensión que es derivada del propio fenómeno. No distintamente de la «filosofía de la justificación», como se pone la filosofía del proyecto ilustrado, domestica los procesos de apertura respecto al mundo y al hombre, sobre todo cuando busca acreditar la judicativa o discursiva de su cimiento filosófico. Hay una distorsión, por lo tanto, no sólo oriunda del orden discursivo, sino también de la autonomía del sentido que, como lo kantiano, nunca es completamente autónomo.

<sup>1982</sup> Los pensadores más comunes de esta corriente son Alasdair MACINTYRE, Charles TAYLOR, Mary Ann GLENDON, Robert BELLAH, Robert NISBET, Michael SANDEL, Michael WALZER, todos pertenecientes a la tradición comunitario-republicana norteamericana. Véase: NAVAL, Concepción Durán: Educación ciudadana. La polémica liberal-comunitarista en educación. 2 ed. Pamplona: EUNSA, 2000. 108 p. Y, aun, HERRERA GÓMEZ, Manuel: Liberalismo “versus” comunitarismo: seis voces para un debate y una propuesta. Cizur Menor: Thonsom Aranzadi, 2007. 284 p.

presume que el Estado aporte, como encargo suyo, la promoción del individualismo, subjetivismo y economicismo. Y, al mismo tiempo, que impulsa la propia imposibilidad de agremiación social, a causa de que esta visión de sujeto conllevaría a la disgregación social, puesto que, en este caso, no se pone de inmediato las reglas del trato de gestión social tal cual, sino que la gestión social y política conforme las aspiraciones de la persona que se coopta por la realización de sus intereses y objetivos de bienes comunes.

Por consecuencia, los comunitaristas sobre la relación derecho y moral, se lo creen que las diversas pretensiones de moralidades, desde el juego de la existencia social deben ser abrigadas por las leyes, pero como expediente en contra a las pretensiones universalistas de los liberales.

Sobre el tema del Derecho Natural, los comunitaristas son partidarios por su inexistencia, a causa de que el concepto Derecho Natural, al coste de que su raíz es tanto universal como antiuniversal y, luego, la falta de prueba acerca de una u otra afirmación, desde un aspecto científico, se lo torna imposible y, por supuesto, inexistente.

Para ilustrar, Alasdair MacIntyre toca muy bien el tema, así que subraya que «por derechos no me refiero a los derechos conferidos por la ley positiva o la costumbre a determinadas clases de personas; quiero decir aquellos derechos que se dicen pertenecientes al ser humano en cuanto tal (...) no existen tales derechos y creer en ellos es como creer en brujas y unicornios».<sup>1983</sup>

En el mismo sentido, también, Robert Nisbet asigna que «no existe derechos propios de los hombres y, si acaso existiesen, no procederían de la sociedad en la que los seres humanos viven».<sup>1984</sup>

Vale notar que ambos autores son claramente contra la relación tradicional de justificación del derecho positivo a través del Derecho Natural, desde el criterio universal, porque falta al hombre aportar la certeza de la obra, no obstante, la validez y, luego, legitimación del derecho positivo se exprese posible desde lo natural, es decir, desde que éste sea una expresión de la validez construida según la moralidad desde la persona en lo existente, bajo la eficiencia y efectividad.

Por oportuno, lo que pasa es que la ciencia del derecho sigue pendiente de

---

<sup>1983</sup> MACINTYRE, Alasdair: Tras la virtud. Trad. Amelia Valcárcel. Barcelona: Crítica, 1987. p. 95. Véase, aún, MACINTYRE, Alasdair C.: Justicia y racionalidad: conceptos y contextos. Trad. Alejo José G. Sison. Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias, 1994. 387 p.

<sup>1984</sup> NISBET, Robert A.: The quest for community: a study in the ethics of order and freedom. New York: Oxford U.P., 1981. p. 256

validez o principio de legalidad. Sin embargo, validez no es una cosa dada por principio, sino que constituida y construida según la pugna entre los muchos sentidos de mundo y de la vida que, luego, influyen la elaboración legislativa y los principios según los cuales las normas pronto son creadas.

En tal caso, la validez (desde la dogmática jurídica) o la autonomía (desde la ciencia del derecho) es algo construido y constituido siempre precario, pues que depende de la conformación de lo existente, tanto para existir o inmediatamente no existir, al paso que, antaño, la validez o autonomía ya era algo presupuesto, implícito y estable a la propia constitución del ordenamiento jurídico.

De todas formas, tanto la perspectiva del liberalismo deontológico como la comunitarista conforman en sentido del universo jurídico a través del ordenamiento jurídico que se valora estructural, es decir, son modos científicos estructuralistas. El modo estructuralista respecto al ordenamiento jurídico es una manera de averiguar el desempeño del quehacer y estatuto jurídico a través del nombramiento y comparación de sus formantes, los cuales son leídos de acuerdo con elementos «lingüísticos-estructurales».<sup>1985</sup>

Desde ahí el ordenamiento jurídico se presenta como una conformación de sus propios elementos, como formante legal, formante jurisprudencial y formante doctrinal, los cuales, a la razón que ostentan orígenes y fenómenos distintos, luego, se los sostienen incoherentes.

En efecto, el conflicto entre formantes es la propia noción «crítica» del derecho, es decir, la crisis del derecho hace parte y es condición de su propia sistemática estructural.

De todos modos, si el nihilismo jurídico es la causa de la crisis del derecho para los contemporáneos, el fallo de validez significa, a su turno, no un problema desde el interior del sistema jurídico secular moderno, sino que un problema de que las nuevas demandas y, luego, las nuevas conformaciones normativas elaboran clases de valores y perspectivas que, porque son ajenas a las tradicionales, no se encajan a la sistemática del arreglo del sistema.

Resulta que el sistema jurídico sufre el influjo de otras fuentes normativas que exigen su mutación. Entonces, si los valores están en torno a la eficiencia y efectividad como propósito de lo jurídico ante lo político y, aún, si la validez o

---

<sup>1985</sup> Véase: SACCO, Rodolfo: La comparaison juridique au service de la connaissance du droit. Paris: Economica, 1991. 175 p. Y, CENDON, Paolo: Scritti in onore di Rodolfo Sacco: la comparazione giuridica alle soglie del 3° millennio. Tomo I y II. Milano: A. Giuffrè, 1994.

legalidad es construida según la persona, el problema, de modo general, se concentra entre las promesas de seguridad jurídica y Justicia,<sup>1986</sup> que la retórica secular moderna encarga, tradicionalmente, al derecho cumplir. A propósito, respecto a la seguridad jurídica se la tiene como condición para la manutención de la libertad de los individuos y de la consecución de los sentidos del derecho en vigencia, así que derecho vigente es lo válido, lo que lleva a cabo su finalidad perseguida y, luego, se obtiene una aplicación eficaz.

En primer comentario, así es porque, otra vez, no se trata del rescate del Derecho Natural tal cual se suele apuntar como la labor de los iusfilósofos contemporáneos. El sentido de lo natural se construye según la persona, no es cosa previamente regalada o de fácil acceso del hombre según su recta razón y conforme su supuesta naturaleza. A lo sumo, Norberto Bobbio señala que no hay «derechos fundamentales por su naturaleza. Lo que parece fundamental en una época o en una determinada Civilización, no es fundamental en otras épocas y en otras culturas. No se ve cómo puede haber un fundamento absoluto de derechos históricos relativos.»<sup>1987</sup>

Sobre el tema, el mismo autor interpela “¿Qué probabilidades de éxito puede tener el llamado Renacimiento del Derecho Natural en una época en que el mito de la buena naturaleza ha perdido toda eficacia?... Los grandes cambios políticos de los siglos XVII y XVIII fueron realizados bajo el signo de la validez de la ley natural. Ninguna de las grandes transformaciones ni experiencias políticas y sociales que han tenido lugar en el tiempo, invoca, por el contrario, entre sus principios al Derecho Natural. Alrededor de la ley natural no hay ya sino reuniones de eruditos en academias y congresos, reuniones similares a las de estudiosos de anatomía en torno a un cadáver. ¿Cabe hablar, en consecuencia, de un Renacimiento del Derecho Natural?”<sup>1988</sup>

En segundo comentario, además de la prueba de existencia o inexistencia del Derecho Natural, es decir, de lo natural desde Dios y sus consecuencias, como ya argumentado en este trabajo, otro problema está en la definición de lo natural o la «naturaleza»<sup>1989</sup> en cuanto concepto, sea universal o relativo, lo que conlleva, como

---

<sup>1986</sup> HART, H.L.A.: The concept of law. 2 ed. London: Oxford University Press, 1994. p. 204-205

<sup>1987</sup> BOBBIO, Norberto: Il problema della guerra e le vie della pace. Bologna: Il Mulino, 1979. p. 123

<sup>1988</sup> BOBBIO, Norberto: Algunos argumentos en contra el derecho natural. En: KELSEN, Hans: Crítica del derecho natural. Trad. Elías Díaz. Madrid: Taurus, 1966. p. 236

<sup>1989</sup> “Il concetto di natura umana non gode, ai nostri tempi, di una buona reputazione. Le varie correnti storicistiche lo hanno sottoposto, durante gli ultimi due secoli, ad una critica tenace. L'uomo — è stato detto — è

ya tratado en el apartado propio, en la conocida falacia naturalista<sup>1990</sup>, es decir, el manejo de inferencias y proposiciones de la clase de «deber ser» a partir de premisas que se refieren al «ser». Henri Poincaré subraya la imposibilidad de este proceso, pues que para una conclusión «imperativa» una de las premisas hay que ser imperativa, lo que en este escenario constructivista está lejos de pasar.<sup>1991</sup> Más aún, Hans Kelsen señala que “del hecho de que los peces grandes se comen a los pequeños, no es posible deducir que su conducta es buena o mala. Ningún razonamiento lógico permite pasar de lo que “es” a lo que “debe ser”, de la realidad natural al valor moral y jurídico.”<sup>1992</sup>

Hechas esas consideraciones, sobre la dicha crítica del derecho positivo a través del derecho natural, es decir, sobre el tópico del Derecho Natural, como concepto, fundación o fundamento en torno al derecho positivo, vale mencionar la «Teoría Crítica del Derecho» («*Critical Legal Studies*»), a causa de que ésta toca punto clave respecto a la crisis del Positivismo Jurídico, es decir, denuncia la neutralidad científica del estatuto jurídico moderno como merma ficción, así que se la evidencia en jaque desde el proceso de recepción jurídica foránea, lo que envuelve, entonces, el manejo de la construcción de valores para justificación del estatuto científico iusfilosófico.

Por consecuencia, el justificante de este movimiento crítico está en el hecho de que la concepción de la «naturaleza», — aunque al hombre no se la puede tocar desde la pragmática, tampoco, desde la *praxis* —, se lo sirve al hombre como parámetro para orientarlo respecto a la diversidad de las opiniones sobre lo bueno y

---

il risultato delle diverse situazioni storiche; sua propria natura è soltanto la «seconda natura» del mondo storico. E in modo più radicale altre correnti della Filosofia contemporanea hanno negato anche questa forma di antropologia storica. Nel suo tentativo di pensare l'essere al di là della tradizione della «metafisica occidentale», Heidegger ha ritenuto, come si sa, di porre fuori causa ogni forma di antropologia. Con Foucault, l'uomo è invece una figura effimera, un «volto di sabbia» disegnato dalle scienze umane nell'intreccio di strategie di quello che egli in seguito ha chiamato il «potere-sapere». BODEI, Remo; DOMENICO, Corradini: Lupi, Genovese, Panella, Varnier. Tra scetticismo e nichilismo. Quattro studj. Pisa: ETS Editrice, 1985. p. 59

<sup>1990</sup> Véase, en español: MARÍ, Enrique et al: Materiales para una teoría crítica del derecho. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1991. 415 p. Y, CALVO GONZÁLEZ, José: Derecho y narración: materiales para una teoría y crítica narrativista del derecho. Barcelona: Ariel, 1996. 141 p. Y, aun, PÉREZ LLEDÓ, Juan A.: El movimiento "Critical Legal Studies". Madrid: Tecnos, 1996. 431 p. Véase, en inglés: BAUMAN, Richard W.: Ideology and community in the first wave of critical legal studies. Toronto: University of Toronto, 2002. 257 p. Y, COSTAS, Douzinas; GOODRICH, Peter; HACHAMOVITCH, Yifat: Politics, postmodernity and critical legal studies: the legality of the contingent. New York: Routledge, 1994. 233 p. Y, también, BOYLE, James: Critical legal studies. Publicac Aldershot: Dartmouth, 1992. 602 p. Y, HUTCHINSON, Allan: Critical legal studies. New Jersey: Rowman & Littlefield, 1989. 348 p. ITMAN, Andrew: Critical legal studies: a liberal critique. Oxford: Princeton University Press, 1990. 206 p.

<sup>1991</sup> POINCARÉ, Henri: Dernières pensées. Paris: Flammarion, 1919. p. 225

<sup>1992</sup> KELSEN, Hans: Crítica del derecho natural. Trad. Elías Díaz. Madrid: Taurus, 1966. p. 103

lo mano, es decir, si lo natural no engendra lo moral *a priori*, es en la experiencia de la situación y, ante ella, es que se soluciona el conflicto entre los hombres como condición de conformación de lo jurídico y de lo político como resolución de esta misma situación.

A manera de ejemplo, esta raigambre del modo contemporáneo de hacer iusfilosofía se lo puede tomar en serio, también, a través de Recasens Siches. La proposición de este iusfilósofo está en torno a la crítica a la reducción del fenómeno jurídico tal cual de origen kelseneano y, luego, sirve para criticar la solución contemporánea respecto a dar soluciones a la crisis del derecho a través de la sanación, con toda exclusividad, del estatuto jurídico — lo que oblicuamente hace con que él trate del problema de la neutralidad científico del estatuto.

Para quedar claro, el tenor de su crítica es que Hans Kelsen ha dibujado el universo jurídico a través de una sola de sus dimensiones y, luego, sus seguidores se la ha hecho sinonimia de los preceptos, límites y posibilidades del fenómeno jurídico desde lo Universal como criterio de condicionamiento entre ley positiva y ley natural, a lo mejor, como principio de que el ordenamiento jurídico es la clausura del sistema jurídico o el universo de lo jurídico tal cual, así que, la crítica es que: “así pues, el Derecho no se compone puramente de esos valores a que él se refiere, sino que es el vehículo en virtud del cual se trata de realizar esos valores, es el algo que puede funcionar como medio o agente de realización de tales valores — o de su fracaso.”<sup>1993</sup> El sistema jurídico no es principio y fin de lo jurídico, sino que medio entre la pragmática y práctica del hombre en torno a la constitución del sentido de su humanidad. Desde entonces, su expectativa es buscar una metafísica superadora del gnoseologismo jurídico kelseneano, aunque el problema de los valores no sea rechazado en Kelsen, sino que reducido, según él, al método racional-científico<sup>1994</sup>: el estatuto iusfilosófico, no es solamente el reto del hombre por desarrollarse, de modo que el sentido de hombre y humanidad a partir de ahí se enmarañan por el conocimiento axiológico, sino que lo jurídico es la medida de la objetivación de los valores, perspectivas y expectativas del hombre tal cual.

Para así decirlo, Recasens Siches determina que la dimensión formal del derecho como sistema jurídico del derecho positivo no simplifica el sentido del

---

<sup>1993</sup> RECÁSENS SICHES, Luis: Tratado general de filosofía del derecho. 9 ed. México: Porrúa, 1986. p. 71

<sup>1994</sup> “Íntimamente relacionado con el concepto de acto antijurídico está el de deber jurídico. El concepto de deber es originalmente un concepto específico de la moral y designa la norma moral en su relación con el individuo a quien se prescribe o se prohíbe una determinada conducta.” KELSEN, Hans: Teoría general de Derecho y Estado. Trad. Eduardo García Máynez. México: Universidad Autónoma del México, 1983. p. 69

derecho, sin más. La razón está en que el criterio de lo universal desde lo natural sólo se revela a partir de la integración de las esferas de lo humano, desde lo cultural, lo político y lo social, así que no son apartados los orígenes y los fundamentos de los valores que son jurisdiciables, desde el método lógico-racional.

De otro modo, si la dimensión formal del derecho existe, está al servicio de esas perspectivas plurales, así que la teoría del derecho necesita su integración en una Filosofía del Derecho, cuyos presupuestos se los detenga más amplios, de manera tal que los estrechos límites en que aquélla se mueve, en el universo jurídico científico y dogmático, no agote las posibilidades de comprensión de todo lo que supone lo jurídico.<sup>1995</sup> Se trata de la tesis *ubi homo, ibi societas; ubi societas, ibi ius; ergo ubi homo, ibi ius*<sup>1996</sup> la cual es repetida también por Luis Legaz y Lacambra.<sup>1997</sup>

---

<sup>1995</sup> "Cualquier huella o cualquier resultado o signo o recuerdo, de un obrar humano — propiamente dicho, es decir, no tan sólo biológico, sino dotado de un sentido — constituye una objetivación de la vida humana. Ahora bien, muchas de esas objetivaciones quedan ahí olvidadas, arrumbadas, sin que después de producidas haya nadie que les preste atención, o sin que haya nadie que tenga interés en revivirlas. Es enorme el número de objetivaciones humanas que corren esa suerte, por ejemplo: notas, composiciones, proyectos, etc.: que su autor deposita en el fondo de un cajón, y que, por lo tanto, no quedan a disposición de otras gentes para que ellas puedan, si así lo quieren, revivir esos productos; o, también, libros que aunque publicados obtienen muy pequeño número de lectores, los cuales, aparte de ser pocos, no se sienten ni interesados ni estimulados por la lectura de aquéllos; canciones que nadie canta, proyectos que no suscitan la adhesión de otras personas, etc. Todas estas cosas, y el sinnúmero de otras similares, constituyen sin duda vida humana objetivada, objetivaciones humanas, pero no forman parte de la cultura vida del grupo social. Para que una objetivación de vida humana integre el patrimonio cultural de un grupo es necesario que esa objetivación se haya socializado o colectivizado, al menos en alguna medida suficiente para que ejerza una efectiva influencia en ese grupo." RECASENS SICHES, Luis: Tratado general de filosofía del derecho. 9 ed. México: Porrúa, 1986. p. 106

<sup>1996</sup> "El Derecho es un precepto social, sólo en la vida social tiene sentido hablar de Derecho. No sólo es eso. El Derecho es una forma necesaria de vivir social, lo mismo que la vida social es una forma eliminable de la existencia humana. Desde el momento que hay hombres en mutua relación existen relaciones jurídicas entre ellos: *ubi homo, ibi societas; ubi societas, ibi ius; ergo ubi homo, ibi ius*. Esto es lo que se expresa diciendo que es nota esencial del Derecho la alteridad, es decir, la distinción de sujetos, pero convenía aclarar que la alteridad no es sólo la bilateralidad, sino por de pronto la alteración en el sentido de lo social. Cuando las relaciones entre los sujetos no ostentan carácter jurídico, porque circunstancialmente han sido desplazadas por la fuerza bruta y el arbitrio desenfrenado de los poderosos, entonces es la vida social la que se hace imposible. Esto es lo que vieron claro las doctrinas del contrato social que, como las de Spinoza y Hobbes atribuyeron al pacto virtud creadora de Derecho, Estado y Sociedad, frente al Estado de naturaleza en el que ni había Estado ni vida social posible por la falta de un régimen de Derecho (pues, para ellos el derecho natural de cada individuo, equiparado a su poder físico, resulta incompatible con la convivencia). En este sentido, el Derecho es la forma misma de la sociedad, la cual es, a su vez, la de las formas de la vida humana; sin el Derecho, la vida social sería impensable, como es impensable el Derecho sin la vida social. (...) Si fuese posible que el hombre, desaparecida en hipótesis su dimensión socializada, regulase todas sus relaciones sólo bajo el signo del amor y de la caridad, entonces sí que sería innecesario el Derecho: pero este estado de perfección es una utopía, que sólo puede realizarse en círculos de vida muy pequeños, los cuales por lo demás (como las órdenes religiosas) no están tampoco exentos de una "regla", que viene a representar el elemento jurídico." LEGAZ LACAMBRA, Luis: Filosofía del derecho. 4 ed. Barcelona: Bosch, 1975. p. 281-282

<sup>1997</sup> "En la realidad jurídica encontramos, pues, los siguientes elementos: 1) un complejo de formas sociales de vida (usos) que, en cuanto son "vigencias", presionan sobre la vida humana y en cierta dimensión "alteran", sujetándola a su normatividad; 2) una idea de Justicia de la que esa realidad social normativa constituye una



En fin, lo que resulta es que la situación de pureza kelseneana se aplica a buscar el criterio de autonomía para el Positivismo Jurídico frente a otras disciplinas que participan de la constitución de los valores, perspectivas y expectativas en torno a lo jurídico.

Por consecuencia, el fenómeno jurídico no basta por sí, desde el orden jurídico cerrado, sino que a través de una textura abierta, al menos normativa, es decir, hace falta el fenómeno de subsunción para existir lo jurídico, aunque éste mismo sistema jurídico conserve su concordia desde su interior.

Para abreviar, el argumento es que se pone al descubierto una confusión de planes de argumentación y tareas jurídicos, como si la actuación de la ciencia del derecho pudiese ser la misma, bajo el criterio identitario de la ciencia del derecho y, luego, de la jurisprudencia. Además, los fines del derecho positivo no están en esta concordia entre ciencia del derecho y jurisprudencia, sino que en su finalidad, es decir, en el culto por la Civilización jurídica o Civilización de lo humano.

Desde luego, reflexionar al revés no es posible, aunque se admita que el more geométrico del ordenamiento jurídico tradicional se mezcle según la lógica de la subsunción de las fuentes de lo humano, es decir, desde los tres elementos «hecho, valor y norma» nunca escindibles, excepto por razones de estudio y exposición que se los aísla.

De acuerdo con este argumento, la elaboración kelseneana se compagina subjetivista y relativa, desde una acepción axiológica y cultural, así que, si se lleva en cuenta la visión ampliada que hoy se tiene de Hans Kelsen, es sospechosa la afirmación de que, con él, el «yo» del mundo del derecho, de golpe, desapareció: la teoría pura del derecho no es la matemática jurídica según la cual su propio objeto es creado, dimensionado tal cual purísimo de cualquier influjo existencial o esencial: la razón doble y el saber relevo son sus postulados de base.<sup>1998</sup>

---

perspectiva vital o punto de vista y a la que infunde una "obligatoriedad"; 3) una delimitación de las esferas de lo lícito y lo obligatorio; 4) una "heteronimia" o "autarquía" del sistema normativa, que se traduce técnicamente en su aplicación por los órganos judiciales; 5) un sistema de "proposiciones normativas" formuladas por la autoridad creadora del Derecho, que constituyen la "legalidad". La existencia de tal "sistema de legalidad" con las exigencias que lleva consigo respecto a la estructuración y funcionamiento del orden jurídico-estatal, constituye sociológicamente el hecho dominante principalmente en el Derecho del Estado moderno, así como deontológicamente representa la exigencia ideal a la que debe atenerse todo Estado que quiera justificarse como Estado de Derecho. Sobre la base de estos elementos, podría darse una definición descriptiva del Derecho diciendo que este es: una forma de vida social en la cual se realiza un punto de vista sobre la Justicia que delimita las respectivas esferas de licitud y saber, mediante un sistema de legalidad, dotado de valor autárquico." LEGAZ LACAMBRA, Luis: Filosofía del derecho. 4 ed. Barcelona: Bosch, 1975. p. 295

<sup>1998</sup> Sobre lo dicho, Recásens Siches así se lo comprueba: "una norma jurídica es un pedazo de la vida humana objetivada. Sea cual fuere su origen concreto (consuetudinario, legislativo, reglamentario, judicial, etc.), una

Se deduce pues, que el derecho es sentido sobre valores, perspectivas y expectativas en torno a la persona por su dignidad en lo existente<sup>1999</sup>, así que para Recásens Siches, él no es un valor en sí, aunque estudiado en conexión con el mundo de los valores.<sup>2000</sup>

Para que quede claro, el sentido del derecho y, luego, de la relación que con él establece la filosofía, se preforma según la radicalidad de la realidad por el mundo y por la vida del hombre, así que es posible la plena comprensión de las dichas realidades radicadas. Es decir, el sentido de derecho se concierta a través de valores, conductas, perspectivas y expectativas, los cuales, bajo el manto de lo jurídico, convierte el sentido de lo jurídico desde la obra de la cultura. A causa de

---

norma jurídica encarna un tipo de acción humana que, después de haber sido vivida o pensada por el sujeto o los sujetos que la produjeron, deja un rastro o queda en el recuerdo como un plan, que se convierte en pauta normativa apoyada por el poder jurídico, es decir, por el Estado. Lo que importa subrayar aquí es que la norma jurídica es vida humana objetivada, porque siendo así resultará claro que, para comprenderla cabalmente, deberemos analizarla desde el punto de vista de la índole y de la estructura de la vida humana. (...) El Derecho en tanto que es una forma objetivada de vida humana, está constituido por un conjunto de ideas — mejor diríamos de significaciones — que constituyen reglas para la conducta humana. Esas significaciones fueron gestadas por unas mentes humanas, y aun vividas originariamente por unos hombres — por los que han creado una norma jurídica. Ahora bien, esas significaciones que fueron construidas, fabricadas, por unos hombres, a la vez que han sido producidas, esto es, a la vez que se han objetivado en preceptos legislativos o en costumbres jurídicas, han adquirido una consistencia propia y autónoma parecida a la de los objetos ideales. Con los objetos ideales puros — como los matemáticos, los lógicos, los valores, etc. —, tienen de común las significaciones que integran las normas jurídicas, la dimensión de que son seres intemporales e inespaciales, entes espectrales, ideas idénticas a sí mismas (es decir, capaz la misma idea de ser pensada por múltiples sujetos y en diversos momentos, sin que la idea en cuestión se confunda con los actos mentales múltiples de pensarla). Todo pensamiento cristalizado, objetivado, tomado aparte del acto mental en que se fabricó, participa de la dimensión del ser ideal: es inespacial, es intemporal, es idéntico a sí mismo, es decir, constituye una entidad autónoma, aparte, objetiva.” RECÁSENS SICHES, Luis: Tratado general de filosofía del derecho. 9 ed. México: Porrúa, 1986. p. 106

<sup>1999</sup> “Resulta, pues, que tampoco hemos hallado el Derecho como habitante de la zona de los valores, aunque con ella guarde una necesaria relación. Debemos, pues, seguir nuestro recorrido por las regiones del Universo hasta que encontremos aquella en la que el Derecho anida. ¿Dónde se encuentra el Derecho? ¿Qué jaez de cosa es eso que llamamos Derecho? Al colocar de nuevo en otra zona del universo la advertencia de que tampoco en ella habita el Derecho, hemos dado un paso más en la empresa de circunscribirlo; y también hemos tenido ocasión en estas últimas reflexiones de que se empiecen a dibujar algunos de sus rasgos esenciales. Hemos caído en la cuenta de que el Derecho es algo que los hombres fabrican en su vida y que lo bien en ella con el propósito de realizar unos valores. Con esto, presentimos que habremos de encontrar lo jurídico en la vida humana.” RECÁSENS SICHES, Luis: Tratado general de filosofía del derecho. 9 ed. México: Porrúa, 1986. p. 71

<sup>2000</sup> ¿Es acaso el Derecho pura y simplemente un valor? De momento, comprendemos que el Derecho tiene algo que ver con el mundo de los valores, pues parece que no se puede hablar de lo jurídico sin referirlo a algunos valores. Y ello es exacto. Pero, de otro lado, barruntarnos que el Derecho, a pesar de su conexión con el mundo de los valores, no es pura y simplemente un valor, sino que es un conjunto de hechos que concurren en el seno de la vida humana y en el área de la historia, y que tiene, por consiguiente, una serie de ingredientes que no pueden ser domiciliados pura e integralmente en el reino de los valores.” RECÁSENS SICHES, Luis: Tratado general de filosofía del derecho. 9 ed. México: Porrúa, 1986. p. 71

esto es que solamente en la vida objetiva y concreta es que la realidad y valor se confunden.<sup>2001</sup>

Por consiguiente, el sentido de lo natural y de lo moral se fundamenta desde lo racional, es decir, el derecho se define como producto de la razón doble. No obstante su fundación está en la inteligencia del hombre que, más que iluminar su propia existencia, se la construye según sus propias manos, bajo la creencia de que a través de ella se progresa y luego evoluciona todo su género: es la condición del hombre paradoja como axioma del engranaje entre Orden del mundo y ordenamiento de la vida, a pesar de todo influjo sobrenatural y sobrehumano, pues que, ahora, en ello está los sentidos de su existencia.

En absoluto, lo natural y lo moral no son datos de la razón, sino que de la experiencia del hombre ante su humanidad, por efectivizar a gusto y a tope su condición paradoja, a propósito de las directrices evolucionista y cosmopolita.

En fin, desde el ordenamiento jurídico, la coherencia del sistema jurídico contemporáneo depende de la conformación de la dignidad de la persona, formal y material, desde normas jurídicas que se demuestren de acuerdo con este fin, mínimamente eficaces. La eficiencia es la altura del ordenamiento jurídico contemporáneo: la directriz para el concierto de lo natural como fundación de la disposición por el sentido del derecho de acuerdo con la pragmática de la persona en lo existente. Por así decirlo, la directriz de la eficiencia es la expresión material del principio (jurídico) evolucionista o cristocéntrico en torno al hombre desde su dignidad formal por el simple hecho de ser persona y, luego, sujeto de derechos y deberes de derecho. ■

---

<sup>2001</sup> Para así decirlo, "la Filosofía del Derecho se erige así en «Ilustración política», enlazando con la dorada tradición iluminista «desde Coke y Altusio, pasando por Pufendorf y Thomasius, Montesquieu, Jefferson, Rousseau y Kant hasta Hegel». La Ilustración se planteó la cuestión de analizar las condiciones bajo las cuales puede el hombre vivir de acuerdo con su naturaleza, y esta cuestión la tradujo en un haz de preguntas filosófico-jurídicas. El dualismo positivista, que escindió el mundo humano olvidando el carácter moral del derecho y que la *praxis* es más inteligente que la teoría, debe ser superado. Sólo así volverá a cobrar de nuevo la Filosofía jurídica su función iluminista." ROBLES, Gregorio: Epistemología y derecho. Madrid: Ediciones Pirámide, 1982. p. 84

### **3. Crisis de ordenamiento (vida) o crisis del tamaño del universo jurídico — el fallo de eficacia del sentido material-jurisprudencial de lo jurídico contemporáneo — principio [jurídico] cosmopolita o trinitario.**

La philosophie du droit risque de consister à creuser son propre système de notions générales en s'efforçant de le rendre cohérent et clair ; mais on ne fait ainsi que le rendre plus imperméable encore à autrui. Cet autrui possède d'autres systèmes, fondés sur d'autres bases aussi partielles, et plus ces systèmes sont purs, sont cohérents, élaborés, plus ils se contredisent. Un congrès de philosophes du droit est une stupide tour de Babel où personne ne comprend autrui et d'où seul sort content et nourri celui qui a pris la parole et s'est écouté. S'il se trouve là des Anglais, des Américains et des Russes, le cas est désespéré. Le tort est de chercher un système unique et cohérent car chaque langage (étant un produit naturel) a ses raisons d'être, de sorte qu'un langage unique ici-bas est une utopie et qu'il faudrait tous -les connaître. Nos études doivent donc tendre à un tableau comparé des langages, des sens que les diverses philosophies donnent aux notions les plus fondamentales. Elles sont d'autant plus nécessaires que notre désaccord est tragique et honnêtement sans espoir. Michel Villey<sup>2002</sup>

Sobre la segunda maniobra para afrontar la crisis del derecho, no se trata de rescatar, — al menos no como herramienta principal —, aportaciones clásicas respecto lo natural y lo moral, sino que de tomar en serio el sentido ético desde la flexibilización de los métodos, procesos y procedimientos de aplicación del ordenamiento jurídico.

La clave de bóveda está en el hecho de que la decisión jurídica no se hace desde el fenómeno de subsunción, lo cual, en este escenario, se suele posicionar como mera instrumento técnico respecto el suceso del fenómeno jurídico. El intento es elaborar directrices de aplicación del derecho a partir de lo existente y, luego, de acuerdo con los principios, reglas y normas formales. El tema de eficacia de la decisión jurídica depende estrictamente de factores formales, sino que de la realización de factores materiales desde la concordia con el ordenamiento jurídico.

El argumento iusfilosófico contemporáneo es que la «inexistencia» de eficacia jurídica se pone desde el conflicto entre «derecho» y «moral», a pesar de la retórica de la neutralidad axiológica del Positivismo Jurídico.<sup>2003</sup>

En este caso, se pone atención a los principios de Orden y ordenamiento marxistas, los cuales, directa o indirectamente, sirven a la formulación de criterios

---

<sup>2002</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 88. Le deuxième livre », p. 56

<sup>2003</sup> HART, H.L.A.: The concept of law. 2 ed. London: Oxford University Press, 1994. p. 204-205

jurisprudenciales en torno de necesidades vitales de la persona en lo existente. Para ilustrar “las necesidades son expresadas por la sociedad civil como expectativas de satisfacción por los grupos y los individuos y son expresadas en leyes democráticas de los pueblos. Se presentan como valores de una sociedad determinada y en una fase concreta de su desarrollo técnico y cultural, pero no se identifican ni se superponen a los valores preferenciales, pues éstos han de ser justificados racionalmente desde estructuras de lo humano. De este modo, se constituyen en pautas éticas de comportamiento universal, pues que “el marxismo es una teoría puramente histórica, una teoría que aspira a predecir el curso futuro de las evoluciones económicas y, en especial, de las revoluciones.”<sup>2004</sup>. Hay, pues, una interrelación dialéctica entre los valores que la razón humana muestra como comportamientos deseables y las necesidades sentidas y satisfechas en una sociedad. En una relación semejante a la que existe entre los hechos y el derecho legal en la que ambos pretenden configurarse, pero sin que lleguen a identificarse. Los valores se traducen en aspiraciones, proyectos, reclamaciones y exigencias sociales dentro de una sociedad y así es como existen socialmente en una sociedad, pues, fuera de esa lucha por los derechos, no son más que un producto de la razón humana consensuada.”<sup>2005</sup>

Desde la perspectiva de los hechos de mutación histórica, se trata del hecho de que derecho y filosofía no se encasillan desde la noción de «nación», sino que, además del sistema jurídico interestatal e internacional, así que hace falta un «sistema jurídico» que contemple la comprensión de «humanidad» como agenda

---

<sup>2004</sup> POPPER, Karl: La sociedad abierta y sus enemigos. Trad. Eduardo Loedel. Buenos Aires: Paidós, 1950. p.269

<sup>2005</sup> A continuación, “En el orden de necesidades, Ágnes Heller ha retomado el concepto de necesidades radicales de Marx, entendidas como aquellas que constituyen la media o tendencia generalizable de una sociedad en un grado de desarrollo. Comprende no sólo las necesidades vitales, sino también el conjunto de aspiraciones culturales, éticas, de libertad y dignidad que objetivan los ideales humanos de una sociedad. Tal concepto de necesidades está dotado de gran elasticidad, pues lo mismo puede extenderse a las necesidades básicas de alimento, vestido o sanitarias, como a las de protección del medio ambiente y la liberación de estructuras políticas de opresión. En todo caso, Heller piensa que el sistema capitalista es incompetente para abrir cauces de solución para esas necesidades que se plantan en su seno. Pues bien, cuando esas necesidades son justificadas y aceptadas globalmente por muchas sociedades y en momentos históricos diversos, deducimos que responden y se suscitan en orden a valores de Justicia y dignidad. (...) Las necesidades se manifiestan en el seno de cada sociedad y con la diversificación y complejidad propias de cada sociedad. En el mundo moderno, los elementos comunes donde se incuban y afloran las necesidades son básicamente tres: la industrialización, el capitalismo y la democracia. El orden como se jerarquizan y distribuyen las necesidades en cada uno de esos ámbitos, explica las contradicciones y desequilibrios que se detectan en la sociedad. ” FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio Osuna: Teoría de los derechos humanos. Conocer para practicar. Madrid: Edibesa, 2001. p. 121-122

común de derechos, a pesar de las identidades que se los torna particulares, como la nacionalidad, por ejemplo.

Como propio, el tema de la teoría y práctica jurídicas no está para abarcar estas tres configuraciones «interestatal», «internacional», «supranacional» y el orden del «humano» desde lo amparo jurídico tradicional, pues que además del problema del derecho para los contemporáneos no se importan desde la «ontología jurídica» (investigación sobre un concepto unitario y global de derecho que abarque definiciones y descripciones parciales), si se tiene que fundamentar el derecho, el análisis normativo es más relevante que lo positivo, así que la consecuencia de las normas y reglas es lo que se debe privilegiar.

Evidente que el razonamiento es que si la crisis entre derecho y filosofía es de orden epistemológico, el papel de la Filosofía del Derecho es prestarse epistemología jurídica. Entonces, los interrogantes sobre el quehacer iusfilosófico se conllevan según los conectores del concierto iusfilosófico a través de la realidad problemática y existencial de la persona, así que, son la existencia y las demandas del hombre ante su humanidad, desde lo existente, que entabla el sentido de lo jurídico. Es decir, *¿si es posible el conocimiento jurídico, cómo se suele manifestarlo? Y, luego, ¿cuáles son las fuentes de los valores de este conocimiento?*<sup>2006</sup>

De seguro, desde el trasfondo de estos interrogantes está la creencia de que la Filosofía del Derecho se ha equivocado bajo la concepción de intentar reflejarse a través de un criterio absolutamente universal que, a su vez, es lo que atrapa derecho positivo y Derecho Natural.

Si el nihilismo jurídico, según ellos, es el escenario del jurídico, hace falta como primer paso, echar las huellas que se mueven bajo el sentido del derecho como único y absoluto, es decir, éste petitionado por la cuestión «a qué sirve el derecho», bajo los principios de evolución y cosmopolita como expresión del gobierno del mundo y de la vida del hombre.

En breve, historicismo como versión retórica de positivismo y, luego, de hombre y humanidad, se queda en jaque. Lo jurídico ante lo político, ahora, se confeccionan según el axioma de que filosofía y derecho deben ser suficientemente dúctiles para abarcar, a contento, el mínimo de sobrevivencia de valores, perspectivas y expectativas, que gracias a la acción pragmática y práctica de la

---

<sup>2006</sup> ROBLES, Gregorio: Epistemología y derecho. Madrid: Ediciones Pirámide, 1982. 201-202 p.

persona desde lo existente, están constantemente en causa: el quehacer jurídico tiene como objetivo dar efectividad al orden de lo jurídico, desde lo político.

En efecto, la efectividad se orienta hacia el rogo por la aplicación del derecho, de modo que éste cumpla el deber que justifica su propia petición en el caso concreto, considerándose las dificultades de la situación de la persona y, luego, la condición que se la circunscribe.

De hecho, lo que se parece evidenciar es un movimiento por la «Rehabilitación de la filosofía práctica», lo que es equivocado denominar si se considera la persona como centro de toda acción pragmática y práctica, desde la nada, ahora, como espíritu hacia la pugna de lo sagrado y lo secular. En absoluto, “la pretensión es que la razón práctica es el camino idóneo – lo único – para resolver tanto el aspecto epistemológico como el ético material que afectan al fenómeno jurídico en sus diversas manifestaciones y aspectos... No intenta resolver algunos de los problemas que afectan al derecho, sino todos sin excepción. Planteamiento ambicioso que no responde, como tenderemos ocasión de comprobar, a la realidad de los resultados obtenidos.”<sup>2007</sup>

Por ende, para los partidarios de la *Rehabilitierung*, una comprensión integral del fenómeno jurídico supone, más que relacionar el derecho y la razón práctica, la construcción de una Filosofía del Derecho según la cual, su sinonimia, el Positivismo Jurídico se la dejó en suspenso, es decir, la ética aplicada a los problemas jurídicos, o, dicho con otras palabras, la política jurídica.

En definitiva, se valora la razón instrumental como posibilidad de incremento o extensión del arreglo entre el cuerpo y alma de la razón doble, es decir, lo que se debe quedar claro es que el hueco iusfilosófico que se detecta como factor de crisis, está en el hecho de que el cuerpo (rasgo teórico o pragmático según lo natural) se ha desarrollado como universo del deber ser, así que los límites de la expresión copula del mundo del hombre se establecen desde aquí.

No obstante, el dilema es que, el alma como universo del ser como posibilidades de lo jurídico y de lo político, (rasgo práctico o de la praxis según lo moral) – además de expresaren más allá, a través de la nada como creación secular moderna y herencia contemporánea –, se ha distendido a tope, al punto de reflejar principios y planes de realidades distintos de su propia origen que, luego, se los trata como interdisciplinarios hacia un concepto de trasdisciplinario.

---

<sup>2007</sup> MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 15

A propósito de este expediente interdisciplinar, ello es efecto de la ampliación de la razón dicha «ilustrada» según «lo existente»,<sup>2008</sup> que, a su vez, también no admite «dogmas» o «escepticismo» en lados opuestos, sino que compañeros de la gran petición aporética que, como ya dicho, alude a la actitud escéptica.

Desde entonces, la especulación sobre la cuestión «metafísica y filosofía» no se encuentra o se pierde desde «la nada»: la aporía que se tiene escéptica o dogmática que, pronto, suscita «duda» o «insatisfacción» no reverbera beneficiar lo que se desee beneficiar, sea «teoría» o «práctica» del universo humano y tampoco incita la construcción coherente del «estatuto filosófico».

Resulta que la reforma del principio de petición del «hombre paradoja», desde «humanidad ante hombre y viceversa», desecha «hombre ante Dios y viceversa» y, por consecuencia, el sentido de la vida no se interroga racional o «noosférica»,<sup>2009</sup> como subraya Edgar Morin. La razón es que el sentido de la vida no está en «organizaciones» complejas o sencillas, es decir, en la toma de la «complejidad», paso a paso, «cosmovisión, ciencia y método»<sup>2010</sup>.

En sustancia, la complejidad es el ejemplo de una lógica razonable más ampliada desde la «razón doble», sin embargo se anuncie planetaria, o sea, se cimienta en planes distintos de realidades, el contacto más allá del disciplinario, tal cual interdisciplinar y transdisciplinar, no sacan el apoyo de la razón. De la razón doble «binaria» se va hacia la razón doble «plural y compleja», lo que se nombra

---

<sup>2008</sup> “La prohibición conceptual a contradecirse procede de la creencia en que *podemos* formar conceptos y en que un concepto no sólo denomina lo verdadero de una cosa, sino que lo *atrapa*... De hecho, la *lógica* (como la geometría y la aritmética) sólo trata de verdades ficticias que nosotros hemos creado. La lógica es el intento de comprender el mundo real según un esquema del ser puesto por nosotros mismos, de hacerlo más exacto, formulable para nosotros, calculable...” NIETZSCHE, Friedrich. El nihilismo: escritos póstumos. 3 ed. Trad. Gonçal Mayos. Barcelona: Península, 2002. p. 76

<sup>2009</sup> **Morin afirma que es en la noosfera que los mitos, dioses e ideas se concentran y se autotranscenden gracias a una energía psíquica que se tiene de los temores y deseos humanos. El hombre mantiene una relación de posesión con sus propios ídolos: el hombre los adora y ellos los ayuda, a cambio. De ahí la fuerza del pensamiento racional, aunque «complejo».** El concepto de noosfera es prestado por él del teólogo francés Teilhard de Chardin, donde noosfera, oriunda del griego «noos», que es «inteligencia», es considerada la tercera fase del desarrollo evolutivo, tras la geosfera y la biosfera. Véase: TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: El fenómeno humano. Trad. Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid: Taurus, 1963. p. 220. Sobre el justificante de MORIN, “Tenemos que admirar la concretización, más formidable aún, que una materialización, de estos seres de espíritu que, tan pronto como son formados a partir de proyecciones colectivas, se imponen a los humanos con toda evidencia y plena potencia.” MORIN, Edgar: El método IV. Las ideas. Su hábitat., su vida, sus costumbres, su organización. Trad. Ana Sánchez. Madrid: Cátedra, 1992. p. 121. Y, sobre el concepto de «noosfera», «noología», entonces, es “... **una ciencia de la vida de los «seres de espíritu»: una noología.**” MORIN, Edgar: El método IV. Las ideas. Su hábitat., su vida, sus costumbres, su organización. Trad. Ana Sánchez. Madrid: Cátedra, 1992. p. 109-115 [letras negrita añadidas]

<sup>2010</sup> La complejidad no es algo homogéneo. CASTAÑERA MALDONADO, Carlos Eduardo: Esbozo de una filosofía de la lógica de la complejidad. En: Visiones sobre la complejidad. Santa Fe de Bogotá: Ediciones El Bosque, 1999. p. 13-25



«noología». Noología es la prueba del mantenimiento de la razón doble y del saber relevo bajo el disfraz de la muerte y entierro del hombre paradoja tradicional.

En cuanto a esto, la noología es parte “del punto de vista científico elemental que objetiva su objeto de conocimiento; así el lenguaje para el lingüista, la lógica para el lógico, el mito para el mitólogo, en tanto que objetos, está dotados de una realidad objetiva. Pero esta realidad objetiva es muy pobre y no dispone ni de autonomía ni de poder. Hace falta un punto de vista estructural para dotar el lenguaje o al mito de una virtud autoestructurante (...) hace falta un punto de vista sistémico para darles a estos objetos la organización compleja de sistema.”<sup>2011</sup> De todas formas, el fundamento metafísico sigue igual, sin embargo se lo anuncie bajo otros términos: “... en la crisis de los fundamentos y ante el desafío de la complejidad de lo real, todo conocimiento necesita hoy reflexionarse, reconocerse, situarse, problematizarse. La necesidad legítima de todo aquel que conoce, en adelante, dondquiera que esté y quienquiera que sea, debiera ser: no hay conocimiento sin conocimiento del conocimiento.”<sup>2012</sup>

En verdad, el correcto sería, así decirlo, «no hay conocimiento sin el desconocimiento del conocimiento» establecido, o sea, dar termo al hombre paradoja tradicional es fundamental. El quehacer filosófico hay que concretar el esnobismo ante el pasado, es decir, tomar en serio la filosofía como el interrogante sobre el «hombre paradoja» como terrenal (generalidad) y mientras designarse desde el caos diario (trivialidad). Por oblicuo, es petitoria destronada hablar de teoría y práctica como universos adversarios o mismo complementarios o suplementarios.

Por consecuencia de este cuadro, los iusfilosóficos contemporáneos suele restablecer el contacto mínimamente identitario entre cuerpo y alma es posible, así que conservan los principios del hombre como designado al progreso y destinado a la evolución, pero desde métodos, procesos y procedimientos distintos de la fuente única de la razón cartesiana y la ciencia kantiana.

---

<sup>2011</sup> El producto de los espíritus no son sólo entidades objetivas, como tomaría el pensamiento único o clásico, sino que suprarealidades que emergen a partir de las actividades antrosociales, así que se lo toma el pensamiento complejo o postmoderno, símbolo del quehacer filosófico contemporáneo; o, conforme este trabajo, es el típico modelo de toma contemporánea con fin de ampliar la razón para salvarla desde «lo existente». MORIN, Edgar: El método IV. Las ideas. Su hábitat., su vida, sus costumbres, su organización. Trad. Ana Sánchez. Madrid: Cátedra, 1992. p. 114

<sup>2012</sup> MORIN, Edgar: El método III. El conocimiento del conocimiento. Trad. José L. Etcheverry Amorrotu Madrid: Cátedra, 1994. p. 34

El reto de la iusfilosofía contemporánea, por lo tanto, es “fortalecer la objetividad y la concreción en las normativas de la *praxis*”<sup>2013</sup> y la maniobra es recuperar «sentidos auténticos» de la *praxis*<sup>2014</sup>, en cambio de los «sentidos superficiales» añadidos por el discurso de secularización moderno respecto el hombre y el derecho.<sup>2015</sup>

De seguro, el cuestionamiento sobre la relación entre la razón práctica y la razón teórica, entonces, pierde sentido desde su interrogante, pues que los procedimientos que introducen la relación entre ambas y desempeñan la tarea que se proponen desde un principio elemental de la inexorable «eficiencia» es el punto de origen de la relación filosofía y derecho.

---

<sup>2013</sup> LÓPEZ CALERA, Nicolás María: La estructura lógico-real de la norma jurídica. Madrid: Editora Nacional, 1969. p. 131

<sup>2014</sup> “La «fuerte» expresión *sentidos auténticos de las prácticas* significa que se rechazan concepciones de la historia, para las que el historiador es el que da el sentido auténtico a los actos humanos, y se reconducen, bien hacia una cadena escatológica de tipo providencialista/finalista, o bien hacia un encadenamiento causal de tipo científicista; pero no pretende crear ilusiones respecto a la validez final del conocimiento histórico.” (...) Evidentemente, **esta propuesta presenta problemas epistemológicos serios, puesto que nos es fácil encontrar un fundamento, en este plano, para el optimismo de conseguir alcanzar ese nivel irreductiblemente individual en el que se fundamenta cada acción...** Los problemas se atenúan si se orienta la investigación, no hacia los puros *proposita in mente retenta* (las disposiciones puramente interiores), sino hacia los estados de espíritu «de algún modo objetivados» en discursos o comportamientos, de manera que posibiliten, por **una especie de procedimiento reconstructivo, la reconstitución de una disposición espiritual objetiva que**, en realidad, no es de nadie pero que deduce de aquello que los individuos que participan en una cultura depositan en sus actos externos, comunicativos. Pero los conocidos problemas del círculo hermenéutico no desaparecen con esto ya que esta reconstrucción se fundamenta en las experiencias subjetivas y culturales del intérprete... Igualmente escéptico aunque por otras razones. [letra negrita añadida] (...)” HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 45-46

<sup>2015</sup> “El trabajo de recuperación de los sentidos originales... El sentido superficial tiene que retirarse para dar lugar a las capas sucesivas de sentidos subyacentes. Como en arqueología, la excavación del texto tiene que progresar por capas. Los hallazgos de cada una de ellas tienen que dar sentido a ese nivel. El modo en que fueron posteriormente recuperados puede ser objeto de descripción; aunque ésta en otra historia, la historia de la tradición. Por tanto, en cada nivel hay que esforzarse por recuperar la extrañeza de lo que se dice y no la familiaridad: hay que evitar dejarse llevar por lecturas fáciles; hay que leer y releer, al mismo tiempo, interrogar cada palabra, cada concepto, cada proposición, cada «evidencia» y procurar que la respuesta no parta de nuestra lógica sino de la propia lógica del texto, hasta que lo implícito que contiene se haya vuelto explícito y pueda describirse. Éste es el momento en el que lo banal se carga de nuevos e inesperados sentidos. El pasado, en su escandalosa diversidad, ha sido reencontrado. **Esta exploración de las profundidades del texto es también un sondeo de las zonas límite del universo de interpretación.** En realidad, en la base de los comportamientos o de las prácticas se encuentran opciones humanas ante diferentes situaciones. Éstas se evalúan según las disposiciones espirituales, cognitivas o emocionales que asimismo dictan el tipo de reacciones de los sujetos. A menso que uno se adhiera a la idea de una naturaleza innata y común, estas disposiciones están fuera del alcance del conocimiento exterior, histórico o no. Entonces, en esta **hermenéutica de las raíces de la práctica** a lo máximo que se puede llegar es a anotar las manifestaciones exteriores, tanto si son comportamientos como discursos (especialmente, lo que autorrepresenten los estados de espíritu), describirlos con todo detalle y fidelidad y, a partir de ahí, intentar identificar las disposiciones espirituales allí incrustadas, el origen de los sentidos auténticos de las prácticas.” [letra negrita añadida] HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 45

En efecto, la eficiencia no es un factor del poder económico que cabe al derecho incorporar para tornarse efectivo, sino que el propio criterio de aplicación y preforma del sentido del derecho a causa de lo político, a pesar de lo económico.

Por consiguiente, manejar el Derecho Natural significa sacar unos conocimientos sobre lo natural y lo moral, además de la preforma secular moderna, bajo el mantenimiento de sus principios. Se trata del hecho de que la comprensión del Derecho Natural sólo se torna posible a través de la razón llamada instrumental, lo que conlleva a la crítica de la afición por el legalismo positivista desde la tópica, la retórica y dialéctica.

Para concluir, se debe llevar en cuenta que si se logra o no ventajas en este tránsito, lo que es cierto que la más grande aportación está en el factor de que la construcción de valores no se encierran en los dotes de la «razón pura», así que son discutibles desde un plan ético y discursivo y, luego, el sentido del derecho no se manifiesta sólo a través de la ley positiva desde el criterio universal de ley natural.■

#### **IV. Rescate de los postulados filosóficos marxistas: una proposición de la teoría de la persona como valor, perspectiva y expectativa de efectividad.**

Desde los principios de la labor iusfilosófica contemporánea, el rescate de los postulados filosóficos marxistas son absorbidos para construir una noción de eficiencia y efectividad de acuerdo con la persona, todo hacia el sentido de lo jurídico como facilitación de la actitud de elaboración del hombre ante su humanidad, en virtud de su condición copula del mundo.

En breves palabras, el principio cosmopolita, desde la herencia marxista debidamente arreglada en el presente, permite la creación de criterios en torno a lo jurídico, los cuales facilitan la evolución y progreso de hombre y humanidad, según el principio cosmopolita o trinitario, cuyos valores, perspectivas y expectativas se convierten en métodos, procesos y procedimientos para los cauces de lo jurídico, desde la dimensión jurisprudencial.

Otra vez, eficiencia y efectividad no son valores económicos que son traspasados para lo jurídico, sino que perspectivas y expectativas que, concertadas en lo político, piden acción de lo jurídico. Desde entonces, lo que importa a los contemporáneos es la fuerza ideológica y política, por encima de la jurídica tradicional, así que el rescate de nociones marxistas es esencial para el concierto de lo moral, como quehacer iusfilosófico, al lado de lo natural (eficiencia), a la vez que, a través de la persona, las cuatro dimensiones de cuerpo (lo sobrenatural y lo sobrehumano) y alma (lo natural y lo moral), son único engranaje espiritual y material.

Para ilustrar, el espíritu laico desde la persona se reconoce en la lectura marxista, a saber, "Marx integra en su concepción de persona: el hombre es para el hombre el Ser supremo. Lo que el hombre llama Dios no es de hecho más que su propia naturaleza, el ser genérico... tiene la idea de perfección y de la finitud de su especie. En realidad, el dios del hombre es el hombre: *homo homini Deus*. El hombre no tendrá otro Dios más que él mismo."<sup>2016</sup>

Desde esta instancia, los fundamentos epistemológicos del marxismo no admiten la posibilidad de construir sobre ellos una teoría del Derecho Natural en cuanto estatuto, pero respecto el quehacer es indudable que está se firma ya por sus

---

<sup>2016</sup> JAGU, A.: Horizontes de la persona. [¿Trad?] Barcelona: Editorial Herder, 1968. p. 177

principios de pretender sacar el hombre ilustrado de su individualismo egoísta y vacío, con el objeto de enredarlo desde los suyos, de forma que se construya desde la pugna de la existencia en torno a la realización de sí mismo.<sup>2017</sup>

Desde esta herencia marxista, a los contemporáneos no se les basta promocionar el bien de la vida prescripto en la norma, desde su adjudicación, hace falta que el autor que se lo reciba como derecho suyo, se lo tenga a tiempo y al modo de que se lo pueda debidamente disfrutar y que nada y nadie se lo impida de este gozo. Además que el principio de la intervención de lo jurídico debe ser siempre subsidiaria, así que arreglar Orden (mundo) y ordenamiento (vida) se refiere a llevar a cabo la contribución de un abanico de saberes científicos y sociales, sin los cuales el sentido de la decisión jurídica se pierde porque se torna sin eficacia, o sea, sin efectividad — se trata, como ya relatado, en apartado propio, de la crisis de quehacer de la Filosofía del Derecho: Jurisprudencia sentido material-jurisprudencial de lo «jurídico».

Si el conflicto en torno de los fallos de la decisión jurídica está en el hecho de concertarla desde el acercamiento entre lo moral y lo jurídico. Por lo tanto, el enfoque iusfilosófico está en concordia con la investigación y elaboración sobre «nuevas» fuentes y fundamentaciones en torno a los criterios de efectividad del derecho. El motivo es que la exigencia del mundo y de la vida del hombre se hace a través del incremento de actividades económicas y, luego, de la ampliación de la información y de los cambios políticos según las negociaciones internacionales. Éstas, a su turno, exigen nuevos métodos jurídicos distintos de los tradicionales, al mismo tiempo que pone al descubierto nuevos actores. Resulta, luego, un nuevo equilibrio de poderes respecto al universo de la pragmática y de la práctica. Éste empieza a surgir al coste de la perspectiva tradicional de hombre o persona formal y, aún, del Estado como fuente de lo natural a través del fundamento del pacto social y civil, al paso que ambos se tornan insuficientes para generar el mínimo de garantías y satisfacción desde el escenario que se trama contemporáneo.

---

<sup>2017</sup> Más una vez, Bloch: "Marx, en cambio, sí crítico en el *ça ira* de las consignas iusnaturalistas de entonces su rasgo fundamental, en parte estacionario, en parte abstracto-inmóvil, lo hizo solo para superarlo por un proceso ulterior, a saber, el proceso socialista. «L'homme» era estacionario como «hombre egoísta, como separado del hombre y de la comunidad»; *le citoyen* era abstracto-inmóvil como mera imagen ideal destacada en la antigua polis modernizada, como «persona alegórica y moral», en lugar de cómo soporte de la libertad social. Y el progreso ulterior consiste exactamente en que lo políticamente característico del *citoyen*, libertad, igualdad, fraternidad, se incorpore a las *forces propres* del hombre vivo. Solo entonces, dice Marx, «se habrá llevado a cabo la emancipación del hombre». De acuerdo con lo cual, el «otro hombre» no vivirá, como en el egoísmo de los derechos del hombre, como límite de la libertad, sino como su comunidad." BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 183

El postulado iusfilosófico contemporáneo, entonces, se identifica con el hecho de que la persona produce dialéctica y, luego, produce lo jurídico y, por supuesto, ahí se hace la esencia del marxismo, o sea, la ortodoxia marxista, está en el método dialéctico materialista<sup>2018</sup>, así que el Orden y ordenamiento se preforman según lo ideal que se encuentra determinado en última instancia por lo real. El universo de lo humano, luego, es comprensible desde la pugna entre la operatividad de la ideología e incluso la necesidad de estudiar las leyes de la instancia ideológica con propia autonomía y el constante predominio de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción como expresión del sentido de mundo y vida del hombre en torno a su humanidad. La teoría crítica de la escuela de Frankfurt es lo más grande ejemplo de esta apropiación marxista por los contemporáneos.<sup>2019</sup>

---

<sup>2018</sup> “No obstante, consideran que el cuerpo, y ninguna otra sustancia espiritual diferente del cuerpo, constituye la base en la que se producen los fenómenos mentales... por el materialismo dialéctico, creado por Engels y Marx. El materialismo dialéctico considera que la materia, durante su desarrollo histórico, cambió de forma, enriqueciéndose en alguna de sus partes por nuevas cualidades que son irreducibles a las cualidades que poseía originalmente. (...) Este punto de vista dialéctico exige que consideremos la naturaleza en su proceso de devenir y desarrollo, por oposición al punto de vista «metafísico», que considera la naturaleza estáticamente, como algo fijo e inmutable (los materialistas dialécticos usan los fenómenos particulares... La segunda de las leyes de la dialéctica... Afirma que en todo el proceso del devenir coexisten fuerzas que luchan entre sí (...) se incluye también la idea de que en cada proceso coexisten estados opuestos, e incluso contradictorios (...) Los representantes del materialismo dialéctico... la forma de afirmación de que la materia es anterior al alma. Para comenzar, esto significa que la materia existía antes que el espíritu (es decir, antes de la vida mental), que apareció posteriormente en una etapa bastante avanzada del desarrollo de la materia y que, por lo tanto, genéticamente, la materia no se originó del espíritu, sino el espíritu de la materia. (...) está fundada en los resultados de las investigaciones de la ciencia natural.” AJDUKIEWICZ, Kazimierz: Introducción a la filosofía: epistemología y metafísica. Trad. Alina Długobaska. Madrid: Ediciones Cátedra, 1986. p. 120-125

<sup>2019</sup> “(...) La Teoría Crítica se identificaba con el legado marxista. La misma idea crítica como *vía media* entre la filosofía y la ciencia positivista se retrotraía a sus orígenes marxistas. Marx había intentado forjar una nueva síntesis dialéctica de la filosofía y de la comprensión científica de la sociedad. Esto se manifiesta en su propia progresión desde la crítica de la religión y de la filosofía hasta la crítica de la economía política y la crítica científica que es específica del capitalismo del siglo XIX. La herencia de Marx se reafirmó en los primeros días de la fundación del Instituto para la Investigación Social de Frankfurt. El programa del Instituto proclamaba una nueva integración de la teoría y la investigación científica empírica. Pero la Teoría Crítica a partir de los años que ven desde 1920 hasta 1960 se encauzó en una dirección que era muy diferente del desarrollo de Marx. La preocupación de desarrollar una crítica sustantiva de la economía política era cada vez menor — culminando con la «dialéctica negativa» de Adorno. Esto se debía en parte a un escepticismo en aumento acerca de la posibilidad histórica de algo que se pareciera a la revolución proletaria que Marx imaginara; el surgimiento del fascismo; la resistencia del capitalismo del siglo XX a una transformación radical; y la perversión del marxismo en la Unión Soviética. Desde la perspectiva de Habermas, el rechazo a desarrollar una *ciencia social* crítica y preferir una «dialéctica negativa» amenazó la función diagnóstico-explicativa de la Teoría Crítica. **La Teoría Crítica se había distinguido de la teoría social «tradicional» en virtud de su habilidad para especificar aquellas potencialidades reales de una situación histórica concreta que pudiera fomentar los procesos de emancipación humana y superar el dominio y la represión.** Si esta promesa se cumpliera entonces no podría evitarse la tarea de una comprensión científica de la dinámica de la sociedad contemporánea. En este aspecto, **Habermas vio claramente la necesidad de volver al espíritu de lo que Marx intentó lograr**, un proyecto que se reafirmó en los primeros días del Instituto de Investigación Social. Tenían que desterrarse, de un modo honesto y despiadado, los errores que existían en el legado marxista y mostrar por qué el análisis que hizo Marx de las sociedades capitalistas del siglo XIX no era ya adecuado para explicar las sociedades industriales del siglo XX. **Para Horkheimer y Adorno — desde su perspectiva de una crítica generalizada de**

Lo que pasa es que el derecho y la moral, luego, son una superestructura del mundo real y, consecuentemente, como fallo o desarreglo de la consecución cosmopolita desde la persona, su toma se expresa en el sentido negativo de simple ideología, así que el derecho es un mero reflejo de condiciones e instrumento de conveniencias económicas, desde que sostiene externalidades negativas respecto a la dicha emancipación de la persona.<sup>2020</sup>

En efecto, desde el punto de vista ontológico, el derecho no es una ciencia apartada de los contextos reales e históricos en que es producido. Todo lo contrario, la «economía» es la ciencia global de la sociedad según la cual el derecho, como otras manifestaciones intelectuales e intelectivas del hombre, se preforman y se conlleva a medios y fines, que, a su turno, son «valores morales de propiedades naturales, porque el movimiento que los anticipa, es mediador se desvanece en su propio resultado, no dejando tras sí huella alguna.»<sup>2021</sup>

---

**la racionalidad instrumental — el carácter y destino de las ciencias sociales formaban parte del «problema» de la modernidad, no eran un modo de «resolver» este problema.** Pero para Habermas, la tarea era apropiarse de los desarrollos más prometedores de las ciencias sociales e integrarlos en una ciencia social crítica. Una Teoría Crítica pudiera «retroceder» al tipo de «criticismo crítico» que Marx atacó vigorosamente al alejarse de los jóvenes hegelianos para poder dar cuenta de un modo más empírico de la economía política. [letra negrita añadida] GIDDENS, Anthony et al.: Habermas y la modernidad. Trad. Francisco Rodríguez Martín. Madrid: Cátedra, 1988. 22-24

<sup>2020</sup> “(...) Con este intento de construir la futura emancipación de la humanidad en términos de una dialéctica histórica, Marx intenta superar la impotencia y arbitrariedad del pensamiento utópico si abandonar los impulsos políticos radicales del socialismo y del anarquismo. Sin embargo, intentando eliminar teóricamente todas las contingencias que podría pensarse que se encuentran entre el estado presente de la sociedad capitalista y el futuro de una sociedad comunista, Marx se retrotrae de hecho a los atolladeros del pensamiento utópico — sólo que ahora reaparecen de una forma disimulada... la idea del comunismo sigue siendo en su teoría un ideal utópico como lo era para los anteriores socialistas y anarquistas. Para Marx, la idea del comunismo hace referencia a una sociedad en la que los individuos asociados habrían adaptado su metabolismo a la naturaleza bajo su control consciente y racional.” GIDDENS, Anthony et al.: Habermas y la modernidad. Trad. Francisco Rodríguez Martín. Madrid: Cátedra, 1988. p. 67

<sup>2021</sup> “... la cosa en la cual se representa la magnitud del valor de otra cosa parece poseer su forma de equivalente independientemente de esta relación, como *propiedad natural* de carácter social. Hemos analizado la consolidación de esta falsa apariencia. La misma llega a su plenitud cuando la forma de equivalente general se identifica con la forma natural de una clase particular de mercancías, cristalizándose así en la forma dineraria. Una mercancía no parece transformarse en dinero porque todas las demás mercancías representen en ella sus valores, sino que, a la inversa, éstas parecen representar en ella sus valores porque ella es *dinero*. **El movimiento mediador se desvanece en su propio resultado, no dejando tras sí huella alguna.** Las mercancías, sin que intervengan en el proceso, encuentran ya pronta su propia figura de valor como cuerpo de una mercancía existente al margen de ellas y a su lado. Estas cosas, el oro y la plata, tal como surgen de las entrañas de la tierra, son al propio tiempo la encarnación directa de todo trabajo humano. De ahí la magia del dinero. El comportamiento puramente atomístico de los hombre en su proceso social de producción, y por consiguiente la figura *de cosa* que revisten sus propias relaciones de producción — figura que no depende de su control, de sus acciones individuales conscientes —, se manifiesta ante todo en que los productos de su trabajo en general la forma de *mercancías*. El enigma que encierra el fetiche del dinero no es más, pues, que el enigma, ahora visible y deslumbrante, que encierra el *fetiche de la mercancía*.” MARX, Karl: El capital: crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital. 2 ed. v.1. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A., 1975. p. 113

De este modo, la capitulación de la enseñanza marxista trae a los contemporáneos la oportunidad de concertar que la dimensión económica es el medio a través del cual los sentidos de lo jurídico se manifiestan, pero no como valores ideológicos económicos represivos, sino que como perspectiva desde la persona hacia la satisfacción de su condición y situación en torno a la dignidad en el concreto, es decir, derecho y economía trazan los límites y posibilidades de consecución del precepto cosmopolita. No lo contrario, aunque se reconozca la existencia de una forma propia y un momento propio, — el capitalista — a través de la cual el Orden y ordenamiento se construye a través del hombre ante su humanidad, bajo el intermedio de su conciencia que, pragmática y práctica, establece el estadio de vida tal cual, es decir, el encuentro dialéctico de libertad y naturaleza en torno a lo jurídico.

Por oportuno, la versión marxista, toma en serio la historia como enclave de la evolución humana y progreso social, así que el hombre es fruto de este producto ilustrado que se le cierra miserable, a medida que no se peticiona por sí mismo, sino que por categorías que se lo impide emancipar. Así que la actitud negativa marxista en torno a la metafísica secular moderna es pretexto de recuperación de sus matices y elaboración jurisprudencial del derecho, a favor de un saber prudencial, es decir, que el derecho sea valorado según la pragmática y práctica de la persona en lo existente, así que su función y estructura esté al servicio de su dignidad material, además de la formal.

La metafísica, Marx se la toma como algo fijo en el sentido de ser una explicación del mundo que no aporta la realidad práctica y pragmática del hombre al diario, luego, es una forma de pensamiento «antidialéctico».

De modo breve, la metafísica es reflejo ideológico de intereses de clases que apequeñan el hombre porque se le encasilla a lo ajeno de otras cosas y de otros hombres. Además, se le enmarca el hombre desde las viejas premisas de que «es social por naturaleza» y que «esa sociabilidad» se realiza a través de su trabajo. De ahí temas como «liberalización», el «sentido de la vida», el «valor del individuo humano», el «enigma de la muerte» y sobre todo el problema de la «trascendencia», se identifican con el catálogo marxista, pues que son típicamente contemporáneos y, luego se desarrollan a favor o en contra a Marx, incluso bajo el sostenimiento de tesis encontradas, justamente ante el hecho de que el



«marxismo» no es un «sistema»<sup>2022</sup>, así que su manejo y adaptación se obra bajo infinita holgura.

Adelante, si se considera el análisis clásico sobre la teoría jurídica marxista, el hecho de que el derecho refleja los modos de las relaciones de económicas, desde la producción, no se lo hace desde ahí agotado: la revisión iuscontemporánea ha recuperado lo que se tendría implícito en la teoría de Marx.

Sin duda, la fundación del derecho está en la pasión del hombre respecto a la vida, así que su conciencia pragmática y práctica es el gran elemento de concordia y discordia con el ordenamiento de la vida. O sea, el hecho de la conciencia ser falsa o verdadera respecto lo real, se compagina con el mismo hecho originario de que ésta se queda preformada desde las relaciones reales del entorno humano, según el pretexto de exigencia radical por necesidades.<sup>2023</sup>

De acuerdo con la aplicación de todo esta razonamiento a los problemas de su tiempo, Marx se ha concentrado, — en conjunto con Engels —, a la comprensión del fenómeno jurídico desde el punto de vista de la sociedad capitalista tal cual se

---

<sup>2022</sup> “(...) insistir en algo sobre lo que tradiciones tanto no marxistas como presuntamente herederas del legado teórico-programático de Marx han sustentado planteamientos vacilantes. Y, en ocasiones, escasamente críticos. Apunto simplemente el carácter no sistemático en sentido estricto del *marxismo*. El *marxismo*, en efecto, *no es un sistema*. (Y, mucho menos, un Sistema.) Ciertamente es que la propia funcionalidad del discurso impone en ocasiones el uso de ese término para rotular, pregnante y contundentemente, esa articulación *sui generis* de una intención cognoscitiva y una intención transformadora que define la lucidez marxista. Una de las grandes enseñanzas de Marx, sin embargo — más allá de cualesquiera posibles exigencias retóricas —, es la de modestia en cuanto a las aspiraciones humanas de interpretación global y omnisustentadora del mundo. El resultado de los esfuerzos de Marx es, fijación de objetivos, análisis y estudio de la realizabilidad y plausibilidad históricas de dichos fines (y, por ende, de los medios que postulan) y ejecución (o invitación a la ejecución) de la práctica mediata e inmediata que la realización de dichos fines reclama. Fines que representan, por supuesto, los intereses de una determinada clase social mayoritaria. (Única, por lo demás... que desde la óptica de Marx puede, en consecuencia, reclamar la representación de los intereses globales de la especie humana.) MUÑOZ, Jacob: Lecturas de la filosofía contemporánea. Barcelona: Editorial Ariel, 1984. p. 125-126

<sup>2023</sup> Dicho de otro modo, según la razón de este pensamiento marxista, todas las capacidades inherentes al hombre son parte de las fuerzas de producción, éstas fuerzas provenientes de su propia naturaleza: “la producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta con el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etcétera, pero los hombres son reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es un proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.” MARX, Karl: ENGELS, Friedrich: La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stiner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas. 5 ed. Trad. Wenceslao Roces. Barcelona: Ediciones Grijaldo. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, 1974. p. 25-26

formulaba en sus críticas e ideas, así que la necesidad de mirar el hombre más allá de un ser abstracto, a partir de los elementos nuevos que se evidenciaban por el desarrollo dialéctico del universo de las relaciones de la conciencia y acción, es decir la libertad e igualdad como bases de planteamiento de arreglo de tales relaciones, es que surge el fenómeno estatal, lo que es, el símbolo de diferenciación del fenómeno jurídico, ante las etapas de evolución anteriores: la sociedad es un proceso de maduración genético.<sup>2024</sup> Mejor dicho, se trata de una nueva etapa de desdoble de las sociedades anteriores, las cuales se tiene, al menos jurídicamente, incrementadas con estos dos valores, esenciales a la garantía del mínimo de concordia respecto las relaciones humanas.

Ahora bien, el sentido de Derecho Natural para Marx se elabora de acuerdo con el empleo que se hace de la naturaleza humana respecto al uso de su potencia para crear historia, es decir, toda historiografía parte de fundamentos naturales, en torno a lo natural y lo moral, así que se modifican por la acción de los hombres.<sup>2025</sup>

Por lo tanto, el pensamiento marxista rechaza como conocimiento y ontología el derecho positivo que se cimienta contrario a estos valores iusnaturalistas, a causa de que estos mismos valores se chocan con la realidad tal cual, cuando, en realidad, deberían apuntar la propia condición de desarrollo y evolución de de esta sociedad y de su orden jurídica, a través de la dialéctica. Lo que pasa es que el sentido y los justificantes en torno a lo jurídico, si derecho positivo o derecho natural, se los aporta los representantes de poderes especiales, como lo económico que, a su turno, se los maniobran según una ideología propia.

---

<sup>2024</sup> “De hecho Marx y Engels, a partir de esta sociedad, descubrieron un proceso de estructuración genética. Este proceso, esbozado por la división en clases de *las sociedades que producen para el mercado*, desemboca, al engendrar los valores estructurales de libertad y de igualdad formales y abstractos, en el nivel jurídico-estatal moderno; sin embargo, este proceso ya había sido esbozado, por mediación del voluntarismo jurídico abstracto — por ejemplo, derecho y ciudad antiguos —, en la privatización de la propiedad y en la universalización de los cambios de las sociedades mercantiles. Y, precisamente las teorías del voluntarismo jurídico y estatal fundamentaron durante mucho tiempo sobre esta voluntad-valor sus concepciones de Estado y de derecho, al mistificarla y considerarla independientemente de la base, no ya como voluntad individual privada, sino como emanación «colectiva» del pueblo; por ejemplo, **la serie de teorías del Estado basadas en el contrato social, que repercutieron incluso en Hegel, y la teoría de la escuela histórica del derecho; pues, efectivamente, la voluntad «universal» parecía necesaria, en tanto que valor, para hacer aparecer al Estado y al derecho como un «orden superior» de conciliación de los diversos intereses.** Pues bien: este mismo proceso de estructuración genética presenta un giro cualitativo en las sociedades modernas y en función de los valores nuevos de libertad y igualdad.” CERRONI, Umberto; MILIBAND, Ralph; POULANTZAS, Nicos; TADIC, LJUBOMIR, Tadic: Marx, el derecho y el Estado. Trad. Juan-Ramón Capella. Barcelona: España, 1969. p. 89

<sup>2025</sup> “El hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corpórea. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material.” FROMM, Erich: Marx y su concepto de hombre. Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos. México: Fondo de Cultura Económica, 1962. p. 27

En efecto, la condición de la vocación de lo humano desde el rasgo copula del mundo, entonces, es lo inmutable, así que, frente a este escenario, se convierte embrión revolucionario, es decir, la dialéctica de la formación de la vida y espacio humanos evidencian que los hombres no son iguales tampoco libres por naturaleza.

En fin de cuentas, libertad e igualdad son conquistas, son adquiridos por lucha. Ahí está más una de las razones de la revisión jurisprudencial contemporánea desde los postulados marxistas: la crisis del derecho también se demuestra por la apropiación de un sentido de hombre y humanidad cerrado en el positivismo e historicismo secular moderno: naturaleza y libertad son descubiertos como el fundamento de toda esta dialéctica, así que, desde lo jurídico, se ponen en sintonía con los requerimientos de evolución y cosmopolitismo de la persona.

Por esto es que la fundación del derecho no es la economía, como proceso de producción, como se suele interpretar los que se apoyan en el discurso retórico moderno, sino que el hombre según su libertad y naturaleza. En consecuencia, la relación filosofía y derecho se establece desde de esta dialéctica, un método que no es una ciencia, en la interpretación más tradicional, lógica y racional para todo texto y contexto.<sup>2026</sup>

En esta situación, los principios de la dialéctica, el sumo de la relación que se estudia aquí, son las fuerzas de la realidad, las condiciones de esta realidad, conforme las fuerzas y condiciones en que se pueden expresar la naturaleza del hombre ante su situación y condición.

Desde entonces, el universo de la dialéctica o la positividad política de la burguesía, se evidencia desde la libertad y de la igualdad entre los hombres respecto a la propia elaboración de la existencia, de acuerdo con el sentido de

---

<sup>2026</sup> "Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir. En lugar de ella, puede aparecer, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales, abstraído de la consideración del desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor. Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión en serie de sus diferentes estratos. Pero no ofrecen en modo alguno, como la filosofía, una receta o un patrón con arreglo al cual puedan aderezarse las épocas históricas. Por el contrario, la dificultad comienza allí donde se aborda la consideración y ordenación del material, sea el de una época pasada o el del presente, la exposición real de las cosas. La eliminación de estas dificultades hallase condicionada por premisas que en modo alguno pueden exponerse aquí, pues se derivan siempre del estudio del proceso de vida real y de la acción de los individuos en cada época." MARX, Karl: ENGELS, Friedrich: La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stiner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas. 5 ed. Trad. Wenceslao Roces. Barcelona: Ediciones Grijaldo. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, 1974. p. 27

evolución y cosmopolita como condición paradójica del hombre, a pesar de la razón doble.<sup>2027</sup>

Desde este orden de ideas, Marx sostiene la primicia de la naturaleza, no como supresora de la libertad, como creadora de un determinismo o un mecanismo total, sino como fuente de la misma libertad. Dentro de ella se produce el eterno devenir venir a ser y parecer de las cosas, la conciliación de la tesis y de la antítesis en una síntesis de ritmo eterno, la consideración del error y del mal como momentos necesarios de la verdad. Y, entonces, en la oportunidad, vale aclarar que el marxismo se opone al hegelianismo en cuanto este sostiene la prioridad del espíritu y su autodesenvolvimiento, para ilustrar “no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imagina, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representando o imaginado: para llegar, arrancando de aquí, el hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formulaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales.”<sup>2028</sup>

---

<sup>2027</sup> “MARX formula la imagen de la «liberación de la humanidad» tiene en mente un interpretación de la libertad que es no sólo inhabitual sino incluso inédita en las historias humanas anteriores. Esto es coherente con toda su teoría en la medida en que Marx subraya que la «historia real» de la humanidad será cualitativamente diferente de la «prehistoria» de nuestra especie. Esto significa que sea lo que sea lo que se haya llamado liberación o libertad en la prehistoria (incluyendo nuestra era), no ha sido la «sustancia real» sino la «apariencia» de la libertad. La yuxtaposición hegeliana de la «esencia» y de la «apariencia» oculta aquí la idea muy escasamente hegeliana de una contradicción irreconciliable entre libertad y necesidad. En términos de esta concepción oculta, lo que es necesidad no constituye una libertad real (esencial), y lo que es libertad real (esencial), no constituye una necesidad: tenemos, así, o bien libertad o bien necesidad. El «reino de la necesidad» del futuro se encuentra en abrupta oposición con el «reino de la necesidad» del pasado y del presente. La libertad como apariencia no es ni siquiera la expresión distorsionada de la libertad como esencia, sino una mera ilusión. Marx es extremadamente coherente en el tercer volumen del *Capital* excluía el reino de la producción del reino de la «libertad» incluso en una sociedad comunista futura. Para él era una ilusión hablar acerca de la libertad donde la necesidad (compulsión) no puede ser eliminada completamente. Para Marx no cabe aplicar categorías *cuantitativas* a la libertad.” HELLER, Ágnes: Crítica de la Ilustración: las antinomias morales de la razón. Trad. Gustau Muñoz y José Ignacio López Soria. Barcelona: Ediciones Península, 1984. p. 320

<sup>2028</sup> A continuación, “(...) aunque está a la busca, el pensamiento no siente anhelo. El pensamiento se tranquiliza tan pronto como encuentra y aprehende su objeto, sea este como sea para el ánimo. Aprehender el ente, lo real es la pasión del pensamiento; y en Hegel coinciden incluso la idea justa y la realidad. Desde luego, el ente en general es mayor que el ente del momento concreto, y en Hegel, pensador del devenir, ambas especies de realidad no coinciden en absoluto. Si solo existiera lo que es, si no hubiera, por lo menos, un algo devenido, como algo que no es ya detrás de sí, si todo hubiera sido siempre lo mismo, entonces el amplio Hegel sería al más obtuso conformista de todos los tiempos, y en él no habría lugar para ninguna clase de contenido ensoñado. Y menos que nada, un sueño iusnaturalista, cuyo supuesto incondicional es que lo real no es solo lo actual. El joven Hegel se dirigió, empero, muy claramente a estadios anteriores al real, a configuraciones anteriores al día, a la ley actual acostumbrada. Y así surgió ante su vista **el espíritu del Derecho natural, de un Derecho natural, desde luego, que para él alentaba solo en el suelo de la realidad existente, en su enorme fase del pasado. Hegel distinguió incluso antes que Bachofen entre el «Derecho de las sombras»**

Resulta que la moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y sus productos de su pensamiento.

En una palabra, no es la conciencia la que determina la vida, sino que la vida se la de que determina.<sup>2029</sup> Desde el primer punto de vista, «se parte de la conciencia como del individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como *su* conciencia.»<sup>2030</sup> Es decir, “tan pronto como se

---

**y la «ley del día», apuntando, si no a un fundamento matriarcal, sí, en cambio, e inconfundiblemente, a un fundamento ctónico.** No se trataba de una edad de oro, pero sí de una época de la que el pensador tan patriarcal y, más tarde, filósofo del Estado prusiano, no puede por menos que hablar con calor, y de la que se despidió con nostalgia. El filósofo del concepto descubre allí las configuraciones anteriores de este: como sentimiento, como la relación elemental de la sangre, como la relación de Antígona con su hermano, como la pureza sencilla e inconsciente de un uso natural inquebrantable.” BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 123

<sup>2029</sup> Como apoyo de fundamentación científica, según Ernest Bloch, a respecto a Marx, si «a Kant le faltaba un concepto de historia que hubiera superado activamente el dualismo entre experiencia y postulado, entre el «reino de la necesidad» y el «reino de la libertad». Fue Hegel quien creó este concepto de la historia en la *Fenomenología del espíritu*: como progresiva, dialécticamente progresiva «revelación de lo profundo», de ese profundo que es él mismo la espontaneidad, y no se satisface en su mera enajenación o realidad empírica dualista. Esta enajenación aparece, más bien, también como parte de la historia, de la historia de la mediación del «sí mismo» con el contenido; la «libertad de los hijos de Dios», el ser-para-sí del «sí mismo» aparece como el objetivo en devenir. Se trata, una vez más, de la libertad religiosa, en tanto que eliminación del objeto ajeno de la intención, de una libertad, desde luego, que permanece solo contemplativa. «Porque la verdad consiste en no comportarse en la objetividad como respecto a algo ajeno. La libertad expresa lo mismo que es la verdad, con una determinación negativa» (*Obras*, XII, pág. 167). El ser-para-sí desemboca así precisamente en la idea principal de la libertad religioso-cristiana: Dios se ha hecho hombre. La sustancia no es un objeto allá en lo alto, ni nada ajeno de donde emanen temor y destino, sino que la sustancia es el sujeto. De tal suerte, desde luego, que esta enajenación de toda enajenación es aquí solo algo pensado que ni acontece o tiene que acontecer en el trabajo real, ni, en tanto que sujeto, significa el acto de liberación del «sí mismo» o el contenido de liberación del «sí mismo» de los hombres vivos, reales, concretos: *contra fatum por regno hominis*. Se trata aquí — lo que no había sido entendido en ninguno de los conceptos de libertad anteriores — de libertad en todos sus niveles, como libertad de elección y de acción, de libertad ética y religiosa, fundamentable solo contra *fatum*, es decir, en consideración de un mundo todavía *abierto*, todavía no determinado *hasta el final*. De aquí también el constante acento revolucionario en la libertad, de aquí su incompatibilidad esencial con la determinabilidad *conclusa*, en la cual no pueden darse determinantes que intervengan con carácter subjetivo, ninguna libertad de elección, y menos aún, libertad de acción. La libertad solo se hace posible en el mundo por la determinabilidad *parcial* del mundo, solo, por tanto, por su posibilidad inconclusa. Hasta aquí, sobre el primer color, el más intenso en la tricolor del Derecho, y sobre su verdadero lugar; libertad es el *modus* del comportamiento humano frente a la posibilidad objetivo-real. Solo de esta suerte goza de un margen de juego el «para qué» de la libertad, es decir, por el camino hacia el *contenido* de la libertad: el *humanum* inalienado.” BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 165-166

<sup>2030</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich: La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stiner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas. 5 ed. Trad. Wenceslao Roces. Barcelona: Ediciones Grijaldo. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, 1974. p. 26-27

expone ese proceso activo de vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empiristas, todavía abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como para los idealistas.”<sup>2031</sup>

Desde todo el conjunto, la crítica marxista está en el hecho de que el modo como se conlleva los criterios entre lo natural y lo moral, no permiten el buen funcionamiento del engranaje respecto a lo humano, desde la persona, así que se menciona las externalidades de este sistema, pero no se lo hace en función de los fallos económicos y del derecho como medio de explotación de lo humano, sino que de modo más amplio, intenta revelar el rompimiento de la posibilidad de elaborarse el mínimo Orden y ordenamiento en torno a lo jurídico.<sup>2032</sup>

En este supuesto, el derecho es histórico porque se trata del hombre ante su humanidad. No es histórico por el principio de evolución y cosmopolitismo concentrado en la razón doble. En efecto, la filosofía respecto el derecho, si protagoniza este espíritu de historicidad, del hombre creador de historia, a través de la persona existentemente digna.

Desde ahí las dichas evoluciones respecto la filosofía y el derecho no son el recorrido racional y/o empírico sobre el modo como el hombre maniobra su razón para la construcción de su mundo, al mismo tiempo que se emancipa y se ilustra. Es decir, si hay una transformación terrenal, desde lo natural y lo moral, se debe al espíritu crítico y conciencia lucida que se elabora por la constante contraposición entre situación y condición existencial, que engendran a menudo estadios iusfilosófico o escenarios de lo humano, cuyos valores gobiernan el ordenamiento de la vida como lo moral, lo social, lo político y lo cultural.<sup>2033</sup>

---

<sup>2031</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich: La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stiner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas. 5 ed. Trad. Wenceslao Roces. Barcelona: Ediciones Grijaldo. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, 1974. p. 27

<sup>2032</sup> En “estas mismas condiciones de existencia, la negación total, por la burguesía de esos valores que, en su forma estatal burguesa, constituyen para el proletariado su explotación *total*. El proletariado, por su universalidad, funcionalmente articulada a este nivel en estos dos aspectos — y, no sólo, como se piensa a menudo, en el segundo —, podrá *materializar* estos valores en los dos sentidos de la expresión: extrayéndolos, aunque transformándolos, de su formalidad y de su abstracción, y haciéndolos, transformándolos así, eficaces en el universo material de la base. Esta materialización seguirá dos caminos: la libertad y la igualdad abarcarán en extensión a todos los hombres, y se relacionarán en profundidad con la realidad humana genérica, con el trabajo y con las necesidades completas: cada uno según sus aptitudes, a cada uno según sus necesidades.” CERRONI, Umberto; MILIBAND, Ralph; POULANTZAS, Nicos; TADIC, LJUBOMIR, Tadic: Marx, el derecho y el Estado. Trad. Juan-Ramón Capella. Barcelona: España, 1969. p. 91

<sup>2033</sup> “Por supuesto que este orden instalado por el Derecho se apoya siempre, y aunque se para transformarlo, sobre un preexistente “estado de cosas”, sobre una determinada realidad, sobre un determinado orden socio-económico: en definitiva, sobre un determinado sistema de intereses y sobre una determinada concepción del mundo. Pero con la intervención del Derecho, el orden social pasa a ser ya a la vez orden jurídico, orden que

En última instancia, filosofía y derecho, luego, están para integrar el sentido de los comportamientos humanos en sociedad. Y, el derecho sobre todo, está al servicio de la consecución de la organización social, es decir, el derecho es una técnica, cuyo principios, reglas y normas, son el resguardo de la empresa de la naturaleza y de la cultura como producto de valores y sentidos a la existencia, desde un universo moral específico, así que los criterios entre ley positiva y ley natural se establecen nunca universales. Pero, todo desde el punto de vista de la configuración ontológica contemporánea, respecto a lo eterno.

Para concluir, la condición de la persona está en función de los principios de evolución y cosmopolita (lo político), cuyas directrices de eficiencia pragmática y efectividad práctica son la altura y el tamaño del universo jurídico contemporáneo. La condición del hombre paradoja, de este modo formulado, es lo eterno, pues, respecto lo humano como copula del mundo terrenal. ■

---

indefectiblemente intenta siempre presentarse como legítimo, como justo, en la medida en que, se piensa, también lo es la concepción del mundo en que aquél se inspira. Puede en este sentido decirse que todo Derecho (sistema de legalidad) deriva de un determinado sistema de intereses y valores (sistema de legitimidad en sentido amplio) y que, inversamente, todo sistema de legitimidad intenta realizarse a través de un menos discrepancias que sobre el contenido de los mismos surgen desde cada concepción del mundo, serían así los dos objetivos o aspiraciones primordiales a lograr por ese sistema normativo que es el Derecho; también los dos valores desde los cuales intenta legitimarse todo sistema de legalidad. Todo Derecho incorpora y realiza, en este sentido, un determinado sistema de valores e intereses." DIAZ, Elías: Sociología y Filosofía del Derecho. 2 ed. Madrid: Taurus, 1984. p. 12

## **V. Sobre el mito de la rehabilitación de la filosofía práctica: «método, proceso y procedimiento» jurisprudencial.**

Ahora bien, desde el punto de vista epistemológico, la labor iusfilosófica contemporánea elabora criterios de aplicación jurídico a través de la dicha rehabilitación de la filosofía práctica desde la persona.

Para los efectos consiguientes, “si la filosofía clásica, desde Aristóteles, ha distinguido el sentido epistème y phronesis, ciencia y prudencia, o sea, conocimiento científico y conocimiento práctico, así que como *scientia*, pasa a estar comprendido tanto las ciencias naturales, la ética, la pedagogía, la economía, la medicina, las ciencias políticas y el derecho.”<sup>2034</sup> En efecto, la ciencia sólo puede tener estrictamente por objeto el mundo natural. De modo que, aparte, la razón práctica toca la ciencia del espíritu.

Desde esta enseñanza, los iusfilosóficos contemporáneos, luego, hace con que la prudencia no se identifica ni con las ciencias de la naturaleza ni con las ciencias del espíritu. En efecto, el derecho pertenece a la *prudentia*, a la razón práctica. Y, entonces, no es posible el conocimiento científico del derecho puesto que sus características objetuales no se adecúan a los esquemas epistemológicos de las ciencias naturales.

No obstante, la búsqueda de la científicidad en el ámbito jurídico ha quedado superada desde el momento en que se acepta que el derecho pertenece a la prudencia y que ésta se sitúa en un nivel de naturaleza distinto de la ciencia.

Dicho de otro modo, la rebelión de la razón práctica contra la razón teórica se concierta por la efectividad a través de la razón instrumental. Si la razón de la ciencia ha fracasado en el terreno ético, ahora, la razón práctica viene a su socorro y sustitución, así que la ciencia del derecho se somete a los mandos de la jurisprudencia y, ésta, a su vez, a los comandos de todo que lo circunscribe como precepto de hombre y humanidad desde la acción y actuación de la persona en lo existente.

La Filosofía del Derecho, luego, saca su criterio mínimo de autenticidad como prudencia filosófica, o sea, de la doctrina de la razón práctica se establece como la

---

<sup>2034</sup> “Die klassische Philosophie seit Aristoteles unterschied in diesem Sinne episteme und phronesis, scientia und prudentia, also Wissenschaften und praktische Verhaltenslehren. Zur scientia in diesem Sinne gehören alle Naturwissenschaften, zur prudentia Ethik, Pädagogik Nationalökonomie, medizinische Heilkunde, Politologie und auch die Jurisprudenz.” KRIELE, Martin: Recht und praktische Vernunft. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1979. p. 17.



ratio a través del cual hombre y humanidad se hace a sí mismos desde la experiencia no parcelada, lo que se apunta contra el criterio universal, como ordenamiento de vida (historicismo), y, luego, la Unidad como Orden del mundo (positivismo).

Ocurre, entonces, que el quehacer iusfilosófico contemporáneo abandona o, al menos, disfraza la cuestión sobre ¿qué es el derecho?, lo que sería factible cuestionar desde un contexto general de crisis jurídica. Lo que pasa es que elucidar derecho no significa buscar su esencia, sino que su existencia.

Desde ahí la especulación iusfilosófica se concierne desde el problema epistemológico de que la eficacia, respecto al acuerdo formal entre ciencia del derecho y jurisprudencia como sentido del derecho, no se vale desde la dimensión lo jurídico. El justificante es que la Unidad en torno a la Civilización jurídica sólo expresa fragmentación de la idea de derecho a través de hombre y humanidad. Y, aún, tampoco desde la dimensión de lo político, pues que el sentido del derecho tal cual dibujado por los modernos, no cumple la tarea de ordenación del sentido del mundo y vida, así que es constantemente sustituida por otros arreglos y otros matices más efectivos.

En verdad, no es sorpresa que derecho y filosofía se quedan atravesados por filosofías regionales. Desde el punto de vista de las temáticas clásicas de la filosofía en sentido genérico, se reafirma a través del cometido del derecho como más un objeto particular.

En definitiva, la primacía del problema epistemológico significa que el problema del conocimiento está en la base de la construcción filosófica, pero no cualquier conocimiento, sino la cuestión metodológica, sobre el método utilizado. El dilema es notorio: “una objetividad que no alcanza su fundamento más allá de la conciencia y de la voluntad humana, sea esta subjetiva o intersubjetiva, resulta radicalmente incapaz de justificar racionalmente exigencias que se plantean de modo absoluto o sin excepción.”<sup>2035</sup>

Desde este tema, la proposición para la crisis del derecho se concentra en formular, desde los elementos tradicionales del ordenamiento jurídico y la política de discursos y proyectos en torno a las conformaciones sociales y particulares de concierto entre los hombres, fundamentos que conllevan respaldo a los sentidos de

---

<sup>2035</sup> MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 24

derecho que, luego, por su contenido, además de su respaldo estatal, se pueda respetar y exigir cumplimiento *erga omnes*.

En efecto, los interrogantes tocan a la jurisprudencia y al acceso universal de la prestación jurisdiccional y, otros, temas en torno a la política, a lo social, a lo cultural, a la educación, a lo económico, donde la conformación por vía de la intervención jurídica se torna fundamental como instrumento político de realización de objetivos e inhibición de resultados no planteados.

Para ilustrar, conforme Kaufmann subraya, la versión es que “el Positivismo Jurídico – se dice – ha separado derecho y razón práctica y, por ende, derecho y política jurídica. Ha creado un abismo entre el mundo del derecho y el mundo de la Moral. Con ello ha contribuido a la incompreensión de la razón y del derecho, en cuanto que ha producido una división de trabajo que en sí misma es ilícita, puesto que rompe la íntima estructura de lo jurídico: la división entre la teoría del derecho y la filosofía moral, dejando la primera en manos del jurista y abandonando la segunda a la inquietud privada del ciudadano. De todas formas, al menos en términos de teoría del derecho, el ritmo contemporáneo se la erguido particular de acuerdo con el objeto que esta se queda lista a ordenar. Así que bajo la designación «teoría del derecho», por el hecho de que el fenómeno contemporáneo está para dar primacía al quehacer iusfilosófico, por encima del estatuto iusfilosófico, es que se abriga teoría de las normas, teoría pura del derecho, teoría de la decisión, teoría científica del derecho, teoría de sistemas, teoría jurídica analítica, teoría jurídica marxista, teoría del lenguaje jurídico, teoría de la argumentación, teoría legislativa, teoría jurídica semántica, retórica jurídica... Sin embargo, muchas de esas esferas son tratadas, como antes, en el marco de la Filosofía del Derecho.”<sup>2036</sup>

Más aún, como expresión de esta labor, John Finnis, por ejemplo, sostiene la dimensión antropológica en torno a lo jurídico. Y, luego, a través de ella se afirma posible engendrar tanto lo natural como lo moral, de modo a construirse los valores del quehacer iusfilosófico, a pesar de la conformación aislada o conjunta de una u otra dimensión.

Por esta razón es que el planteamiento de John Finnis se lo suele apuntar de raigambre iuspositivista, aunque volcado al análisis de la teoría clásica del Derecho

---

<sup>2036</sup> KAUFMANN, Arthur: Filosofía del derecho. 2 ed. Trad. Luis Villar Borda y Ana María Montoya. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2002. p. 50

Natural.<sup>2037</sup> O sea, la juridicidad más allá del ordenamiento jurídico o de la «altura del universo jurídico» se queda indemne.

Desde este orden de ideas, John Finnis se incluye en la corriente contemporánea nombrada «Nueva Escuela de Derecho Natural» (NEDN).<sup>2038</sup> La principal característica de esta corriente es tratar filosofía y derecho desde el ámbito de la filosofía práctica, lo que incluye la filosofía moral y política así como la metaética, no obstante excluya el influjo de lo económico en lo jurídico.

Para así decirlo, la *Filosofía Económica* o el *Análisis económico del derecho* o la *Teoría del Derecho económico* suele ser una interpretación del fenómeno jurídico, desde la conformación del mercado, a través de la toma universal del hombre económico.

En este caso, los principios que embasan el quehacer iusfilosófico, entonces, se ponen encima de la exigencia del estatuto iusfilosófico, aunque se lo influye hacia rápida mutaciones normativas. La creencia secular moderna, desde esta relación es que el fundamento del derecho es eficiencia y, luego, la Filosofía del Derecho se la cabe enseñar los criterios de acercamiento entre lo social y lo científico desde «mercado económico», de manera que el «derecho» sepa dar cuenta de las ineficiencias e iniquidades que impiden el buen equilibrio del tráfico comercial y sus actores, sobre todo desde los expedientes de «monopolios y trusts».<sup>2039</sup>

---

<sup>2037</sup> Sobre esta versión, se trata de afirmar él elabora “una teoría sensata de derecho natural... una que, con plena conciencia de la situación metodológica descrita, emprende una crítica de los puntos de vista prácticos con vistas a distinguir lo prácticamente razonable de lo prácticamente no razonable, y a diferenciar así lo realmente importante de lo que carece de importancia o sólo la tiene por su oposición a lo realmente importante o por un uso no razonable de esto.” FINNIS, John: Natural law and natural rights. Oxford: Clarendon Press, 1980. p. 18

<sup>2038</sup> “(...) la llamada Nueva Escuela del Derecho Natural (NEDN), difundida ampliamente durante los últimos veinte años en los países anglosajones. Esta escuela tiene como principales representantes a Germain Grisez, John Finnis, Joseph Boyle, Robert P. George y William May, a quienes habría que agregar una larga serie de pensadores de los Estados Unidos y Canadá y un número menor de estudiosos de otros países. En rigor de verdad, el iniciador de esta corriente de pensamiento ha sido Germain Grisez, profesor del Mount Saint Mary's College en U.S.A. y autor, en 1965, de un trabajo publicado en el “Natural Law Forum” con el título de *The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae*, 1-2, Question 94, Article 2<sup>a</sup>, que puede ser considerado como el punto de partida de la escuela. La interpretación de Grisez de los textos tomistas ha sido seguida principalmente por John Finnis, profesor de Oxford, en su importantísima obra *Natural Law and Natural Rights*, de la que se han publicado ya ocho reimpressiones, y en su menos difundida pero no menos interesante *Fundamentals of Ethics*. También se integran en esta corriente, entre varias otras, las obras de William May, *Moral Absolutes: Catholic Tradition, Current Trends and the Truth*, de Joseph Boyle y Germain Grisez, *Life and Death with Liberty and Justice: a Contribution to the Euthanasia Debate*, de Robert P. George, *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality* y de Germain Grisez, *Beyond the New Morality: the Responsibilities of Freedom*.” MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 68

<sup>2039</sup> *Trust* “es una de las formas en que se une el capital monopolista; se caracteriza por el hecho de que las empresas que lo componen pierden totalmente su independencia productiva comercial y jurídica. Los

Antes de nada, merece la pena aclarar que la iusfilosofía de Finnis — o sea, el derecho y la economía como criterio de rehabilitación de la filosofía práctica —, argumenta que la formación y la formulación de los conceptos que participan del sentido del derecho, aportan contenido tanto de las descripciones de acciones y elementos propios de la práctica, como de la pragmática de la persona, a partir de lo que se «consideraría importante o significativo en ese campo por aquellos cuyos intereses, decisiones y actividades crean o constituyen la materia de que se trata.»<sup>2040</sup>

En realidad, todo el escenario, está facilitado por la labor de los propios operadores jurídicos, según lo que viven y según el sentido y la razonabilidad que atribuyen a esta experiencia de vivir.<sup>2041</sup>

No obstante, la forma sobre lo natural y lo moral sigue positivista, a la vez que la teoría en torno a lo jurídico, a pesar de estar concentrada en el quehacer, sigue como la expresión y conglomerado de hechos descritos con múltiples terminologías.<sup>2042</sup>

De todas formas, la ventaja es que el quehacer iusfilosófico se acerca al estatuto iusfilosófico y viven una relación de mutua cooperación, así que el foso entre teoría y práctica jurídicas se quedan disminuidos: «se convierte los prejuicios prácticos, lo que se incluye la cultura, en juicios verdaderamente razonables acerca de lo que es bueno y prácticamente razonable».<sup>2043</sup> Y, además, el arreglo final entre eficiencia del ordenamiento jurídico y efectividad de la jurisprudencia se dan en único golpe, a

---

capitalistas dueños de las empresas que se unen en el trust reciben una cantidad de acciones correspondiente a su parte y por esas perciben dividendos (ver). La dirección del trust está integrada por los accionistas más poderosos, y regula toda la actividad de las empresas agrupadas en él, cierra contratos, establece los precios y los plazos de pago, distribuye los beneficios etc. El objetivo del trust estriba en obtener elevadas ganancias monopolistas y lograr una mayor estabilidad en la lucha competitiva. Los primeros trusts aparecieron en los Estados Unidos en la última década del siglo pasado y luego se extendieron también en otros países capitalistas. La existencia de los trusts y otras formas de asociaciones monopolistas no elimina la competencia capitalista sino todo lo contrario: la acentúa y endurece. Los *trusts* dominan en las ramas fundamentales de la industria de las potencias capitalistas y constituyen el núcleo del capital financiero (ver). A diferencia de los trusts capitalistas, los trusts o firmas de producción en los países socialistas constituyen una de las formas en que se organiza la producción socialista. Agrupan a las empresas de producción y a las que sirven a estas últimas, como son las comerciales, de transporte, de almacenamiento y otras.” BORÍSOV; ZHAMIN; MAKÁROVA: DICCIONARIO DE ECONOMIA POLITICA. [en línea], Disponible en <<http://www.eumed.net/cursecon/dic/bzm/index.htm>>, [consulta: 05 Octubre 2008, 09h43].

<sup>2040</sup> FINNIS, John: Natural law and natural rights. Oxford: Clarendon Press, 1980. p. 128-129

<sup>2041</sup> FINNIS, John: Natural law and natural rights. Oxford: Clarendon Press, 1980. p. 17

<sup>2042</sup> FINNIS, John: Natural law and natural rights. Oxford: Clarendon Press, 1980. p. 17

<sup>2043</sup> FINNIS, John: Natural law and natural rights. Oxford: Clarendon Press, 1980. p. 17

pesar del hecho de que se las tenga bajo el discernimiento de presumirse, en el caso concreto, de este concierto.

Para demostrar, el planteamiento de Finnis sobre lo moral inicia por destacar la importancia de la teoría y ciencia jurídica bajo el punto de vista práctico, donde práctico se lo toma en doble perspectiva acción y decisión. Pensamiento práctico es pensar acerca de qué uno debe hacer. Hacia su encuentro, la razonabilidad práctica respecta a la decisión, como la adopción de compromisos, sobre la elección y ejecución de proyectos, donde se incluye la acción, así que la filosofía práctica engendra una reflexión crítica y demasiado contundente sobre los bienes que deben ser concretados en la acción humana y los requerimientos para la consecución de razonabilidad práctica.<sup>2044</sup>

Por consecuencia, si el estatuto y el quehacer iusfilosóficos existen desde concordantes desde el punto de vista de los criterios concretos que se los une, la dicha neutralidad axiológica del universo jurídico se evidencia de inmediato — lo que es más una contribución en vista de la crisis del derecho. Lo que sucede es que las preferencias de cada «operador» jurídico, más allá de los contextos correspondientes, conlleva a criterios, los cuales, mientras que seleccionan hechos e interpretan los casos concretos y temas propios que demanda juridicidad, inadvertidamente, son resguardados por el sostenimiento de la misma neutralidad, ahora, bajo noción fuertemente ideológica.

A propósito, la comunicación entre derecho y economía demuestra con claridad esta cuestión. El vínculo entre ambos no se hace a causa de la eficiencia que, a su parte, atraviesa tanto la constitución del quehacer cuanto el estatuto, sino que del arreglo entre eficiencia y efectividad que conlleva al bienestar en el sentido contemporáneo. Sin embargo el estatuto iusfilosófico se somete al quehacer jurídico respecto el incremento de la efectividad.

Por otro lado, respecto a la validez del propio estatuto filosófico jurídico, todo lo contrario se establece. Es decir, la eficacia de la regla jurídica se condiciona a la validez jurídica que basa la estructura y contenido de la regla, sin la cual, la efectividad se quiebra.

Por consiguiente, la fundación del Derecho Natural es un criterio razonable y la formulación del Derecho Natural es una condición de la formulación de ese criterio, según lo existente de determinado hombre y su cultura.

---

<sup>2044</sup> FINNIS, John: Natural law and natural rights. Oxford: Clarendon Press, 1980. p. 12

En verdad, se trata de una manera particular de formular el Derecho Natural o el derecho positivo, desde criterios teóricos y prácticos residentes en la formulación social y antropológica de lo epistemológico, así que éste es el camino para la estructura jurídica, estatuto y quehacer, conceptualmente adecuada. En efecto, «obrar iusfilosóficamente» significa seleccionar los buenos criterios de esa cosecha, los cuales sospechan posibles para cumplirse como «criterios críticos de justificación en orden a formar sus conceptos generales» - «lo que en los asuntos humanos es maduro de aquello que es subdesarrollado, el floreciente de lo corrupto, el espécimen fino del que es un caso desviado»<sup>2045</sup> -, sin lo peligro de que la «subjetividad» de los «operadores jurídicos» contaminen en negativo la formación y formulación de los conceptos jurídicos, ahora, involucrados, se cree, bajo la expectativa de los comprometidos a tornar el derecho tanto la marca del «bueno» como la marca de lo «pleno y suficiente», y luego, una apertura contemporánea para «lo justo».

No obstante, la dificultad de la teoría de Finnis está en torno a la construcción de los criterios para que se aporte «lo socialmente razonable», pues que, aunque no se importe en discriminar lo natural y lo moral, maneja como trasfondo el problema dejado por Tomás de Aquino sobre los criterios de identificación de lo bueno y de lo justo.

Dicho brevemente, él no afronta la cuestión de ¿cómo elaborar la relación entre filosofía y derecho sin los cercos de metérselos desde el interior de la falsa paradoja «iusnaturalismo» y «positivismo», ésta engendrada por la causa de la razón doble con postulado de base de lo jurídico? Como consecuencia, practicar y aplicar el Derecho Natural (o derecho positivo) es sinónimo de su propia negación, pues que discernirlo como el «justo o injusto» es insuficiente: los criterios humanos dificultan el entendimiento y justificación sobre qué es justo o injusto, así que el Derecho Natural se queda vacío. Bajo la acepción lógica, el derecho como parámetro del «bueno y, luego justo» sólo permite concluir su propia dificultad gnoseológica, pues que no facilita la conclusión ontológica respecto la propia inexistencia del Derecho Natural. Además la propia cuestión de que existe el «justo por naturaleza» es falseada ante el «justo por cultura» o la ética propiamente dicha que se hace a través de “un principio y criterio de lo moralmente bueno”<sup>2046</sup>, lo cual

---

<sup>2045</sup> FINNIS, John: Natural law and natural rights. Oxford: Clarendon Press, 1980. p. 11

<sup>2046</sup> HÖFFE, Offried.: Estudios sobre teoría del derecho y la Justicia. Barcelona: Editorial Alfa, 1988. p. 127

lleva en cuenta tanto los datos empíricos que formulan los conceptos y métodos de las ciencias humanas, cómo las condiciones de aplicación de esta moralidad.

Ocurre que el Derecho Natural finniseano, por lógico, trabaja de modo principal, el problema de la neutralidad axiológica, bajo la difícil tarea de que, — más que asumir criterios para seleccionar conceptos y construir teorías («estatuto» y fundación del derecho) —, enfatiza legitimar las elecciones ante la comunidad científica.

Lo que resulta es que la «multisignificación» de los elementos que participan de la práctica jurídica influye, por supuesto, en aquella neutralidad clásica del ordenamiento, ampliándolo y abriéndolo para nuevas ventanillas.

Por consecuencia, el Derecho Natural se ve incrementado en acción por un pluralismo jurídico que se maneja por el método aristotélico de lo razonable. Así que, bajo el punto de vista científico, este mismo incremento se lo pone en jaque, pues que no se aplaza tampoco se justifica la fundación o formulación del Derecho Natural contemporáneo por estos expedientes.

En tal caso, la razón principal es que arreglar derecho y realidad hoy, significa fundarlo y fundamentarlo más allá de la teoría del derecho tradicional, lo que es escapar de la paradoja positivismo y iusnaturalismo. O, en otras palabras, el desconcierto entre filosofía y derecho no se lo afronta a través de la cuestión epistemológica, aunque sea él relevante en términos de efectividad de normas y justificación de la aplicabilidad de estas normas en el caso concreto.

Más una vez, sobre el pluralismo jurídico, si el quehacer jurídico está por encima del estatuto científico — y, considerándose que la racionalidad jurídica no afronta superar la razón doble<sup>2047</sup> tal cual —, por supuesto que la estrategia pasa por el incremento de las categorías jurídicas tradicionales, las cuales se ponen como herramientas para la valoración y disciplina de todos los matices de las demandas contemporáneas, más allá de la formalidad civil y política tradicionales.

Para abreviar, el incremento normativo se configura tanto en el nivel subjetivo como en el objetivo y, mientras, en el nivel relacional. Los sentidos éticos, religiosos y naturales que engendran el iusfilosófico en el mosaico de fundaciones y

---

<sup>2047</sup> “Existía un orden divino, que se explicaba mediante la revelación. Pero, independientemente de ese primer orden, la propia Creación estaba ordenada y «las cosas» poseían una densidad que las hacía relativamente indisponibles. Finalmente, los hombres habían añadido a estos ordenes suprahumanos diversos complejos normativos particulares. Aunque hubiera una jerarquía entre estos diferentes ordenes, los inferiores no eran privados de su propia eficacia, la cual predominaba en los ámbitos que le eran propios.” HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 39

fundamentos sobrenaturales, naturales y humanos, más allá de categorías, pasan a ser disciplinados según una racionalidad que se los aparta en niveles de distintos de la realidad del conocimiento.

Así que, sin embargo el esfuerzo iuscontemporáneo no consiga ultrapasar el designio y el destino de la Revelación divina respecto al hombre, sobre la conformación moderna de conocimiento iusfilosófico, encuentra una solución intermedia, a saber, el pluralismo a través del «multidisciplinario», en términos de estatuto jurídico, y «multidimensional» que genera lo «multicultural», desde de la valoración de diferentes y múltiples niveles de realidad<sup>2048</sup> y materia jurisdiccional e iusfilosófica, las cuales, a su turno, no tiene más la fundación de la razón doble tampoco comparten del fundamento general y abstracto de la cosa justa o Justicia categóricas.

Por añadidura El fundamento es utilitario, técnico y semiótico en torno a la reflexión de problemas originados tanto en el ámbito del estatuto cuanto en el ámbito del quehacer jurídico, lo que da apertura a la elaboración del ya mencionado, pluralismo jurídico.<sup>2049</sup> Resumiendo, la “lectura pluralista del poder y de la disciplina en la sociedad del Antiguo Régimen sobrepasa el derecho, tal y como éste se concibe actualmente. En realidad, este derecho constituya (constituye) un orden mínimo de disciplina, rodeado por otros más eficaces y

---

<sup>2048</sup> “De cualquier modo, esta idea de que la normatización social se efectúa en múltiples niveles encontró ya notables aplicaciones en la más reciente historiografía político-institucional del Antiguo Régimen. Me sirvo del ejemplo de Bartolomé Clavero, uno de los más interesantes historiadores del derecho de nuestros días... Desde 1979, Clavero desarrolla un modelo alternativo y no anacrónico para describir el universo político del Antiguo Régimen. Ese modelo lo encontró, casi explícitamente, en la literatura jurídica de esta edad. Esta literatura no hablaba del Estado sino de una pluralidad de jurisdicciones y de derechos — **derechos en plural** — estrechamente dependientes de otros órdenes normativos (como la moral religiosa o los deberes de amistad). — **El orden jurídico del Antiguo Régimen tiene un carácter natural-tradicional; el derecho, cuando no es el producto del Estado sino de una tradición literaria, establece fronteras fluidas y movedizas con otros saberes normativos (como la ética o la teología); — La *iurisdictio*, facultad de decir el derecho, es decir, de asegurar los equilibrios establecidos y, por tanto, de mantener el orden en los diferentes niveles, está más bien dispersa en las sociedades: no es *summa iurisdictio* sino una facultad de armonizar los niveles más bajos de la jurisdicción.**” [letra negrita] HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 39-40

<sup>2049</sup> “Este pluralismo jurídico no era específico del Antiguo Régimen. Por el contrario, en el ámbito político actual todavía se observa. El carácter artificial del Estado y la lentitud y costes de esta construcción estatal fueron muy bien ilustrados por Pietro Costa en un hermoso libro sobre la dogmática del derecho político italiano del siglo XIX... a pesar del imaginario de unidad instituido por el estatatalismo, las revoluciones del siglo pasado crearon nuevos mecanismos de periferización del poder (como la burocracia). No obstante, fueron sobre todos los sociólogos de la Justicia los que revelaron la multiplicidad de mecanismos de normativización y de resolución de conflictos en las sociedades contemporáneas.” HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 39



cotidianos”<sup>2050</sup>, así que las fronteras entre teoría y práctica, o, a lo menor, iusnaturalismo y iuspositivismo, si no se diluyen, al menos pierden todos los sentidos clásicos y tradicionales que ostentaban.

El pluralismo jurídico no es, entonces, un género contemporáneo de la historia de las ideas jurídicas y no una especie de conocimiento ante la supuesta crisis del derecho, en verdad, crisis del modelo de ordenamiento jurídico moderno.

Desde este expediente, merece considerar la teoría de la legislación.<sup>2051</sup> Ésta es una extensión de la codificación moderna, la cual, conforme las vicisitudes contemporáneas, se pone actuante hoy.

De modo abreviado, esta corriente contemporánea expresa la más grande dificultad en torno al rescate del Derecho Natural, a saber, cómo aprehender y luego manejar, más que su matiz epistemológico, su matiz ideológico ante al sentido de lo jurídico que, constantemente, se ha reducido demasiado «deontológico», con el correr de los años.

En otras palabras, el rescate del Derecho Natural, conforme el derecho positivo, no pide una doctrina especial de la legislación en términos científicos, sino que en términos políticos, bajo la expresa evidencia de que los tiempos del juego iusnaturalismo y iuspositivismo, no suelen engendrar sus papeles y tareas de antaño.

No obstante esta coyuntura, al mismo tiempo se favorece la inclusión de nuevos saberes en el seno del jurídico, los cuales se tornan objeto de jurisdicción; y, luego, favorecen el incremento o la buena disposición de los mandamientos

---

<sup>2050</sup> HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 41

<sup>2051</sup> “La teoría de la legislación como ciencia es fecha reciente. Sin embargo, ha tenido una larga serie de protagonistas: Charles de Montesquieu, Caietan, Filangieri, Jeremy Bentham, Adolf Wach, François Geny, Ernest Caietan, Ernst Beling, Hugo Sinzheimer y algunos otros. Pero la apertura se produjo apenas después de la Segunda Guerra Mundial, básicamente por las investigaciones de Peter Noll, luego que Sten Gagnér había puesto los fundamentos jurídico-teóricos (...) La teoría de la legislación es una ciencia de verdad multidisciplinaria. Esto y el hecho de que ella se encuentra apenas en una fase de desarrollo inicial explican que todavía no haya un sistema para esta disciplina. De tal manera sólo pueden enumerarse los más importantes temas y problemas que se discuten hoy bajo esta etiqueta. **Un papel importante cumple la formulación de la ley, para lo cual se han de llevar a cabo en especial investigaciones teórico-lingüísticas.** De conformidad con el método legislativo... en el que **ser y deber ser juegan uno con otro**, tienen importancia central los análisis de la realidad y la orientación valorativa. Naturalmente se ocupa también de las cuestiones de técnica legislativa, por ejemplo, de los problemas de remisiones, recepciones y derogaciones. **Otros esfuerzos se dirigen a la posibilidad de abarcar el orden jurídico**, en lo cual tiene posición eminente su depuración general, con el fin de contener la avalancha de leyes. Otros proyectos, en cambio, buscan la racionalización del plan legislativo y con ello sobre todo el diseño de objetivos. Se podría continuar la enumeración: **la relación de la legislación con la jurisprudencia y la política**, la crítica de los proyectos legales, los controles posteriores, la sistemática legislativa, la legislación simbólica.” KAUFMANN, Arthur: Filosofía del derecho. 2 ed. Trad. Luis Villar Borda y Ana María Montoya. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2002. p. 57

jurídicos a través de la elasticidad del propio alcance de la idea y creación del derecho, la cual se ve intermediada por el método. Pero un método que no es más racional en el sentido de lógica material o formal, sino que se hace desde el ritmo político, cuya lógica siempre está pendiente de los actores y contextos, en el medio de las condiciones de existencia disponibles en torno de ambos.<sup>2052</sup>

Por lo tanto, la proposición iusfilosófica hace modelo desde la justificación de sus opciones legislativas en el plan del conocimiento, lo que resulta dar poca importancia para la fundación del derecho.

En esta situación, hace falta poner atención en dos características que pronto se formulan. En primero lugar, el quehacer jurídico está por encima del estatuto jurídico, como deseado «puro, universal y abstracto». En realidad, de un lado, la justificación de las normas se las tiene atrapadas según el tema específico en que se destinan: a título de ejemplo, como derecho de la propiedad intelectual, derecho ambiental, derecho europeo; y, aún, de otro lado, la legitimación de las normas no se hacen solamente desde el interior del espacio en que son originadas, sino que hacia fuera, a causa de los fenómenos de «importación» y «exportación» de modelos jurídicos («teoría de los trasplantes jurídicos» y «teoría de la circulación de los modelos jurídicos»), incluso por familias legales distintas («*common law*» y «*civil law*»).

En grado, sumo, evidente es que el derecho se queda pendiente del conocimiento limitado por las ciencias sociales, luego, lo único disponible «sólo puede ser alcanzado el punto de reflexivo equilibrio en la ciencia social por alguien en quien estén asociados un amplio conocimiento de los hechos y una intelección penetrante de los puntos de vista y asuntos prácticos de los otros hombres, junto a

---

<sup>2052</sup> “(...) Desde ese punto de partida se podían en todo caso describir algunas técnicas de la legislación, pero, por el contrario, una doctrina científica de los métodos de la legislación estaba *per definitionem* excluida. Las metodologías jurídicas corrientes se ocupan hasta hoy, solo de la **obtención del derecho concreto de la ley**, pero no de los procedimientos legislativos. Entre tanto, se ha reconocido ampliamente que las épocas del derecho natural y también del positivismo han llegado a su fin... Nos encontramos “más allá del derecho natural y del positivismo”... Ello ha conducido, sobre todo en la esfera de la metodología, a cambios en extremo considerables. **La idea de que la aplicación del derecho no sería nada distinto a una “subsunción” del caso bajo la ley no es sostenida hoy por casi ningún teórico serio de la doctrina del método.** Pero el conocimiento de que la llamada aplicación del derecho plantea un procedimiento mucho más complejo que el de un simple silogismo lógico, según el *modus barbara* ... ha hecho reflexionar sobre la posibilidad de que también el procedimiento legislativo ostente una estructura comparable. Así también Werner Maihofer habla de “que en casi todas las cuestiones y procedimientos de la técnica de la legislación se trata de una especie de ‘subvención inversa’.” KAUFMANN, Arthur: Filosofía del derecho. 2 ed. Trad. Luis Villar Borda y Ana María Montoya. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2002. p. 55-56

un juicio sensato sobre todos los aspectos de un genuino florecimiento humano y de una auténtica razonabilidad práctica.»<sup>2053</sup>

De modo a recuperar el orden de ideas, entonces, el planteamiento de John Finnis no es una verdadera nueva cuestión sobre el Derecho Natural. Al revés, se trata de un manejo de la formación (quehacer) y formulación (estatuto) sobre su contenido, abrigado por la base deontológica.

Por esta razón, su proposición se inicia de modo coherente respecto el hecho de que acerca que el derecho sólo puede prestarse sentido si fundado, al mismo tiempo, en el hombre y en lo social, lo que involucra este hombre como los límites y posibilidades de lo humano, así que es desde ahí, o más allá del universo jurídico secular moderno, que se extrae el «caso central»<sup>2054</sup>, es decir, lo que mejor realiza la estructura de la juridicidad y, luego, actúa como «foco de sentido», iluminándose los casos periféricos.

Por consecuencia, la vía antropológica es la dimensión a través del cual la realidad que interpela lo moral y lo natural, se torna oportuna y cognoscible, pero todo esto desde el «hombre razonable», es decir, el tipo ideal aristotélico del «hombre prudente, porque virtuoso desde su razonabilidad práctica.»<sup>2055</sup> El caso

---

<sup>2053</sup> FINNIS, John: Natural law and natural rights. Oxford: Clarendon Press, 1980. p. 18

<sup>2054</sup> FINNIS, John: Natural law and natural rights. Oxford: Clarendon Press, 1980. p. 15

<sup>2055</sup> “Siendo la perfección de dos clases, una intelectual y otra moral, la intelectual se origina y acrecienta en su mayor parte mediante la instrucción, por lo que precisa de ejercitación y tiempo; la perfección moral, por el contrario, es fruto del hábito, de aquí que también su nombre (*ēthiké*), con una pequeña modificación, deriva de hábito (*ēthos*). Por ello resulta también evidente que ninguna de las perfecciones morales nos es connatural, pues ninguno de los seres naturales puede adquirir hábitos contrarios a su naturaleza... Las perfecciones, por lo tanto, no se originan en nosotros ni de acuerdo con la naturaleza, ni en contra de ella, sino que nosotros poseemos una predisposición natural a recibirlas y esta disposición alcanza su perfección mediante el hábito.” [Libro II, Cap. 1, 1103a15, 20-25, p.214-215]. También, “(...) los vicios consisten unas veces en no llegar a lo debido y otras en excederlo, mientras que la perfección moral encuentra y elige el término medio. Por lo cual, si tomamos en consideración su substancia y la definición que expresa lo que realmente es, la perfección moral es un término medio, mas, si nos fijamos en su excelencia y perfección, es un extremo.” [Libro II, Cap. 6, 1107a, 5, p. 232]. Y, aún,

“El principio de la acción es una decisión previa — me refiero al arranque inicial de la acción, no a su finalidad — y el principio de la decisión previa es un deseo y el cálculo de los medios para conseguir un fin. Por esa razón, la decisión previa no puede existir sin la inteligencia y el pensamiento, ni sin una disposición moral, pues la buena y la mala conducta son impensables sin el pensamiento y el carácter. El pensamiento por sí mismo no pone nada en movimiento, sino sólo el que tiende a un fin y a la acción. Este es el que gobierna también el pensamiento creador, porque todo el que crea lo hace con un fin, y lo que crea no es un fin en sí mismo (sino referido a algo, es decir, producción de algo), pero la acción sí es un fin en sí mismo, pues la acción buena es un fin, y hacia este fin tiende el deseo. Por esa razón, la decisión previa es, o bien inteligencia guiada por el deseo, o deseo que razona, y el hombre es un principio de esta naturaleza.... Por ello Agatón tiene razón al decir: *Sólo esto se le niega a la divinidad, hacer que no tenga lugar lo que ya ha tenido lugar.*” [Libro VI, Cap. 2, 1139b, 5-10, p. 372-373] ARISTÓTELES: Ética nicomaquea. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Ediciones Clásicas, 2007.

central maniobrado por el «hombre prudente» es una contribución más allá del modelo kelseneano respecto a tomar los términos desde un significado unívoco y carente de matices.

Sin duda, la iusfilosofía de John Finnis es elemental como modelo del marco de crisis contemporáneo, respecto al hecho de que en este quehacer iusfilosófico el sentido del derecho es siempre prioritariamente procesal y prudencial. Es decir, la comunicación derecho y filosofía se afronta según el aspecto procedimental o procesal de los criterios de la experiencia de la persona que se la toca; y, luego, se la exige injerencia desde la eficiencia y eficacia como paradigma de acción jurídica y política.

A tenor de esta coyuntura, se trata de un abordaje, por lo tanto, funcionalista del derecho como condición de autenticidad científica y satisfacción prudencial de los objetivos y fines de este trato concertados desde lo concreto.

Decididamente, la concepción del ordenamiento jurídico para los modelos funcionalistas toma que el derecho se equilibra y se evoluciona a través de formantes propios y producidos a través del quehacer y estatutos jurídicos producidos por su propia conformación universal y particular.

Para concluir, el derecho se lo recoge como un sistema cerrado y autorreferencial<sup>2056</sup>, un “droit responsif”,<sup>2057</sup> o, considerándose la fuente biológica-

---

<sup>2056</sup> “A la vista de la fragmentación del derecho transnacional en regímenes autónomos, ¿qué impacto tienen todas estas cuestiones en la percepción que el derecho tiene de sí mismo (¿autopercepción?). La consecuencia inmediata es que deben reducirse las expectativas acerca de nuestra capacidad para tratar adecuadamente con la fragmentación jurídica. Ello se debe a que el origen de dicha fragmentación, en realidad, no radica en el derecho, sino en los contextos sociales. Por ello, más que asegurar la unidad del derecho internacional, las futuras propuestas deben restringirse a la consecución de una compatibilidad simple entre los diversos fragmentos. En lugar de una integración ilusoria de la sociedad global diferenciada, el derecho solo puede, como mucho, ofrecer una suerte de limitación del daño. Es decir, lo mejor que puede ofrecer es servir como un “amable civilizador”, no ya sólo para las naciones, sino también para los sistemas sociales. En este sentido, una opción realista es que la “formalización” jurídica mitigue las tendencias autodestructivas que muestran las colisiones entre racionalidades. Tal y como se deriva de los ejemplos expuestos, si todo va bien, resulta posible traducir una limitada porción de estos conflictos entre racionalidades al lenguaje de la *quaestio juris* y, por tanto, ofrecer de esta manera un foro para lograr un arreglo pacífico. Sin embargo, ni siquiera entronces el derecho actúa como una instancia superior coordinadora. Ya conseguiría mucho si pudiera llegar a proporcionar ciertas garantías jurídicas de autonomía frente a las tendencias totalizadoras y la dominación de un solo sistema. En el contexto de la fragmentación social, el derecho se ve forzado a limitarse a sí mismo a su rol clásico: proporcionar compensación y limitación del daño que ha sufrido el entorno natural y humano.” TEUBNER, Günther: El derecho como sistema autopoietico de la sociedad global. Trad. Carlos Gómez Jara Diéz Golbal y Manuel Cancio Meliá. Lima: Ara Editores, 2005. p. 134

<sup>2057</sup> “Cette réinterprétation du “droit responsive” à la lumière de l’évolution de la société dans son ensemble pourra justifier les trois thèses que nous allons détailler : 1. Résultant d’une évolution juridique autonome, le “droit responsive” ne doit pas être compris comme le développement unidimensionnel d’une nouvelle rationalité de finalité, car il contient en fait deux lignes d’évolution étroitement liées mais analytiquement séparables : la rationalité « formelle » prend d’une part une orientation « matérielle » et d’autre part une orientation « reflexive » (section I). 2. Pourtant, ces tendances représentant des développements potentiels plutôt qu’actuels, car la

orgánica de esta interpretación, un sistema autopoietico.<sup>2058</sup> En efecto, la comparación entre interno y externo, o entre elementos pertenecientes al mismo sistema jurídico, sólo es posible si los comparados tienen la misma función. O sea, «diversos sistemas jurídicos, no obstante las notables diferencias en su evolución histórica, en la construcción sistemática - teórica y en el estilo de sus aplicaciones prácticas, pueden producir para problemas iguales soluciones idénticas».<sup>2059</sup> De este modo, el modelo más evidente de la concepción funcionalista, está en la comunicación entre derecho y economía en torno a la eficiencia y efectividad de los requerimientos de la persona.■

---

théorie du "droit responsive" thématise principalement la "dynamique interne" du système juridique. C'est ainsi qu'elle laisse ouverte la question des structures sociales externes qui seraient compatibles avec le droit responsive. On pourrait répondre la "dynamique interne" du développement juridique à des "principes extérieurs" d'organisation de la société" et en étudiant ce rapport du point de vue de l'adéquation sociale de sa complexité (section II). 3. Ce n'est que dans la perspective d'une covariation de structures juridiques et sociales que l'on peut voir que les deux dimensions du droit responsive ne possèdent pas du tout les mêmes chances de réalisation. Il s'agit alors de confronter le "droit responsive" aux problèmes de structure de la société postmoderne, c'est-à-dire aux problèmes de la réintégration de systèmes sociaux extrêmement différenciés (Luhmann) ou à ceux de la légitimation de l'État interventionniste dans le capitalisme organisé (Habermas). Les tendances à une rationalité juridique "matérielle" atteignent très rapidement des limites de croissance, alors qu'une orientation "reflexive" contient potentiellement des réponses socialement adéquates (section III)." TEUBNER, Günther: Droit et réflexivité: l'auto-référence en droit et dans l'organisation. Trad. Nathalie Boucquey y Gaby Maier. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1996. p.7

<sup>2058</sup> "L'auto-référence autorise donc une perspective sur les processus d'évolution du système juridique où celui-ci fait à la fois figure de système "ouvert" et de système "fermé". L'autonomie du développement du droit et sa dépendance envers son environnement ne représentent pas une dichotomie, ni les extrémités d'une échelle graduée où prendraient place des nuances et des formes mixtes. L'auto-référentialité des développements juridiques et leur stimulation par l'environnement social sont deux aspects conciliables et variables les uns par rapport aux autres... une perspective de sciences sociales en faveur d'une autonomie de la science juridique. L'auto-référence permet à la sociologie de reconstituer et d'expliquer fonctionnellement les distinctions entre les doctrines juridiques et les théories scientifiques, entre les constructions juridiques de la réalité et celles des sciences sociales, entre la recherche empirique juridique et sociale, de même qu'entre la rationalité spécifique du droit et celle des autres systèmes sociaux... l'auto-référence de l'évolution juridique aboutit immédiatement à un concept de droit postmoderne dont la rationalité ne semble résulter que d'une logique normative interne." TEUBNER, Günther: Droit et réflexivité: l'auto-référence en droit et dans l'organisation. Trad. Trad. Nathalie Boucquey y Gaby Maier. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1996. p.11-12

<sup>2059</sup> ZWEIGERT, Konrad; KÖTZ, Hein: Introduzione al Diritto Comparato. Volume I: Principi Fondamentali. Trad. Estella Cigna. Milano: Giuffrè Editore, 1995. p.43

## **VI. Sobre derecho y economía: la formación del criterio de eficiencia y efectividad en torno a la persona como sentidos de lo jurídico.**

Para continuar, la concepción funcionalista observa la sociedad como un complejo orgánico y unitario. Cada fragmento mantiene una relación según la cual el cumplimiento de la función conlleva al arreglo de los problemas propios del sistema, de acuerdo con el progreso del sistema mismo.<sup>2060</sup> Desde entonces, el diferencial es que la clave de la globalización es tomada más allá de la economía como el motor principal, así que el sentido de pluralismo jurídico y fragmentación jurídica son comprendidos a través de las transformaciones sociales en todos sus segmentos. Para ilustrar se configura: “el análisis discursivo de la naturaleza global del derecho y la política” y, luego, se admite “varios modelos de la “sociedad civil global” y, en particular, los conceptos sistémicos de la sociedad global” y, en particular, los conceptos sistémicos de la sociedad global diferenciada — parten de un entendimiento policéntrico de la globalización, el cual arroja una nueva luz sobre la fragmentación jurídica.” Así que la “globalización policéntrica implica tener que deshacerse de los planteamientos basados en una forma de globalización marcada por la economía. El motor primario de la globalización es una diferenciación acelerada de la sociedad en varios sistemas sociales *autónomos*, cada uno de los cuales desbordan los límites territoriales *autónomos* y se constituye a sí mismo de manera globalizada. Este proceso no se refiere sólo a los mercados, sino que engloba también a la ciencia, la cultura, la tecnología, la salud, el ejército, el transporte, el turismo y el deporte. De igual manera, aunque con algo de retraso, comprende también a la política, al derecho y al bienestar. La lógica de cada uno de ellos ha producido un sistema global autónomo.”<sup>2061</sup>

---

<sup>2060</sup> Sobre el tema, se sostiene que las soluciones que nosotros encontramos en los diferentes sistemas jurídicos deben ser extrapolados de su concepto contextual y sistemático, así como de su superestructura dogmática puramente nacional, para ser visto desde un punto de vista puramente funcional de la satisfacción de una particular necesidad jurídica poco importa que tal solución derive de normas, de ley, o de una particular interpretación, de una creación jurisprudencial o de fenómenos para-legales. ZWEIGERT, Konrad y KÖTZ, Hein: Introduzione al Diritto Comparato. Volume I: Principi Fondamentali. Trad. Estella Cigna. Milano: Giuffrè Editore, 1995. p. 50

<sup>2061</sup> TEUBNER, Günther: El derecho como sistema autopoietico de la sociedad global. Trad. Carlos Gómez Jara Díez Golbal y Manuel Cancio Meliá. Lima: Ara Editores, 2005. p. 118

Desde de este escenario, el derecho, en este contexto económico, no es subsidiario, tampoco el Estado. Todo lo contrario, la configuración económica tal cual es absolutamente acoplada a este formalismo jurídico.

Los fundamentos del derecho no son inéditos tampoco originales, pues que los justificantes siguen los mismos, a medida que la fundamentación de su existencia y tarea no se hace por la efectividad, como se lo cree los filósofos del derecho contemporáneo, sino que por la dependencia entre validez y efectividad, o sea, la vieja pareja validez y eficacia jurídicas.

En oposición a Richard Posner,<sup>2062</sup> ni la concentración del derecho como eliminación efectiva y selectiva de presuntas resoluciones afectaría negativamente la razón jurídica pura que informa el formalismo jurídico, respecto al método de tocar el derecho como proclive a la elaboración de soluciones según principios fundadores, como el bienestar y la Justicia social.

Resulta que, en vista de la coyuntura de crisis del sentido del derecho, las «aporías de hondo valorativo» son sustituidas por «aporías de encaje funcional» en términos de «eficiencia», de acuerdo con una presunción de similitud entre soluciones prácticas funcionalmente análogas. A través de esta hipótesis de «equivalencia funcional», lo que excluyen derechos de familia y sucesión por su fuerte carga «moral y cultural», se lista y se soluciona problemas técnicos y neutrales en todo ordenamiento jurídico. Lo que no deja de ser una idea de que la occidentalización jurídica comporta un único estadio de «evolución cultural jurídica»<sup>2063</sup> en sentido único, independiente de aspectos económicos y de otro orden sociológico.

---

<sup>2062</sup> POSNER, Richard: The problems of jurisprudence. London: Havard University Press, 1990. p. 37

<sup>2063</sup> Sobre la evolución jurídica desde un punto de vista cultural, se da relieve al comentario a continuación. “Le mérite des grands philosophes d’antan est d’avoir instauré la dimension ontologique — donc méta-juridique — d’un interminable débat sur le droit. En effet, pour tout un courant de pensée qui va de Platon à Domat ou à Montesquieu et, par-delà «la crise de la nature des choses», de Passerin d’Entrèves à Radbruch, la nature s’est avérée être le lieu d’excellence du droit ; un certain néo-naturalisme contemporain s’empare même de cette idée et la présente en un travesti déroutant qui argue de sa rébellion contre l’anthropocentrisme juridique pour parler inconsidérément de «contrat naturel», de droit des animaux, d’«éthique environnementale», d’écologie profonde»... Laissons de côté, pour l’heure, cette dérive d’une pensée pseudo-juridique... Seulement, force est d’ores et déjà de remarquer que, malgré les accents puissants de la philosophie jusnaturaliste qui, depuis plus de vingt cinq siècles, cherche le droit, parfois sous le visage du mythe, dans «l’ordre du monde» et «la nature de choses», ne se découvre pas une pensée unitaire et homogène. Les thèses développées sont hétéroclites et brouillées. Elles ont néanmoins assez de prégnance pour avoir traversé les siècles et assez de mouvement pour, aujourd’hui encore, interpeller le philosophe du droit par d’éblouissantes configurations de sens qui en vont pas sans susciter les remous de la critique.” GOYARD-FABRE, Simone : Les embarras philosophiques du droit naturel. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2002. [Le droit naturel et l’ordre du monde] p. 28-29

En líneas generales, sobre el tema de formulación del sentido de lo jurídico, a partir de la comunicación entre derecho y economía, se atribuye la difusión del quehacer iusfilosófico norteamericano, sobre todo a la «nueva escuela de Derecho Natural».

En el fondo, el poderío simbólico generado por los valores anglosajones, en especial los económicos, anejos a los caminos de la media e internet, facilitan la circulación y recogimiento de otros pueblos, en especial sobre el modo de entender la relación de la filosofía y del derecho, la cual pasa a concentrarse, ahora, no más en una ética naturalista de convicción, sino que en una ética del tipo utilitario.

Sin embargo, esta cosmovisión no es una chispa originada en el seno anglosajón, así que este no es sólo su protagonista, pero no el precursor novedoso del presunto cambio de los elementos y principios que enlazan la filosofía y el derecho.

En lo que eso respecta, la raigambre del quehacer norteamericano es la inmediata atención a la filosofía práctica racionalista, cuyo corte es deontológico, muchísimo más que ontológico, en términos de acoplarse a una idea abstracta y objetiva del precepto ético por encima de las conductas. Luego, las conductas de los hombres desde el interior de las condiciones y situaciones del existente son privilegiadas, a pesar del no reproche a las motivaciones o voluntad internas respecto las interacciones entre ellos.

Desde ahí lo que se tiene es que el dicho ser de las cosas sólo pueden ser considerados, si hay un deber ser inmediatamente involucrados en ellas. No se trata pues, de abrigar el ser desde una concepción previa y preformada del deber ser. Resumiendo, ahí está su sutileza y el fallo de comprensión del fenómeno, sobre todo por los que divulgan que el presente es el tiempo de la «americanización del derecho».

Al revés, resulta que lo que se tiene es el reconocimiento, paso a paso, de la insuficiencia del modelo kantiano-kelseneano respecto el trato jurídico de relaciones que se ponen más allá de las jurisdicciones de acciones. Como subraya Ralph McInerny, lo que pasa es que «es imposible determinar lo que un ser humano es de hecho, en cuanto ser humano, sin determinar lo que podría o puede llegar a ser, sin tomar en cuenta las potencialidades del hombre y las actualizaciones hacia las cuales esas potencialidades están orientadas (...) si una cuestión de inferencia es interpuesta, es posible afirmar que a llamada inferencia del “ser” al “deber”, o de la



naturaleza de las normas, no es sino una inferencia desde un “ser” que incluye un “deber” que está ya implícito en el “ser”.»<sup>2064</sup>

La proposición es que no es posible la construcción de una «ley natural sin naturaleza» o una «ley natural a través de la ley artificialmente construida». Para así decirlo, no hay una brecha entre la regulación de la *praxis* iusfilosófica y la naturaleza del hombre, sino que esta última no es más el centro de pujanza para engendrar los elementos que definen la relación filosofía y derecho.

Sobre el tema, merece traer a la colación el orden de ideas de Alessandro Somma y Pierre Legrand, que asumen una perspectiva nihilista, o sea, no existe «trasplantes legales». La primera razón de este argumento es que la elaboración del ordenamiento jurídico siempre obedece determinada dimensión cultural, así que la recepción del texto jurídico ajeno o un cuerpo o temática de normas por otro sistema importador se torna intercambiable por falta de engendrar la misma disposición y significación que tendría en el sistema que se la aporta original: «una regla no tiene ninguna existencia empírica que pueda ser significativamente separada del mundo de significados que define una cultura legal: la parte es una expresión o síntesis del todo.»<sup>2065</sup> En suma, la permanencia del elemento autóctono impide la buena receptividad epistemológica de la incorporación de la regla.<sup>2066</sup>

Desde otra perspectiva, otro problema gira en torno al acuerdo de la instrumentalización o incremento del derecho al servicio de una agenda como la «armonización», «integración», «uniformización», etc., la cual es fruto del proceso de globalización y mundialización político y económica. Así que el sentido de lo jurídico sólo puede ser comprendido a través de la lógica de problemas de racionalización discursiva.

A continuación, según él, el intento de conformación conlleva al «Meta-Derecho» en el «Derecho» y viceversa, pues que el Derecho se queda instrumento de proyectos políticos e ideológicos, alejándose, por lo tanto, de la cuestión de hacer parte de la formación cultural y social en que es petitionado como quehacer y estatuto filosófico-jurídico.

---

<sup>2064</sup> MC INERNY, Ralph: Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas. Washington: The Catholic University of America Press, 1982. p. 54-56

<sup>2065</sup> LEGRAND, Pierre: What 'legal trasplants'? En: FEEST, Johannes; NELKEN; David: Adapting Legal Cultures. Oxford: Hart Publishing, 2001. p.59

<sup>2066</sup> Véase: SOMMA, Alessandro: Introducción crítica al derecho europeo de los contratos. Trad. Pablo Andrés Moreno Cruz y Javier Rodríguez. Madrid: Marcial Pons, 2008. 126 p.

Más aún, Alessandro Somma subraya que la insuficiencia de las mutaciones jurídicas, respecto a tales demandas sociales y epistemológicas, se debe a las exigencias de aquellos fenómenos de eclosión contemporánea. Así es porque la adaptación se hace por cuerpos de reglas jurídicas enganchadas en cierto tema, lo que resulta en la individualización de líneas de desarrollo puntuales, la cual está lejos de atender a la cuestión de la problema mutación de comprensión del derecho para determinada sociedad.

Como resultado, el derecho no se acopla con las peticiones de la sociedad y viceversa, sino que la relación entre ambos se queda constantemente alejada. Con esto, él comparte la comprensión de que los «trasplantes jurídicos» son mito, pues el sistema jurídico importador adjudica para sí una porción de derecho bajo valoración distinta del origen en que este fue preformado.

Dicho esto se niega también la posibilidad de la «circulación de modelos jurídicos», a causa de que estas son adaptaciones formales, es decir, se prestan a una interpretación neutra sobre la realidad que se aplican, porque ya traen en su ámago el formato de una hegemonía volcada a factores económicos y políticos propios de su origen. En resumen, la disfunción entre sistema «importador y exportador» también es vacía en los planos de los hechos.

En sustancia, el nihilismo está enmarcado entonces por la cuestión de que el intento de «trasplantar» o «hacer circular» modelos jurídicos o elementos de estos modelos no produce la creación propia del Derecho sobre la realidad que pretende actuar. Así que los discursos en torno al derecho son constitutivos de la realidad Derecho. Sin embargo, el discurso de creación del Derecho no se asocia al Derecho tal cual se lo tiene positivo, respecto lo que está proclive a crear, modificar, guardar o concretar efectivo.

Por consecuencia, el abordaje extremadamente funcionalista, consonante las consecuencias del comando jurídico, desplaza el debate jurídico sobre las capacidades que deben ser agregadas al elemento y/o fenómeno jurídico para que el Derecho se tenga legitimado en el interior de la sociedad que está inserido y designado tal cual.

En esencia, el eje es que la evaluación económica del derecho no es condición primera para que exista tal cual. Al revés, la evaluación de su calidad económica delante de las promesas que involucra como inéditas es lo que se debe aportar como nuevo. Es decir, nuevo al punto del análisis económico del derecho reflejar la emergencia de un «nuevo paradigma jurídico» en teoría y práctica.

Así que la eficiencia no es sólo un guión de los procesos jurídicos, sino que un fundamento *sui generis*, es decir, no es elemento primero de su existencia «formal», pero, a la medida en que el derecho sólo tiene guarida si «eficiente», esta eficiencia, al menos asume valoración «substancial» de la existencia de la validez del derecho tal cual. En fin, no se trata de mero componente para la decisión racional del derecho.

Por detrás de esta agregación socioeconómica en torno a lo jurídico, habita doble creencia.

Respecto a la primera, bajo la perspectiva neoclásica, se refiere a la creencia sociológica de que los individuos cuando actúan en este escenario mercado, buscan concretar sus deseos de forma egoísta.<sup>2067</sup> Entonces, la tarea del derecho, a través de las normas jurídicas, es disminuir el impacto de esta actuación, manteniéndose, por lo tanto, un determinado punto óptimo de equilibrio y orden social.

En tal caso, es importante la libertad respecto a la gestión de los bienes en el mercado, pues que es lo más eficiente modo de distender y garantizar la equidad de los recursos sociales, tales productos, servicios o utilidades, consonante esta visión. De hecho, la lógica es que la disponibilidad de más recursos conlleva a la extracción de más frutos.

Sin embargo, el problema de este criterio objetivo, además de cómo verificarlo en concreto, es cómo acoplar las preferencias individuales en la categoría de preferencias colectivas o sociales<sup>2068</sup>, hacia que el derecho sea capaz de promocionar más riqueza y utilidad social sobre los límites que se lo encasilla a través de sus normas y reglas jurídicas.

De todas formas, la concepción neoclásica, por lo tanto, concibe que la economía, como ciencia y, luego, el derecho, son capaces de predecir las consecuencias de las normas jurídicas respecto a los criterios de eficiencia y utilidad ante los fines de maximización de la riqueza agregada, sin la maniobra de criterios morales<sup>2069</sup> sobre cómo repartir las riquezas o utilidades sociales, lo que no

---

<sup>2067</sup> COOTER, Robert; ULEN, Thomas: Law and Economics. London: Scott, Foresman and Company, 1988. p. 24-35

<sup>2068</sup> PARISI, Francesco: Positive, Normative and Functional Schools in Law and Economics. European Journal of Law and Economics. Vol. 18. N. 3. Diciembre 2004. p. 13

<sup>2069</sup> POSNER, Richard: Economic Analysis of Law. 6 ed. New York: Aspen, 2003. p. 14

deja de ser una visión formalista o positivista de instrumento jurídico respecto las relaciones socioeconómicas.

En términos análogos, la decisión racional respecto a la Justicia de distribución de riquezas a través de la compensación, sólo puede ser hecha por el propio mercado o por decisión política bajo los comandos de los institutos jurídicos enganchados a este propósito.

En toda la extensión de la palabra, el problema del sentido de lo jurídico está en función del dilema eficiencia *versus* utilidad. Es a partir de ahí, se dedica a la comprensión de la adecuación racional de Pareto<sup>2070</sup>, en especial, por ser la más aceptada entre los expertos, pues que la eficiencia, se la tiene bajo alcance si definidos, por completo, los elementos a través de las cuales está puede ser verificada.<sup>2071</sup>

Por ende, el determinado arreglo de recursos es presuntamente «eficiente» si este arreglo conlleva a la imposibilidad de que se mejore la situación de las partes involucradas, directa o indirectamente, a cambio que de ninguna otra parte sea empeorada. En término simple, la eficiencia se convierte en un parámetro anterior para valorar las conductas, lo que significa que los resultados de la decisión racional ya se los tiene previstos con antelación: “sería deseable que las únicas acciones desarrolladas fueran aquellas en las que lo que se ganase valiera más que lo que perdiese. Pero al elegir entre arreglos sociales dentro de los contextos de cuáles son las decisiones individuales que se toman, debemos tener en mente que un cambio del sistema existente que conduzca a un mejoramiento en algunas decisiones pueden muy bien conducir a un empeoramiento en otras... Al diseñar y elegir entre arreglos sociales debemos considerar el efecto total. Este es el cambio de enfoque que estoy proponiendo.”<sup>2072</sup>

Para que quede claro, el sentido de efectividad se basa en criterios de utilidad: si algo genera o produce provecho, comodidad, fruto o interés sin perjudicar a otro, provocará un proceso natural de optimización hasta alcanzar el punto óptimo.

---

<sup>2070</sup> El parámetro de la eficiencia se define por el clásico óptimo de Pareto: “un movimiento de una situación a otra constituye una mejora de bienestar social si no se reduce el bienestar individual y si al menos mejora la situación de un individuo.” TORRES LÓPEZ, Juan: Análisis económico del derecho. Panorama doctrinal. Madrid: Tecnos, 1987. p. 32

<sup>2071</sup> CIRILLO, Renato: The economics of Vilfred Pareto. London: Billing & Sons, 1979. p. 46

<sup>2072</sup> POSNER, Richard: Usos y abusos de la teoría económica. En: ROEMER, Andrés (org.): Derecho y Economía: una revisión de literatura. Trad. México: Fondo de Cultura Económica, 2002. p. 66

Ahora bien, respecto a la segunda creencia, lo «actuar de forma egoísta» involucra no sólo la merma fuerza para «actuar», sino que para «actuar» llevando los anhelos y necesidades de interés propio más allá de los límites presentados, sobre los criterios de reacción respecto el otro que conjuntamente actúa y, también, sobre los criterios de los límites institucionales reglados por el propio derecho, en este caso.

En el fondo, el derecho es el garantizador de la corrección del sistema paretiano, a saber, ninguna actitud o reacción individual comportará negativo.<sup>2073</sup> Pensamiento que por detrás se sostiene bajo la concepción previa de que ya se parte de un escenario de riquezas y utilidades «distributivas».

De todas formas, a pesar de los criterios de averiguación de eficiencia que se explore como parámetros para el reglamento jurídico, es cierto que el derecho se lo tiene bajo disposición compensatoria, pues que los factores socioeconómicos elegidos para hacer la «reparación o compensación», dicha natural, no se quedan potencialmente pujantes.

De seguro, así es porque no se trata del hecho de que esta «compensación» vaya que el aumento de riqueza social sea la justificación de pérdidas por algunos de los involucrados en el proceso. Del contrario, el deseo es que la acción jurídica enrede reparación integral de los negativamente afectados. Resumiendo, el derecho no tiene la misión de impedir u obstar los actos que causan daño directo, sino que promoverlos desde el interior de una regulación, a la vez que conlleven agregación de riquezas; y, mientras que se conserve la función social compensatoria entre los que tocan grandes ganancias por encima de los que, a cambio, sufren perjuicios. Para concluir, según esta condición y coyuntura, es que se ha elaborado el *Análisis Económico del Derecho*.■

---

<sup>2073</sup> Se contempla también, además del criterio de Pareto, el criterio **KALDOR-HICKS**. Este criterio, en verdad, es una alternativa ante la insuficiencia metodológica del paretiano, respecto el gran número de informaciones y la rigidez de las informaciones, así que el criterio de eficiencia se lo comprende más largo, es decir, si se resulta daño a terceros o aún, si cualquier de las partes empeoren su situación inicial, nada garantiza que se desarregle el sistema que asegura la eficiencia, pues que el derecho es, en este caso, lo que restablece el orden inicial; o sea, **el derecho es corrector o compensador de los presuntos fallos socioeconómicos**. El criterio KALDOR-HICKS es llamado, también, «PARETO POTENCIAL». GONZÁLEZ-QUIJANO, Francisco: La curva de Pareto y la distribución de la riqueza. Madrid: Colegio de Ingenios de Caminos y Puertos, 1966. p. 16.

## VII. Sobre el Análisis Económico del Derecho. Sobre la Teoría del Conflicto.

La universalización del derecho económico significó una de las estrategias de la promoción del sistema capitalista, lo que ha resultado en la atención mundial respecto a creación y a la consagración constitucional, sobre todo, de los elementos de garantía a las relaciones económicas ante la tradicional agenda de derechos humanos, es decir, desarrollo y consolidación mundial de este modo de producción.<sup>2074</sup>

El intento de justificar el derecho se define según el valor de la eficiencia económica desde la efectividad de lo jurídico: tanto fin como medio del derecho es la promoción de riqueza, equidad, libertad y bienestar.<sup>2075</sup> El análisis económico del derecho se convierte en teoría jurídica y, desde ahí, una nueva relación entre derecho y filosofía se impone por el puente de la eficiencia.<sup>2076</sup>

A partir de entonces, el derecho se asume como sistema para la toma de decisiones político-económicas, donde él es el medio a través de lo cual las opciones y posibilidades de actuar en tal cual sentido se resguardan en normas descriptivas (establecedoras de incentivos) o normas prescriptivas (establecedoras de sanciones que impiden comportamientos que pongan en riesgo el mercado»). Y, aún, por la propia fuerza de los agentes económicos internacionales, a causa de

---

<sup>2074</sup> En 1951, las Naciones Unidas han elaborado el marco de los PACTOS INTERNACIONALES DE LOS DERECHOS HUMANOS tanto para derechos civiles como derechos económicos, donde ambos poseen medidas distintas de implementación. TRINDADE, Antonio Augusto Cançado: Do direito econômico aos direitos econômicos sociais e culturais. En: Desenvolvimento Econômico e Intervenção do Estado na Ordem Constitucional – Estudos Jurídicos em homenagem ao Professor Washington Peluso Albino de Souza. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1995. p. 11

<sup>2075</sup> PATTERSON, Dennis: A companion to philosophy and legal theory. Malden: Blackwell, 2005. p. 312

<sup>2076</sup> Análisis económico del derecho o Teoría económica del derecho se refiere al conjunto de corrientes jurídico-económicas de abordaje positivista y normativa que rescata el pensamiento económico clásico y neoclásico. El perfeccionamiento de este pensamiento en torno al derecho y la economía fincan raíz en 1970. Sus principales autores son Thomas Ulen, Robert Cooter, Steven Shavell y Richard Posner. Véase: COOTER, Robert; ULEN, Thomas: Law and Economics. London: Scott, Foresman and Company, 1988. 644 p. SHAVELL, Steven: Foundations of Economic Analysis of Law. Cambridge: Harvard, 2004. 737 p. POSNER, Richard: Economic Analysis of Law. 6 ed. New York: Aspen, 2003. 747 p. POSNER, Richard: Frontiers of legal theory. Cambridge: Harvard, University Press, 2004. 462 p. POSNER, Richard: El análisis económico del derecho. 2 ed. Trad. Eduardo L. Suárez. México: Fondo de Cultura Económica, 2007. 1120 p. POSNER, Richard: Law and legal theory in the UK and in the USA. Oxford: Clarendon, 1996. 146 p. POSNER, Richard: Law, pragmatism and democracy. Cambridge: Harvard University Press, 2003. 428 p. POSNER, Richard: The problems of jurisprudence. London: Harvard University Press, 1990. 485 p. POSNER, Richard: The problematics of moral and legal theory. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University, 1999. 320 p.

que la característica fundamental de los sistemas jurídicos internacionales es justamente la propia administración de la Justicia.

La «*Teoría Económica del Derecho o Análisis Económico del derecho*» está vinculada al desarrollo sobre lo jurídico y lo económico, desde el inicio de la Modernidad, en torno al «*Law and Economics*». Para evidenciar, “no hay duda que el análisis económico del derecho que se ha impuesto constituye una aproximación filosófica demasiado tosca, ligada a un positivismo científico irreductible, a menudo (aunque no necesariamente) utilizado para esconder operaciones de evidente connotación reaccionaria.”<sup>2077</sup> Para decirlo con otras palabras, la función del «positivismo científico» ha sido la quiebra del Positivismo Jurídico y del sistema de fuentes del derecho. Así que deja a las claras las insuficiencias de las leyes, lo que amplía la libertad de los jueces ante las lagunas y antinomias descubiertas.

Desde esta coyuntura, el «*Análisis Económico del Derecho*» fija sus raíces en doble herencia respecto a las corrientes económicas clásicas, lo que es fundamental para comprender sus matices: “la primera es la venerada tradición de la economía política, derivada del trabajo de Adam Smith; la segunda tradición es de las escuelas de Derecho, en la que el AED se desarrolló a partir de la agenda del realismo legal.”<sup>2078</sup> Por esta razón, se suele diferenciar el «Análisis Económico del Derecho» antiguo y nuevo.<sup>2079</sup>

Respecto el antiguo se concentra en general en la aplicación de contenidos de la ciencia económica a la legislación antimonopolio, de acuerdo con la influencia de Adam Smith.

---

<sup>2077</sup> MATTEI, Ugo: Hecho y valor: la paradoja hermenéutica del análisis económico del derecho. Trad. Paul Abanto. 2 ed. Revista Crítica de Derecho Privado, Publicación del Taller de Derecho Civil “José León Barandiarán” de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, N° 146. The Law School The University of Chicago, p. 42.

<sup>2078</sup> ROEMER, Andrés (org.): Derecho y Economía: una revisión de literatura. Trad. México: Fondo de Cultura Económica, 2002. p. 51-52

<sup>2079</sup> En resumen, esta teoría se funda en el liberalismo clásico, a pesar de la doble rama “que data del surgimiento de la economía... una de estas ramas, que al menos viene de la época de Adam Smith, es el análisis económico de las leyes que regulan los mercados explícitos: las leyes reguladores del “sistema económico” en el sentido convencional. La otra rama, cuyo origen se puede atribuir al trabajo realizado por Jeremy Bentham en la generación anterior a Smith, es el análisis económico de las leyes que regulan el comportamiento ajeno al mercado: accidentes, delincuencia, matrimonio, contaminación y los procesos políticos y legales mismos.” ROEMER, Andrés (org.): Derecho y Economía: una revisión de literatura. Trad. México: Fondo de Cultura Económica, 2002. p. 66

Sobre el nuevo se lo apunta desde los trabajos de Ronald Coase, «el problema del costo social»<sup>2080</sup>, de Guido Calabresi, «el costo de accidentes»<sup>2081</sup> y, como ya mencionado, de Richard Posner, «el análisis económico del derecho»,<sup>2082</sup> de modo que toda la influencia se concentra en el Jeremy Bentham.

En comento, sobre la primera manifestación de este pensamiento es enmarcada por Adam Smith<sup>2083</sup>, la preocupación era la regulación de normas jurídicas ante la eficiencia del mercado de tráfico de bienes y servicios, mientras la «economía» empezaba a definirse según los criterios de autonomía y verdades propios de una «ciencia», aunque de principios modernos.

Mejor dicho, se ha dado relieve a la noción de formación de políticas públicas frente a la intervención estatal en el dominio económico. Los elementos de esta política se expresan según los actores involucrados en el ambiente de libre competencia. En efecto, hubo gran desarrollo de la teoría en torno al «derecho de la competencia»<sup>2084</sup>, pues que la búsqueda por la satisfacción individual a través del razonamiento, en caso lo normativo-jurídico, de la racionalidad de los agentes es inexorable.

En realidad, el modelo de Smith caracteriza la toma de la relación entre derecho y economía a partir del «microeconómico», donde el escenario entre «reglas de vida» y actuación de los hombres según estas mismas reglas se elaboran desde una condición ideal de equilibrio, lo que ha conllevado al análisis «normativo» del

---

<sup>2080</sup> COASE, Ronald: El problema del costo social. Trad. William Breit y Harold M. Mochman. ROEMER, Andrés (org.): Derecho y Economía: una revisión de literatura. Trad. México: Fondo de Cultura Económica, 2002. p. 513 y ss.

<sup>2081</sup> CALABRESI, Guido: El coste de los accidentes. Análisis económico y jurídico de la responsabilidad civil. Trad. Joaquim Bisbal. Barcelona: Ariel, 1984. 394 p. El eje de esta obra es cuestionar la verdadera vocación del mercado ante la necesidad de «bienestar» social, así que da énfasis a los fallos corrientes del mercado, distintamente de Posner, que los tiene bajo reducida importancia y, entonces, se los tiene materia de proceso legislativo. En suma, Calabresi hace un apañado crítico respecto el paradigma neoclásico, es decir, la utilidad o no del mercado cuando se le depositan más expectativas entre aquellas que él tradicionalmente soporta. De todas formas, bajo la óptica del derecho, Posner ha tenido más atención que Calabresi.

<sup>2082</sup> Sobre la cuestión de eficiencia, Posner ve el sistema legal como un punto muy cercano del equilibrio total, por lo que el Derecho común se designa como un sistema para maximizar la riqueza social. Así que las decisiones racionales sobre el bienestar social pueden hacerse a partir de los cambios marginales de per sí. Para esto, basta que se evalúe las sentencias individuales y normas jurídicas sin llevar en cuenta otros principios de doctrinas legales. Es decir, basta sopesar los costos y beneficios asociados a una sentencia individual para determinar lo cuánto esta implicará de «bienestar social» en términos generales. POSNER, Richard: El análisis económico del derecho. 2 ed. Trad. Eduardo L. Suárez. México: Fondo de Cultura Económica, 2007. p. 29

<sup>2083</sup> Véase: EVENSKY, Jerry; MALLOY, Robin Paul: Adam Smith and the philosophy of law and economics. Dordrecht: Kluwer Academic, 1994. 225 p.

<sup>2084</sup> ROEMER, Andrés (org.): Derecho y Economía: una revisión de literatura. Trad. México: Fondo de Cultura Económica, 2002. p. 66 y ss.



derecho ante la economía. En otras palabras, el mercado es difusor ideal de recursos respecto la riqueza agregada, así que el derecho torna viable las relaciones privadas en torno al escenario del mercado y, conforme la actuación subsidiaria estatal, por regla, la función socioeconómica relativa al bienestar se hace por completo.<sup>2085</sup>

Por lo tanto, la comunicación filosofía y derecho respecto al análisis económico del derecho presenta una función lingüística relativa a la promoción del flujo de información entre los agentes sociales, con el objeto de que no se configure diferencias substanciales o asimetrías duras entre todos los actuantes, pues que la información es el medio a través de lo cual la función del derecho se cumple, es decir, las normas impregnadas de caracteres económico-jurídicos, aunque oblicuamente, se tornan eficientes respecto a finalidad que se comprometen.

Sin embargo, el contacto derecho y economía<sup>2086</sup> en función de la moralidad, no significa reemplazar contenidos de decisión racional económicos para el campo de actuación de la administración de la Justicia. Lo que ocurre, de hecho, es contribuir y, de manera directa, para la administración y aplicación de la Justicia internacional que tenga el poder de amparar «derechos fundamentales» de la «humanidad» y, mientras, promover la máxima riqueza agregada y bienestar, a pesar de los costes y riesgos previsibles e imprevisibles propio de las negociaciones internacionales, desde la persona. Bajo el problema de la administración de la Justicia la búsqueda por convertirla «subsidiaria» respecto la eliminación de los «conflictos entre agentes», el análisis que mejoren la dirección y evite la formación de conflictos a cargo estatal, también es una meta, tal cual el sistema anglosajón, donde el

---

<sup>2085</sup> POSNER, Richard: Economic Analysis of Law. 6 ed. New York: Aspen, 2003. p. 148

<sup>2086</sup> El problema de la relación «derecho y economía» se incluye en la cuestión «ideológica» o «política» respecto el liberalismo y la «social democracia». El liberalismo defiende que la economía de mercado es el modo más racional y adecuada para la organización socioeconómica, así que su funcionamiento no depende de la intervención estatal. El modelo económico de la «social democracia», del contrario, defiende al intervención subsidiaria estatal, pues que a pesar de la valoración sobre la economía de mercado más o menos indicada, es evidente que genera distorsiones, las cuales deben ser regladas por el derecho positivo. Otro factor de ponderación es que el pensamiento liberal se concentra en el escenario ideal de las relaciones de cambio, las cuales distendidas, naturalmente se compensan y se equilibran. La perspectiva «social demócrata», se dedica a limitar las externalidades de este sistema, tales como «la concentración económica, como trusts y monopolios», la eliminación de ramas no lucrativas en la economía, la desigualdad entre actores en las relaciones de troca, además de los riesgos soportados por toda sociedad respecto la dinámica de las relaciones económicas por sí mismas, etcétera. Véase: SALA I MARTÍN, Xavier: Economía liberal : para no economistas y no liberales. Barcelona: Plaza & Janés, 2002. 271 p. HABERMAS, Jürgen: Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en término de teoría del discurso. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 1998. 689 p.

concepto de Justicia es continuamente asimilado y revisado por la propia sociedad.<sup>2087</sup>

En contestación, se propone la intromisión de ponderaciones de contenido teleológico en la lógica interna del ordenamiento jurídico, con el fin de que las decisiones políticas y económicas en torno a la conducción de la producción amplia de riqueza social se las tenga como decisiones jurídicas esclarecidas y presuntamente justas. Así que la finalidad del derecho es mantener los límites de coherencia ante los recursos sociales y su necesario equilibrio, lo que no significa, necesariamente, equidad o distribución económica equitativa. El método de este abordaje es maniobrar instrumentos económicos tradicionales, pero no tradicionales para el ámbito jurídico, para la construcción y elaboración de la reflexión respecto al derecho, bajo la primacía del quehacer jurídico.

El *Análisis Económico del Derecho*, sin embargo se apoye en el Positismo Jurídico científico, conforme mencionado al principio, no comparte una versión neutral de la interpretación y aplicación jurídica. Todo lo contrario, él legitima la ideología del liberalismo económico, así que refleje matices propios de un discurso político que, en cuanto retórico, se presenta científico y objetivo. De modo claro, “1) el enfoque es en el proceso, luego cualquiera podría aceptar que el proceso debería ser eficiente; 2) eficiencia clama objetividad, un esencial elemento en la estrategia de legitimación. Mientras Justicia es el requerimiento de sentimientos objetivos, la eficiencia es el requerimiento de la objetividad.”<sup>2088</sup>

Por añadidura, *americanización, law and developments y Análisis económico del Derecho* se cultivan desde matices comunes. La eficiencia se trata de una relación entre los beneficios totales de una situación y los costes totales de ella para ser anticipadamente mantenida. Esta noción se relaciona con la idea de equidad, pero no se queda confundida con ella. Equidad alude a la distribución de la renta entre los individuos, es decir, “la eficiencia se relaciona con el «tamaño del pastel», mientras que la equidad dependerá de cómo se reparta.”<sup>2089</sup>

---

<sup>2087</sup> ZWEIGERT, Konrad; KOTZ, Hein: *Introducción al derecho comparado*. 3 ed. Trad. César Hornero Méndez y Armando Romanos. México: University Press, 2002. 771 p.

<sup>2088</sup> MATTEI, Ugo: Hecho y valor: la paradoja hermenéutica del análisis económico del derecho. Trad. Paul Abanto. 2 ed. *Revista Crítica de Derecho Privado*, Publicación del Taller de Derecho Civil “José León Barandiarán” de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, N° 146. The Law School The University of Chicago, p. 39

<sup>2089</sup> POLINSKY, A. Michell: *Introducción al análisis del derecho*. Trad. J. M. Álvarez Flórez. Barcelona: Ariel, 1985. p. 19

La clave de éxito de este paradigma intelectual es el goce de la «hegemonía jurídica» planetaria, cuya fuerza es la sustitución graduada del paradigma socio-filosófico por el paradigma socioeconómico. Las causas que llevan a esta constatación no se apoyan en la ideología de que este movimiento es probablemente la más original y única contribución estadounidense a la jurisprudencia en el mundo, un producto verdaderamente americano, una contribución americana. Tampoco, desde ahí, se explica por el fenómeno jurídico «americanización del derecho» en escala planetaria. Luego, la recepción del «*American Law*» ha tomado un lugar, el cual podría y debería ser comparado con la recepción del Derecho Romano en Europa en el alba del periodo del moderno pensamiento legal europeo.<sup>2090</sup>

De todas formas, si es cierto que tras las guerras mundiales la cultura americana se ha difundido como sinónimo de modo de actuar y vivir occidental, el universo jurídico contemporánea, la importación del modelo jurídico norteamericano, evidencia el «Estado de Bienestar Social», el *Análisis Económico del Derecho*, no resulta homogéneo, como se lo comprende Mattei, como consecuencia del fenómeno de la globalización económica.<sup>2091</sup>

En realidad, esta conformación es solamente la evidencia de que los criterios de conformación jurídica de universales, ahora se hacen eternos, es decir, desde la postulación de la eficiencia y efectividad en torno a la persona.

Definitivamente, la difusión del «Análisis Económico del Derecho» en gran escala no significa, por igual, la «americanización del derecho», pues que la relación entre derecho y economía no está en función del escenario de mutaciones sociales contemporáneas, sino que, como herencia del moderno, está en función del arreglo de estos cambios ante los principios de evolución y cosmopolita que, ahora, se convierten directrices de eficiencia y efectividad a cargo de lo jurídico.

Por fórmula, aunque se lo tenga buena recepción en términos de proceso de globalización y mundialización, esta teoría es importada como criterio universal, así que es probable que no condiga con los valores del receptor y la nueva técnica

---

<sup>2090</sup> WIEGANG, Wolfgang: *Americanization of Law: reception or convergence?* [en línea] Disponible en <[http://www.wolfgangwiegand.ch/publikationen/14\\_Americanization%20of%20Law%20-%20Reception%20or%20Convergence/137\\_insgesamt.pdf](http://www.wolfgangwiegand.ch/publikationen/14_Americanization%20of%20Law%20-%20Reception%20or%20Convergence/137_insgesamt.pdf)> [consulta: 10 Septiembre 2009, 12h11.]

<sup>2091</sup> MATTEI, Ugo: A theory of imperial: a study on U.S. Hegemony and Latin Resistance. En: *Global Jurist Frontiers*. Vol. 3: Iss. 2, Article 1, 2003. Disponible en <http://www.bepress.com/gj/frontiers/vol3/iss2/art1> [consulta: 05 Junio 2009, 09h01].

importada. Luego, este foso o descompaso, curiosamente, ha sido objeto de reflexión y crítica como desconstrucción discursiva del derecho.

El problema es que esta posición crítica no se hace desde la toma del ordenamiento jurídico como factor obstáculo a la creación de un Derecho que cumpla con más exactitud los papeles que se les atribuye. Todo lo contrario, la crítica, porque no filosófica, se concentra en el quehacer jurídico respecto la «americanización» del derecho y la réplica de la relación «centro-periferia» en el plan jurídico. Esta última una visión sesgada en la cual se defiende una «recolonización» del más fuerte a través del Derecho, relación que se suele desarrollar entre el sistema «*common law*» norte-americano y la Latinoamérica, por ejemplo.

A propósito, por detrás de esta crítica, supuestamente, se encuentra la mentalidad de que el rescate del tomismo debe hacerse con total fidelidad, lo que es un equívoco. Sobre el tópico, tanto de la NEDN<sup>2092</sup> como la rehabilitación de la razón práctica por Finnis, Massini Correas comenta que “todos los malentendidos y polémicas que han separado a los filósofos de la NEDN y sus críticos pueden superarse y esclarecerse si se distingue cuidadosamente la perspectiva “ontológica” de análisis, de la puramente “epistemológica”.<sup>2093</sup> Efectivamente, se reconoce que

---

<sup>2092</sup> La más radical de las críticas que se dirigen a la NEDN desde el campo positivista es hecha por “el iusfilósofo escocés Neil Mc Cormick, luego de poner en evidencia sus puntos de contacto con las ideas expuestas por John Finnis, escribe que “existe gran peso tanto en la tesis de que el derecho y los derechos presuponen bienes como en la tesis de la existencia de una irreductibilidad pluralidad de aspecto del bien (...); pero la relación que hace Finnis de los bienes básicos se funda en lo que me parece una inaceptable versión del *cognitivismo metaético*, a pesar de algunos poderosos argumentos aducidos recientemente por Robert P. George para clarificar esta posición (...) de una exposición diferente y más constructivista del bien.” (MCCORMICK, N.: *Natural Law and the Separation of Law and Morals*, en AA.VV., *Natural Law Theory*, cit., ps. 128 y 129.) Esta frase del iusfilósofo escocés pone en evidencia claramente, por si ello fuera necesario, que la impugnación central endilgada por el positivismo no sólo a la NEDN sino a todas las formas de iusnaturalismo (Ver nuestro artículo: “Iusnaturalismo y derechos humanos”, en AA.VV. *Comunicaciones al Segundo Congreso Internacional de Filosofía del Derecho*, La Plata, 1987, ps. 211 a 224.), es que ellas defienden que la medida de lo justo y de lo injusto no está dada *meramente* por la autonomía del sujeto sino que depende, en mayor o menor medida, datos y estructuras de la realidad independientes, aunque sea parcialmente, de la elaboración humana. **Para los pensadores positivistas, sólo una ética construida por la razón autónoma del sujeto puede ser defendida ante el tribunal de la modernidad, sostener otra postura significaría volver más atrás de Kant, cosa que, vaya uno a saber por qué razón (y está justificado sospechar que es por puro dogmatismo), se encuentra tajantemente vedado.** (Esta es una suposición aceptada acriticamente por un gran número de pensadores contemporáneos, v.gr., RAWLS, J., *Política Liberalism*, Columbia U.P. New York, ps. 89 y siguientes.) [letra negrita añadida] MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 86-87

<sup>2093</sup> En un trabajo dedicado a tratar de este problema, John Finnis escribe que “las proposiciones acerca de los bienes humanos primarios no son derivadas de proposiciones acerca de la naturaleza humana o de alguna otra proposición de la razón especulativa; tal como lo dice Tomás de Aquino con la máxima claridad, y nunca deja de afirmarlo, ellas son *per se nota e indemonstrabilia* (...). Porque llegamos a conocer la naturaleza humana conociendo sus potencialidades, y a éstas las conocemos percatándonos de sus actuaciones, las cuales a su

la doctrina de la NEDN es una doctrina de derecho dicho natural, a pesar de los justificantes en torno de esta afirmación.<sup>2094</sup>

Desde este último reconocimiento, la preocupación no está en la persona abstracta o formalmente considerada, sino que en los nuevos papeles y metáforas del poder estatal desde el interior de la sociedad, donde la persona existente es considerada centro de la pragmática (teoría) y práctica (*praxis*) en torno a la eficiencia y bienestar.

En definitiva, el Estado no es el único poder y actor en el escenario contemporáneo, pues que compagina la escena con otros poderes e instituciones que hacen por sustituir sus tareas tradicionales, al mismo tiempo que, él asume nuevas tareas y, luego, se involucra en funciones que antes se le quedarían atípicas, no obstante, hoy, son esenciales para el mínimo de arreglo de todo conjunto social.

Para así decirlo, la construcción de la validez, ahora, eficiencia y eficacia, ahora efectividad, del ordenamiento jurídico no está en el origen estatal, sino que en la red de diálogos entre muchos actores con poderes similares y funciones análogas a las que eran desempeñadas por el Estado. Luego, lo moral y lo natural se reparten de

---

vez las conocemos aprehendiendo sus objetos y estos objetos (...) son precisamente los bienes humanos primarios. Por lo tanto, resulta derivado de nuestro conocimiento práctico y primario, *per se notum*, de los bienes humanos... (y por lo tanto la adecuación, la *convenientia* de todas las responsabilidades) resulta derivada de, es decir, depende de, la naturaleza a la cual, por su bondad, esos bienes perfeccionan. Porque esos bienes — que en cuanto fines son las *rationes* de las normas prácticas o de “deber-ser” — no perfeccionarían aquella naturaleza si fuera diversa de lo que en realidad es.” FINNIS, John: “Natural Inclinations and Natural Rights: Deriving ‘Ought’ from ‘Is’ According to Aquinas”, En: *AA.VV., Lex et Libertas*. Città del Vaticano: L. Elders and K. Hedwig, Accademia di S. Tommaso, 1987, p. 45- 47.

<sup>2094</sup> “(...) ya que la bondad de los bienes de los que parte el conocimiento de las normas prácticas depende exclusivamente de su adecuación a aquella naturaleza a la que precisamente perfeccionan. Lo que sucede es que, en el caso de los seres humanos, nos encontramos frente a una naturaleza “racional”, es decir, que sólo puede alcanzar la perfección que le es más propia a través de la actividad de la razón”. [Aristotle, *Nichomachean Ethics*, I, 7, 1098 y siguientes]. Por lo tanto, la normatividad de los actos humanos que tiene su fundamento en la naturaleza o el modo de ser del hombre, no puede ser propiamente “normativa” si no es por mediación de la actividad de la razón. Este es el motivo por el cual, puestos en una perspectiva noética, la normatividad de la naturaleza se nos aparece en un primer momento como una normatividad “racional”; pero esto no significa, ni mucho menos, que el fundamento último de esa normatividad radique en la sola razón y menos aun en una razón concebida formalísimamente al modo kantiano. La razón por la cual los principios éticos prescriben lo que prescriben es, en última instancia, que las conductas prescriptas constituyen modos de perfeccionamiento de la naturaleza humana tal como es; lo que sucede es que, por la intrínseca racionalidad de esa misma naturaleza, lo prescriben por medio de la razón y es esta razón, que preceptúa las líneas de perfección de la naturaleza, la que primero se aprehende en el orden del conocimiento práctico. Por lo tanto, no puede sostenerse con rigor que la NEDN no sea una escuela de derecho “natural”; no sólo lo es, sino que lo es en el más completo e íntegro sentido de “natural”: el que reconoce que la normatividad natural de un ser inteligente no puede ser sino “racional”. MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 84-85

muchos modos y, entonces, los métodos para la realización del derecho se sirven a una única disposición.

Además, lo moral y lo natural se presentan según un abanico de expresiones y formatos que, sus procesos y procedimientos tradicionales se tornan ineptos para abarcarlos desde un plan abstracto y universal: las verdades son muchas y las certezas, raras, así que la validez y la eficacia si se conciertan, siempre se lo hacen de acuerdo con el proyecto de eficiencia y modelo de efectividad que se tiene como valor adecuado al derecho y la especialidad en que este se da.

De seguro, ese fenómeno es visible desde el expediente según el cual teoría y práctica son absorbidas múltiples<sup>2095</sup> según otros grados y ficciones metodológicas y epistemológicas<sup>2096</sup>, tales cuales el acercamiento entre disciplinas distintas con el objeto de resguardar la formación de la relación iusfilosófica desde el interior del seno social, colectivo, comunitario y publico; y, aún, la valoración de otras maniobras como el lenguaje, la semiótica, la pragmática, etc., para preformar el estatuto jurídico, además del relieve a otros elementos entre derecho y filosofía para engendrar el tema y principios del quehacer, de acuerdo con este estatuto, lo que resulta, por ejemplo, en el «*Análisis Económico del Derecho*» o «*Teoría Económica del Derecho*».

---

<sup>2095</sup> Por el sentido del derecho desde un derecho múltiple que se elabora por sí mismo, a pesar de la labor jurídica y, luego, de la estructura del ordenamiento jurídico, vale traer a la colación las afirmaciones de François Ost, a saber, "(...)No es tiempo de pensar la complejidad del derecho a partir de ella misma y no como enmienda y complicación de los modelos simples? No es tiempo de pensar el derecho como circulación incesante de sentido, más que como discurso de verdad? No es tiempo de advertir la pluralidad y la diversidad de los actores que juegan sobre la escena jurídica y contribuyen cada uno a su manera, a 'aplicar el Derecho'? ... Es en la teoría de un derecho múltiple en la que habría que fijarse: multiplicidad que no significa, sin embargo, anomia y anarquía. Habría que llegar a mostrar cómo el orden jurídico se nutre del desorden periférico, o incluso interno, y reproduce a su vez desorden. Habría que pensar una autonomía que sea al mismo tiempo heteronomía. Habría que añadir aún el entrelazamiento incesante de la fuerza y la justicia. En una palabra, es en la teoría del derecho como circulación el sentido en la que hay que centrarse. Un sentido sobre el cual nadie, ni el juez ni el legislador tiene privilegio... La circulación del sentido jurídico opera en el espacio público y nadie podría, sin violencia o ilusión, pretender acapararlo. Hay derecho antes de los juristas y lo habrá todavía después de ello... Hay pues un sentido fuerte del término, «juego» del Derecho. Este sentido fuerte es un sentido neutro o medio como se habla del juego de las olas o del juego de las luces; hay una especie de movimiento endógeno del derecho, de producción interna, no como deseo de no se sabe qué orden jurídico hipostático, sino como proceso colectivo, ininterrumpido y multidireccional de circulación del logos jurídico." OST, François: Júpiter, Hércules y Hermes: tres modelos de juez. En: *Doxa*, n. 14, 1993. p. 13-14. Disponible en <<http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/10681>> [consulta: 07 enero 2010, 10h31]

<sup>2096</sup> "Conforme a esto, la gran mayoría de los pensadores enrolados en esta pretendida alternativa entre iusnaturalismo y iuspositivismo adoptan, además de un decidido anticognitvismo, una concepción explícita o implícitamente constructivista de la normatividad ética, es decir, una perspectiva según la cual los principios éticojurídicos son de algún modo "construidos", "inventados" o "elaborados" por los sujetos a través de un determinado procedimiento de la racionalidad práctica." MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 21

El equívoco de la toma de la relación derecho y economía, por los contemporáneos, reducida en los preceptos teóricos y prácticos del *Análisis del Derecho*, hace con que el ordenamiento jurídico y sus normas, a pesar del aspecto crítico, se cierren al quehacer iusfilosófico; que, por error, no lleva en cuenta los justificantes de las doctrinas tampoco cualquier tipo de motivación jurídica de petición de principio que no sea la pragmática.

De hecho, el criterio de autenticidad del quehacer iusfilosófico se queda de poca importancia, aunque los límites y posibilidades de elaboración del sentido de lo jurídico se preforman paradójicamente normativa y positivista.

En consecuencia, no es sorpresa que los llamados «critical legal studies», merme el sentido de lo jurídico a través del rasgo sociológico, filosófico y de la teoría política como estatuto y, al mismo tiempo, respecto al quehacer, se lo trate como constante desconcierto entre la teoría y la práctica de orientación y operación jurídicas, ante el ordenamiento jurídico.

Lo que pasa es que se intenta incrementar las funciones tradicionales del derecho, así que el derecho a través de normas imperativas, aunque presenten elementos negociables desde su interior, porque anclado al aparato público de ejecutividad (*enforcement*) de estas normas, conlleva la comprensión del mundo dicho privado como pauta de las reglas del convivio social.

Por ese lado, la definición de derecho suele ser un «cuerpo de reglas que se nombran jurídicas, es decir, reglas que desde su conformación existencial hacia su ejecución final, se instituyen a través del Estado, para conformar comportamientos individuales y colectivos a determinada e interesada conducción social y, luego, dar soluciones a todos los eventos que conllevan a conturbaciones.»<sup>2097</sup>

En términos generales, el derecho estatal oficial sigue ultimato para toda y cualquier regla particular o consuetudinaria que se intente prevalecer «privadamente», es decir, la legitimidad de estas se subsumen al «oficial jurídico».

Desde ahí se torna discutible la idea de que el «formalismo jurídico» esté volcado a la eliminación de análisis de las consecuencias de contenido de normas jurídicas o, más específico, de la investigación de la aplicación desde lo interior del contexto económico.

En otras palabras, *¿es el formalismo jurídico un nuevo paradigma científico y filosófico, tal cual, de modo que signifique el estatuto para el derecho clásico ante el quehacer contemporáneo?* Estas consecuencias son más sentidas en los

---

<sup>2097</sup> SHAVELL, Steven: *Foundations of Economy Analysis of Law*. Cambridge: Havard, 2004. p. 229

países de tradición romano-germánica. Es decir, el «*civil law*» determina que el derecho es lo que se queda «positivado», es decir, las normas y reglas jurídicas proviene de un proceso legislador, cuyas reglas de comando ya se las tiene validas y reconocidas anteriormente a su promulgación y publicación. En efecto, la eficiencia, — por sí acaso guía moral o no —, ya es un valor que hace parte de la propia «positivación» de la norma. Y, por lo tanto, más allá de un criterio de averiguación respecto a la adecuación socioeconómica del Derecho ante los resultados alcanzados en concreto.

En rigor, la pretensión, por lo tanto, es máxima utilidad, riqueza y bienestar a través de lo respaldo de las decisiones jurídicas. La legitimidad de la producción formal del derecho también ya involucra lo valor de la eficiencia, además de su aplicabilidad e interpretación jurídicas futuras.

Resulta que el Análisis Económico del Derecho reduce el sentido de lo jurídico como compensador de políticas económicas, mientras que se lo torna formador del escenario institucional en el cual las relaciones económicas se constituyen y se desarrollan. Incluso hasta el punto que, las decisiones judiciales no se estén siempre a la promoción de la eficiencia, a la condición que el análisis de la realidad concreta, puede exigir todo lo contrario.

Si el propósito es atender las directrices de eficiencia y efectividad como directriz del ordenamiento de la vida de la persona, lo que se hace es todo lo contrario: el derecho se queda restringido al quehacer de adecuación socioeconómica tanto de lo natural como lo moral.

En el fondo, el análisis económico reserva el énfasis en el bienestar por encima de la libertad de mercado, sobre todo bajo la tercera vía «neo-institucional». O sea, las decisiones racionales no están orientadas por elecciones racionales sociales y/o individuales que fijan una finalidad egoísta, sino que apunta para este bienestar general que, de hecho, es una visión matizada del «bien común» tradicional.

Mejor dicho, este empeño se suele conocer como «ordoliberalismo», o sea, la teoría según la cual a las instituciones es atribuida la tarea de crear un cuadro legal y social, a través del cual sean activados, protegidos y coadunados los mecanismos y tendencias económicas que prevalecen en condiciones de orden natural: sólo la definición de un completo cuadro institucional pueden direccionar el orden económico concreto en el orden ideal, la armonía económica.<sup>2098</sup>

---

<sup>2098</sup> SOMMA, Alessandro: Liberali in camicia nera. La comune matrice del fascismo e del liberismo giuridico. Boletín Mexicano de Derecho Comparado. Nueva Serie. Número 112, Abril 2005, p. 310 y ss.



Desde luego, el sentido de eficiencia y efectividad se torna un axioma del derecho y, por supuesto, se infiltra en la formación de la idea del derecho, desde el ordenamiento jurídico, a partir del quehacer o jurisprudencial, originándose el abandono de la autoridad del estatuto, sobre todo en torno a las cátedras iusfilosóficas tradicionales. Es decir, al paso que surge el marco y cuerpo teórico de la «*Teoría Económica del Derecho*» o el «*Análisis Económico del Derecho*»<sup>2099</sup>, al mismo tiempo, se da el frecuente aislamiento jurídico e intelectual académico.

En resumidas cuentas, el quehacer del derecho se concentra en la actividad normativa de la estructura jurídica: límites, aplicación y efectividad del derecho. Maximización de la utilidad, de la riqueza y del bienestar<sup>2100</sup> se combinan para contestar «a qué sirve el derecho».

De todas formas, lo que se debe tener claro es que, esta clase de abordaje se lleva más allá de la descripción de las actuaciones de los agentes e instituciones en el ámbito del mercado.

Desde el punto de vista ontológico, no es lo económico que somete lo jurídico, sino que lo político se los provoca mutaciones con el intuito de que se proyecte el mínimo Orden de mundo y ordenamiento de la vida.

Desde el punto de vista epistemológico, entonces, la proposición “eficiencia y efectividad” debe ser de orden prescriptivo, así que, por ejemplo, los argumentos de la teoría micro y macroeconómica son concentrados, según los planteamientos dibujados, que políticos y/o filosóficos, apuntan para determinada configuración de la estructura y funcionamiento institucional, de manera que las normas, representantes de lo jurídico según lo económico, se designen a la promoción

---

<sup>2099</sup> Las raíces de esta teoría son norteamericanas, respecto la contraposición de la realidad social frente al formalismo de las reglas legales; o, bajo otra formulación, la explicación de los formalismos de las reglas legales a través del análisis de la realidad. PRIEST, George: El surgimiento del análisis económico del Derecho: una memoria de los primeros años. En: *Revista de Economía y Derecho*. Número 2. Lima, Otoño 2004, p. 52

<sup>2100</sup> “Los europeos ven al mercado como un elemento más entre otros, algo que debe ser controlado. Están muy comprometidos con su Estado de bienestar social. Así que, un mercado completamente libre sin un elemento de bienestar social para los europeos occidentales no es aceptable ni políticamente ni personalmente, por lo que son más escépticos en aceptarlo; **la eficiencia es buena pero con ciertos límites**. Piensan mucho más en el bienestar social colectivo. En sede nacional, se tiene una orientación semejante cuando se afirma que la tradición del análisis económico del Derecho responde a una lógica opuesta a de lo Estado Constitucional del Derecho, en principio por ser cada una de ellas deudoras de perspectivas distintas, la primera realista y la segunda realista.” ESCOBAR, Fredde; HERNANDO NIETO, Eduardo: ¿Es el Análisis Económico del Derecho una herramienta válida de interpretación del derecho positivo? En: *Themis*, número 53, Agosto, 2006. p. 349. Aquí se hace diferencia en relación al origen de la teoría económica del derecho y su recogida en Europa. El origen privilegia más el aspecto «realístico» de las relaciones económicas que es la «libertad de la actuación de todos los agentes». En Europa la atención es para la promoción de bienestar a través de elementos de garantía constitucional, así que es más «idealista».

máxima de los fines previamente elegidos y justificantes de su aplicación, siempre bajo el trasfondo de la persona y sus requerimientos.

Importante recuerdo respecto al tema, es el análisis de la categoría neo-institucionalistas<sup>2101</sup>, cuyo objeto es sustituir la función del mercado como puente entre «derecho y economía» por otros instrumentos para la asignación de la búsqueda por «bienestar». Y, al mismo tiempo, riqueza agregada con Justicia, pues que se imparte que el «mercado» sostiene demasiadas imperfecciones. En efecto, lo mejor es su sustitución, a su perfeccionamiento.

Para remate “el análisis neoinstitucional, en suma, se proyecta sobre los centros de poder que condicionan la elección social y determinan el comportamiento individual, los grupos de presión, las grandes corporaciones, los trusts, los sindicatos y, en general, las organizaciones en cuyo seno se gestan las decisiones que vinculan el cuerpo social y constituyen su interés preferente. No hay, por lo tanto, una aproximación analítica hacia el Derecho y el sistema jurídico... parecida a la desarrollada a partir del modelo neoclásico. La enorme capacidad de penetración analítica de este último no parece, por lo tanto, que haya sido superada.”<sup>2102</sup>

Por ende, esta proposición prescriptiva, que engancha el aspecto institucional como postulado para el análisis jurídico-económico. O sea, es la tercera vía respecto el análisis positivista y normativista que, a su vez, es objeto de tratamiento a continuación.<sup>2103</sup>

---

<sup>2101</sup> “Como origen del fenómeno normativo desde el aspecto de la teoría jurídica institucionalista, vale decir que “a la teoría institucionalista hay que reconocer el mérito de haber ampliado el horizonte de la experiencia jurídica más allá de las fronteras del Estado. Haciendo del derecho un fenómeno social y considerando el fenómeno de la organización como criterio fundamental para distinguir una sociedad jurídica de una sociedad no jurídica, la teoría de la institución rompió el círculo cerrado de la teoría estatalista del derecho, que considera derecho solamente al estatal, que identifica el ámbito del derecho con el ámbito del Estado. Aunque pueda parecer escandaloso al jurista, que limitando sus propias observaciones y su estudio del ordenamiento jurídico estatal se ve obligado, a afirmar que no hay otro derecho diferente del estatal, para la teoría institucionalista también una asociación para delinquir en cuanto sea organizada con el fin de establecer el orden entre sus adherentes es un ordenamiento jurídico. Por lo demás, ¿históricamente no han existido Estado que puedan compararse, por la violencia y el fraude con que han actuado frente a sus ciudadanos y a los demás Estados, con asociaciones para delinquir? ¿No llamaba San Agustín a los Estados *magna latrocinia*? ¿Y acaso eran por esto menos Estados, es decir, menos ordenamientos jurídicos que los Estados modernos que por casualidad fueron dirigidos según la Justicia?” BOBBIO, Norberto: Teoría general del derecho. Trad. Eduardo Roza Acuña. Madrid: Debate, 1993. p. 20-21

<sup>2102</sup> TORRES LÓPEZ, Juan: Análisis económico del derecho. Panorama doctrinal. Madrid: Tecnos, 1987. 89 p.

<sup>2103</sup> De todas formas, aquí es citada porque esta crítica una de las vertientes del análisis económico clásico que es la «elección racional»: “para explorar las deficiencias del enfoque de la elección racional en su relación con las instituciones, debemos sondear dos aspectos particulares de la conducta humana: 1) la motivación; 2) el desciframiento del medio. Al parecer, la conducta humana es más compleja que la que está encarnada en la función utilitaria individual de los modelos de los economistas. Muchos casos no simplemente maximizan la

Resulta, entonces, que la validez tradicional del derecho es reemplazada como referencia: lo más importante no es la consecuencia que el acuerdo de las reglas jurídicas producen, sino que lo cuánto de coherencia interna los justificantes de esta juridicidad conservan como «estatuto jurídico».

En esta situación, el dilema es que, para garantizar decisiones económicamente esclarecidas, hace falta que el propio derecho se mantenga alejado de ponderaciones económicas y que sus mecanismos procedimentales se los tenga intangibles para que puedan producir tales decisiones, así que el incremento de la eficiencia no pasa de retórica, al menos en términos de los efectos directos de las decisiones judiciales.

De esta manera, el problema filosófico desde ahí es *¿cómo establecer la eficiencia si ella depende del modelo positivista para ser buscada o cumplida, siendo que él, de antemano, se la rechaza?* Es decir, resguardar eficiencia socioeconómica implica arriesgar el derecho como aplicabilidad e interpretación de decisiones racionales y legítimas de acuerdo con un proceso reconocido previamente legítimo. Así que el interrogante de Richard Posner — *¿cómo la eficiencia ingresa en el ordenamiento jurídico, aun positivista?*<sup>2104</sup>—, es decir, si la eficiencia estaría dentro o fuera del ordenamiento jurídico es equivocada, de modo manifiesto.

Por consecuencia, respecto los efectos de la norma jurídico-económica, los instrumentos de análisis se constituyen por la experiencia y de manera descriptiva. En resumen, es aceptable afirmarlos bajo el método empírico, a la condición que el aumento de la riqueza es verificado a través de la confrontación de los modelos económicos que, entonces, actúan en el contexto individual, de acuerdo con relaciones voluntarias en mercados reales o hipotéticos. A propósito, en esta situación, los contratos asumen principal fuente de expresión de la eficiencia jurídica en lo económico.

En concreto, el modo de reaccionar del hombre ante los incentivos económicos es la materia de actuación de esta especie de conocimiento, o sea, los modelos económicos previamente constituidos sirven para tocar la relación entre la norma (lo

---

conducta de la riqueza, sino también del altruismo y de las limitaciones autoimpuestas, lo cual cambia radicalmente los resultados con respecto a las elecciones que de hecho hace la gente.” NORTH, Douglass Cecil: Instituciones, cambio social y desempeño económico. Trad. Agustín Bárcena. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 34-35

<sup>2104</sup> POSNER, Richard: Law, pragmatism and democracy. Cambridge: Harvard University Press, 2003. p. 250 y ss.

jurídico) y lo económico, aunque estos modelos económicos sean condición de la relación económica y jurídica.

A manera de ejemplo, las cláusulas contractuales sobre riesgos, aunque sean objeto de acuerdo entre los agentes involucrados en la transacción, deben contener el mínimo de reglamento respecto a que no se acometa el vínculo intersubjetivo, tampoco el mínimo de eficacia en términos de incentivos sociales y económicos. Resumiendo, los efectos de la relación contractual superan sus agentes directos, lo que es la propia noción de responsabilidad.

Respecto a la naturaleza de la norma jurídico-económica, Richard Posner toca en el eje de esta distinción positiva y normativa: “otra distinción importante se da entre el análisis económico normativo y positivo del derecho - entre el uso del análisis económico para argumentar qué debe ser y el uso de éste para explicar qué es, qué ha sido o bien para predecir que será. Esta distinción se ilustra con la comparación entre el trabajo del profesor Guido Calabresi y el mío. Calabresi [en El costo de los accidentes] desea mostrar como la sociedad puede controlar mejor los accidentes mediante una estructura de reglas e instituciones que se basan primordialmente en la teoría económica. Calabresi, reformador de la tradición de Bentham, crítica ampliamente el sistema de responsabilidad por accidentes..., pues lo considera obstáculo para la adopción de su versión de la reglamentación óptima de los accidentes. Mi enfoque sobre los agravios es diferente. Primordialmente me interesa descubrir hasta qué grado el sistema de agravios sostiene la hipótesis de que las reglas del derecho consuetudinario y las instituciones tienden a promover la eficiencia económica. Mi artículo de 1972 “A theory of Negligency”, pretendió probar dicha hipótesis... mi interés en el sistema de agravios es positivo y el de Calabresi, normativo.”<sup>2105</sup>

Desde el marco de la situación, si el problema filosófico es ¿a qué sirve el derecho?, el «Análisis Económico del Derecho» no se lo contesta. Sin embargo, se lo finge contestar a través de la búsqueda «a qué sirve el derecho». Desde ahí, Derecho está en torno a las normas jurídicas desde el interior de determinado rasgo histórico, por intermedio de lo cual se saca toda argumentación sobre las consecuencias jurídicas del ordenamiento vigente, un análisis positivo, o, aún, se especula las razones por qué se lo toma el derecho, deber ser tal cual, a final, un análisis normativo, a pesar de la directrices evolucionista y cosmopolita.

---

<sup>2105</sup> POSNER, Richard: Usos y abusos de la teoría económica. En: ROEMER, Andrés (org.): Derecho y Economía: una revisión de literatura. Trad. México: Fondo de Cultura Económica, 2002. p. 69

A pesar del argumento ontológico, en términos epistemológicos, hace falta reconocer que la relación derecho y economía está en función de la persona, no del mercado económico. Éste es medio en vista a la pragmática y *praxis* de la persona, jamás el fin. Por esta razón sucede que el sentido de bienestar pasa por los el tema de los derechos humanos, a la vez que se afinan según el empleo de los principios evolucionista y cosmopolita desde una agenda laica<sup>2106</sup> que, herencia moderna, ahora se los plantea desde la nada, es decir, a pesar de la persona como abstracta y universal, es decir, una categoría científica, y, aún a pesar del Estado o nación, o sea, un concierto civil y/o social consecuente de la naturaleza humana y social innata al hombre.

Por así decirlo, “el derecho natural es un conocimiento específico, que no puede reducirse sin más a la ética de la persona humana. El derecho es un sector autónomo dentro de la filosofía moral y eso hay que tenerlo presente en todo discurso acerca de los derechos naturales. El derecho natural está mediatizado por un concepto propio. Y este concepto no coincide con el concepto de perfección ética de la persona, aunque no sea contradictorio con él. El bien común matiza todo el derecho, que siempre es regulación de la vida social en busca del bien común. Es el bien común la raíz de las exigencias exigibles a modo de derechos y deberes. Y la Justicia de las leyes está medida por el bien común, ya que toda ley social es siempre un precepto proyectado “ad bonum comune”. La ética de la persona, en

---

<sup>2106</sup> Agenda laica es denominación para el enflaquecimiento del Estado liberal como valor moral y natural respecto la conducta del hombre ante su humanidad, lo que conlleva a la autonomía absoluta de la persona en torno a la construcción de su moralidad y, luego, de su dignidad. “El **Estado liberal ha renunciado al control de las ideologías y de la moral, proclamándose neutral en cuestión de valores**. También las Iglesias han perdido su magisterio y autoridad, implantándose la **tolerancia y el dejar hacer**. “Esto ha supuesto para los ciudadanos — dice Brezinka, p. 57 — una enorme ganancia en libertades, pero también *una pérdida de ayudas en la personal orientación en los valores*”. La ampliación de los derechos y libertades individuales se hace a costa de la autoridad de las instituciones, de la sumisión a las normas y del reconocimiento de desigualdades. La defensa frente a quienes ostentan superioridad en ámbitos diversos lleva también a incubar frente a ellos desconfianza, distanciamiento, descontento y actitud criticadora. Maestros y representantes de la autoridad temen ser criticados si defienden las normas y ese ambiente favorece la indiferencia moral, política y educacional, permitiéndose cosas que deberían ser evitadas. En cosmovisión, el reconocer un valor a todas las opiniones y el discutirlo todo lleva no a la solución del problema, sino a una duda fundamental y a una inseguridad axiológica en los puntos básicos de saber dirigir la propia vida dándole un sentido. “Nos vemos obligados a una autodeterminación, a una responsabilidad personal y a un autocontrol como no había ocurrido nunca. Pero el aumento de libertades no es únicamente una ganancia, sino también una carga y una amenaza: la persona sufre la carga de una mayor exigencia y hay la amenaza de que la colectividad caiga en la anarquía”... Esas mayores posibilidades de elección personal llevan al *individualismo* y, por consiguiente, a una aparición cada vez mayor de diferencias entre los individuos, siguiendo el influjo de las ofertas culturales y los modelos de orientación; aparecen así los intereses de grupo y el peligro de perseguir los propios intereses a costa de los comunitarios. “Una sociedad individualista se halla amenazada de destrucción porque se hace difícil el gobernarla. La democracia individualista de nuestra época es la forma estatal más rica en libertad que existe, pero es también la más complicada y la más difícil.” (p. 59) [letra negrita añadida] QUINTANA CABANAS, José María: Pedagogía axiológica: la educación ante los valores. Madrid: Dickinson, 1998. p. 257-258

cambio, está medida por el bien moral asequible a la persona en todas sus circunstancias individuales y en la totalidad de sus condicionamientos psíquicos. El bien moral de la persona está por encima y es preferente para la conciencia personal respecto al bien común. En cambio, para la organización de una sociedad, el bien común prevalece y es superior al bien de cada persona considerada individualmente. (...) Y es también aceptable que los derechos naturales hoy son promulgados por la razón democrática y científica que no es lo mismo que la razón demostrativa y de silogismos deductivos que usaban los antiguos estudiosos del Derecho Natural.”<sup>2107</sup>

En la oportunidad, aquí está la razón según la cual la agenda laica, a través de los derechos humanos, trata de valores, perspectiva y expectativas que se tornan normativas desde la persona como sujeto que interactúa a través de relaciones dichas económicas.

Dicho de otro modo, la condición de la persona está en lo económico, así que sus posibilidades es lo que facilita la construcción de su dignidad a través de la *praxis*, así que los derechos humanos hacen las veces respecto a garantizar el mínimo de límites formales de actuación de la persona y las circunstancias de su relación con el prójimo.

En resumen, el derecho garantiza la eficacia de la pragmática de la persona, así como la efectividad de su *praxis*, a través del bloque civil, político y económico y social de los derechos humanos, así que su protocolo trae la extensión de valores laicos, como el derecho a la desobediencia civil, el derecho a la diferencia, etc.

Sobre el tema, Horst Eindenmüller subraya que los límites para la eficiencia son los límites presentes en la protección de los derechos humanos.<sup>2108</sup> Más aún, Richard Posner encasilla la eficiencia como un valor por encima del derecho, lo cual se concreta tanto a través de actos legislativos como a través de decisiones racionalizadas según los límites de principios predeterminados, tal cual los derechos humanos como clase de garantía de libertades individuales.<sup>2109</sup>

Por oportuno, a propósito de este escenario, — donde los criterios de aplicación de lo jurídico no son universales, así que se pone en crisis —, está el esfuerzo

---

<sup>2107</sup> FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio Osuna: Teoría de los derechos humanos. Conocer para practicar. Madrid: Edibesa, 2001. p. 192-193

<sup>2108</sup> EINDENMÜLLER, Horst: Effizienz als Rechtsprinzip. 3 ed. München: Mohr Siebeck, 2005. p. 486-487

<sup>2109</sup> POSNER, Richard: Law, pragmatism and democracy. Cambridge: Harvard University Press, 2003. p. 250 y ss.

iusfilosófico de Remo Entelman.<sup>2110</sup> Éste trata la Filosofía del Derecho como teoría de conflictos, con el propósito de la expresión del intento de remediar la presunta pérdida de validez del ordenamiento jurídico ante la presente ineficacia de las normas y reglas jurídicas respecto las demandas actuales.

En breve, Entelman ilustra esta tentativa científica bajo el punto de vista del Derecho, a través de la exposición de los orígenes de la crisis y los modelos científicos matemáticos respecto a afrontar los problemas de difícil solución, sobre todo tras la segunda guerra.<sup>2111</sup>

De acuerdo con la «teoría del conflicto» la relación entre filosofía y derecho es constituida a través del arreglo entre la comprensión de la «crisis del derecho» respecto a concertar conflictos en el campo humano y social y la exacerbación de una ética o moral utilitarista, dibuja como propio del estadio actual del desarrollo de las redes de capitalistas. Es decir, el modelo utilitarista no informa las acciones según el criterio del «bueno o malo» absoluto y previo.

En el fondo, la valoración de las conductas y acciones son dichas por la ponderación calculada de perjuicios y ventajas según los medios y finalidades de cada caso concreto. Así que el utilitarismo se convierte en método para el razonamiento moral y la promoción del máximo efecto de cada acto que se acopla a los fines deseados.

En oportunidad, a la proximidad entre «derecho y economía» se suma a los pensamientos de Jeremy Bentham<sup>2112</sup>, en el siglo XVIII, bajo el argumento de que los individuos no conocen sus deseos reales, excepto el hecho de que se concentra en la búsqueda por la satisfacción de los propios intereses, lo que ha conllevado a

---

<sup>2110</sup> Filósofo del derecho y profesor emérito de la Universidad de Buenos Aires. Se ha dedicado a la disciplina de la Teoría del Conflicto en el Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales (CARI). Cfr. ENTELMAN, Remo: Teoría de conflictos: hacia un nuevo paradigma. Barcelona: Gedisa, 2002. 223 p.

<sup>2111</sup> “El nazismo, en efecto, defendía que el Estado es el creador de todo derecho y Kelsen, uno de los neopositivistas de más raigambre en nuestros días, afirma que el Estado es el único competente para discernir lo justo y lo injusto en el derecho; Brunner, en cambio, escribiría, al comienzo de su obra, que «para el Estado totalitario... y ésta es la peor de todas las ideologías, pues equivale a decir que la Justicia no existe en absoluto». ... que la Biblia no es un código legal ni un sistema ético humano, sino más bien una crítica de Dios a la confianza del valor de la ley y de las obras. Por esto la ética cristiana no puede convertirse en una ética humana más, o en una ideología moral al lado de las demás, sino que tiene que resaltar lo específico de la revelación: nuestra única salvación en Cristo y la originalidad del mandato del amor como forma de toda Justicia. Y, con estos valores, ya se puede decir una palabra «cristiana» sobre los problemas que hoy afectan a los hombres y sobre los que hablaron estos escritores reformados: el totalitarismo político, la guerra fría, el uso de armamento atómico, la igualdad de los sexos, el problema de la pena de muerte...” OSUNA, Antonio: Derecho natural y moral cristiana: estudio sobre el pensamiento ético-jurídico de Karl Barth y otros autores reformados. Salamanca: Editorial San Esteban, 1978. p. 26-27

<sup>2112</sup> Véase: EL SHAKANKIRI, Mohamed Abd-El-Hadi: La philosophie juridique de Jeremy Bentham. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1970. 469 p.

los primeros esbozos del utilitarismo. A saber, el sentido de las acciones humanas está en el deseo de ser feliz y evitar dolores desde el patrón de convivencia social.<sup>2113</sup>

En efecto, la conducta de los agentes desde una perspectiva económica no está justificada por la maximización de los intereses individuales inmediatos, pues que estos son consecuencias de ese «paradigma utilitarista». Luego, la petición filosófica en torno al derecho y la economía contemplan elementos de constitución económica que superan la visión tradicional concentrada en el «mercado» y su buen desempeño.

Conforme ya dicho, Jeremy Bentham es el fundador de la Escuela Utilitarista.<sup>2114</sup> Además de haber contribuido para la formación del derecho moderno y, luego, ser

---

<sup>2113</sup> “The only way, it should seem, in which a motive can with safety and propriety be styled good or bad, is with reference to its effects in each individual instance; and principally from the intention it gives birth to: from which arise, as will be shown hereafter, the most material parts of its effects. A motive is good, when the intention it gives birth to is a good one; bad, when the intention is a bad one: and **a intention is good or bad, according to the material consequences that are the objects of it.** So far is it from the goodness of the intention’s being to be known only from the species of the motive. But from one and the same motive, as we have seen, may result intentions of every sort of complexion whatsoever. This circumstance, therefore, can afford no clue for the arrangement of the several sorts of motives... **A more commodious method, therefore, it should seem, would be to distribute them according to the influence which they appear to have on the interests of the other members of the community,** laying those of the party himself out of the question: to wit, according to the tendency which they appear to have to unite, or disunite, his interests and theirs. On this plan they may be distinguished into **social, dissocial, and self-regarding.** In the social class may be reckoned, 1. Good-will. 2. Love of reputation. 3. Desire of amity. 4. Religion. 5. Displeasure. In the self-regarding class. 6. Physical desire. 7. Pecuniary interest. 8. Love of power. 9. Self-preservation; as including the fear of the pains of the senses, the love of ease, and the love of life... With respect to the motives that have been termed **social,** it any farther distinction should be of use, to that of good-will alone may be applied the epithet of **purely-social;** while the love of reputation, the desire of amity, and the motive of religion, may together be comprised under the division of **semi-social:** the social tendency being much more constant and unequivocal in the former than in any of the three latter. Indeed these last, social as they may be termed, are self regarding at the same time.” [letra negrita añadida] BENTHAM, Jeremy: *An introduction to the principles of morals and legislation. The collected works of Jeremy Bentham.* Oxford: Clarendon Press, 1996. [Chapter X, “Of motives”], p. 116. Aun, véase: GÉRARD, Philippe; OST, François; KERCHOVE, Michel von de: *Actualité de la pensée juridique de Jeremy Bentham.* Bruxelles: Faculté Universitaires Saint-Louis, 1987. 740 p.

<sup>2114</sup> “Bentham’s early contribution to political economy was the highly influential *Defense of Usury* (1787), a critique of Adam Smith’s reluctance to adopt a free trade in money in the *Wealth of Nations*. Economic ideas were introduced into many of his writings besides those which he intended as contributions to political economy itself. He was the first to see the importance of the language of economics for emotive political issues like punishment, and he attempted to introduce this language into *IPML*. He also wrote widely on such topics as public finance, pensions, corruption, colonies, government, economy, the provision of poor relief, and the Panopticon prison where economic idea played an important role in the formulation of concepts and arguments. Although such classical economists as James Mill, David Ricardo, and J. S. Mill might be counted among his followers, his economic ideas had greater influence later in the nineteenth century in the writings of neo-classical economists like W. S. Jevons and F. Y. Edgeworth. As for the role of government in the economy, Bentham cannot be regarded either as ‘laissez-faire’ or a ‘originator of collectivist intervention in the economy’. He favoured considerable limitations on government involvement in the economy, stressed the virtues of free except for the taxation of inheritance, and developed an indirect form of utilitarianism which emphasized the security of established expectations in wealth and property. For Bentham, as for other classical economists, the locus of economic power was to pass from the government or society to the individual. On the other hand, Bentham’s



la referencia de la «Teoría Económica del Derecho», tiene una proposición ético-utilitarista para el análisis de las decisiones político-jurídicas, con el objeto de perfeccionar la actividad del Estado, sobre todo en el ámbito económico.

La síntesis de su doctrina es que la reforma del Derecho suponía racionalizar la evaluación de las normas desde el marco de una moral utilitarista, porque creía que el derecho era fruto de decisión política y, la más adecuada, habría que ser la utilitarista. Así que su principio de utilidad parte de la observación de que el hombre está involucrado en dos señores principales: dolor y placer.

Por efecto, la felicidad - o mera percepción de utilidad, ventaja o bienestar - correspondería, según el criterio de la utilidad, la promoción del máximo placer y menos dolor para una más grande parcela de afectados.

De modo particular, la visión utilitarista de Bentham es demasiado «consecuencial» es decir, la evaluación del derecho no se hace desde criterios formales y estructurales, sobre su coherencia lógica interna, sino que en acuerdo con los efectos que la decisión jurídica genera para la «felicidad» de los individuos. En fin, el derecho es lo que promueve la situación de goce de utilidades.<sup>2115</sup>

Sin embargo, se trata de una noción casuística entre partes privadas, lo que resulta no contemplar el criterio de «utilidad» como un criterio más largo de decisión racional política. En solución, se ha creado lo «rule utilitarianism»: no hace falta que la decisión jurídica racional sea evaluada bajo el límite entre partes, pero el requisito es que la decisión refleje utilidad directa y/o indirecta para la sociedad en que esta se da.<sup>2116</sup> En resumen, el individualismo es clave para guió de las decisiones racionales, políticas y/o jurídicas, pero el acceso a la moral utilitarista hay que hacerse resultado colectivo.

---

emphasis on equality, as we have seen, makes clear that a gradual movement towards equality in society is itself productive of happiness.” BENTHAM, Jeremy: An introduction to the principles of morals and legislation. The collected works of Jeremy Bentham. Oxford: Clarendon Press, 1996. [ Introduction], p. xxxvii/xxxviii

<sup>2115</sup> “Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, *pain* and *pleasure*. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne. They govern us in all we do, in all we say, in all we think: every effort we can make to throw off our subjection, will serve but to demonstrate and confirm it. In words a man may pretend to abjure their empire: but in reality he will remain subject to it all the while. **The principle of utility recognizes this subjection, and assumes it for the foundation of that system, the object of which is to rear the fabric of felicity by the hands of reason and of law. System which attempt to question it, deal in sounds instead of sense, in caprice instead of reason, in darkness instead of light.**” [letra negrita añadida] BENTHAM, Jeremy: An introduction to the principles of morals and legislation. The collected works of Jeremy Bentham. Oxford: Clarendon Press, 1996. [Chapter I, “Of the principle of utility”], p.11

<sup>2116</sup> Véase: MORESO, Josep Joan: La teoría del derecho de Bentham. Barcelona: PPU, 1992. 443 p.

Desde esta coyuntura, a partir de la consideración del mismo escenario que conlleva a la formación del *Análisis Económico del Derecho*, caben unos comentarios sobre la Teoría del Conflicto.

Para así decirlo, sobre el utilitarismo como criterio de racionalidad ética y, luego, ahora jurídica y económica, vale decir más allá de su proposición de ponderación de derechos en juego, donde se acerca y se toca en prevalecer un grupo en detrimento del otro, todo en función de la manutención del sistema social, es decir, que nadie o nada sea absolutamente preservado o eliminado.

En grado sumo, la dicha promesa de felicidad moderna debe prolongarse en el contemporáneo en creciente número, así que dado el incremento de otros factores en este periodo, por supuesto, el problema de esta «ética concertada» es, por supuesto, es enseñar la naturaleza de los beneficios y perjuicios bajo una valoración óptima.

Aparte, el utilitarismo de matiz moderno es demasiado hedonista, así que esta ponderación se realiza en torno a cálculos de placer, es decir, felicidad o dolor. Por así decirlo, el utilitarismo contemporáneo es más volcado a la acción, sin embargo conserva la óptica hedonista, pero desde un contexto más difundido y abstracto, justamente porque «lo existente» es la medida primera de todas las cosas.<sup>2117</sup>

---

<sup>2117</sup> El cambio de la perspectiva de utilitarismo moderno para el utilitarismo contemporáneo tiene como trasfondo el propio cambio de la expectativa iusfilosófica tanto como estatuto como quehacer, en torno al discurso iusfilosófico de la modernidad y la interpretación que este hace como recuperación del pasado. Los problemas se torna más importantes, es decir, el quehacer jurídico tiene preeminencia por encima del estatuto jurídico, porque el derecho y todo su conocimiento científico y práctico de apoyo sólo tiene validez si son eficaces, además de legítimos. HESPANHA, exquisito historiador, así subraya: “El pasado jurídico, por tanto, debía ser leído de tal modo que se respetara su alteridad y se destacara el carácter «local» del sentido de los problemas, de la idoneidad de las soluciones y de la racionalidad de los instrumentos técnico-dogmáticos utilizados. Es decir, se trataba de enfatizar que todos estos elementos dependían de condiciones históricas concretas que generaban un sentido determinado, tanto si estas condiciones se ligaban a los contextos sociales de la práctica discursiva como si se relacionaban con los universos culturales particulares de los actores históricos. La sola invitación a establecer una relación más íntima con la historia social provocaba malestar en una historiografía que vivía de la idea de «separación» (*Trennungsdenken*, O. Brunner) entre el derecho y la sociedad. Y al margen ya de esta actitud, la ruptura con las continuidades de la tradición jurídica disolvía esta «familiaridad» de la que venimos hablando, suspendía la trivialización de los dogmas jurídicos del pasado y peligrosamente se aproximaba a un historicismo que, tarde o temprano, acabaría por afectar el presente. Porque, en realidad, el «extraño» carácter del pasado se corresponde, como en un espejo, con el carácter históricamente fundado del presente: a nosotros nos parece raro el pasado como raro les parecería el presente a nuestros antepasados, o les parecerá a nuestros descendientes. **Este programa de recuperación de los sentidos «auténticos» («locales») de las instituciones del pasado no era fácil de llevar a la práctica, a menos que se ignorasen los problemas metodológicos** que esta voluntad de describir el pasado jurídico en *sí mismo* generaba. O sea, **a menos que se supusiera que el encarcelamiento del pasado dentro de categorías del presente era un hecho intencional y que, por tanto, podía evitarse mediante una especie de reducción voluntarista de todos estos preconceptos «actualistas»**. Pero la verdad es que el historiador no aplica deliberadamente estos esquemas perceptivos, pues son ante todo el producto de prejuicios inmanentes. Y Scholz era consciente de ello. Ni las deformaciones epistemológicas de los historiadores tradicionales eran intencionadas, ni la historia podía trabajar con categorías perceptivas asépticas y neutrales, dispuestas a dejar vivir, con plena libertad y

Desde luego, el cálculo de bienes pre-morales y su alcance absoluto es insuficiente. En verdad, hay comandos utilitaristas que elaboran una serie de bienes o males que se pueden corromper a través de las acciones y otros no, más allá del placer inmediato que ellos proporcionan. Otros, por ejemplo, se quedan por calcular los principios mínimos por detrás de los actos según cada conducta valorada.

En regla, se logra notar que el criterio de base es, en todas estas maniobras, que no hay buenos y malos por objeto. En suma, lo bueno o lo malo es consecuencia de una serie de factores y circunstancias concertadas de acuerdo con un contexto más amplio y significativo para el mínimo de bien humano, que es una postura proporcional, porque ponderada de acuerdo con las consecuencias, por tanto.

En otros términos, se trata de la noción macroeconómica, lo que ha conllevado al análisis «positivo» del derecho ante la economía.<sup>2118</sup> La noción de esta teoría es que el sistema jurídico no está sumergido en categorías universales e ideales que, bien ordenadas, conllevan hacia la eficiencia de las normas que contemplan regular la relación entre lo económico y lo jurídico, tal cual se los tenga uno y otro.

Por ende, el análisis de la relación entre derecho y economía se da bajo el trasfondo del contingente, donde lo mínimo que se anticipa es respecto las normas vigentes y sus incentivos económicos y sociales de acuerdo con los agentes actuantes según determinada interacción institucional.<sup>2119</sup> La prioridad no es la validez del derecho a través de sus normas jurídicas, sino que de la función del Derecho a través de sus normas y reglas de comando político y jurídico. Desde luego, se toma el derecho desde su carácter humanístico y, pronto, se intenta incrementarlo bajo el punto de vista del quehacer y estatuto pragmático, lo que resulta tocar directamente las bases filosóficas, pues que la búsqueda por categorías «universales», sobre todo que reflejan comunes entre la realidad teórica y práctica jurídica de países diferentes, es la meta a conquistarse. Investigaciones

---

autodeterminación, a su objeto de conocimiento. A la vista de esto, él intentaba escapar de la situación recurriendo al concepto, desarrollando en aquel momento por la teoría alemana de la historia, de conceptualización sugerida por el propio objeto de estudio (*Gegenstandsbezogene Kategorien*); de este modo se abría el camino hacia una adhesión distanciada y no pietista de las autorrepresentaciones de los agentes históricos.” HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 36-37

<sup>2118</sup> El análisis económico «positivo» del derecho se ha preformado en la Universidad de Chicago, a causa de la labor de Ronald Coase y Guido Calabresi, sin embargo ha sido desarrollada por Richard Posner. Véase: COASE, Ronald: The firm, the market, the law. Chicago: University of Chicago Press, 1988. 217 p. CALABRESI, Guido: Ideals, beliefs, attitudes, and the law: private law perspectives on a public law problem. New York : Syracuse University, 1985. 214 p.

<sup>2119</sup> PARISI, Francesco: Positive, Normative and Functional Schools in Law and Economics. European Journal of Law and Economics. Vol. 18. N. 3. Diciembre 2004. p. 8

sobre la Paz (*Peace Research*), Investigaciones sobre la Guerra (*War Research*), Ciencia de la Paz (*Peace Science*), Estudios sobre la Paz (*Peace Studies*) son los temas propios de esta toma del derecho como «teoría del conflicto» o, como sinónimo, «la idea del concepto universal del conflicto».

Desde todo este conjunto, la teoría de los conflictos no posee una base conceptual definida tampoco hace parte de los compendios clásicos jurídicos. De hecho, nunca se lo tendrá porque la proposición no es sistematizar el derecho, sino que trazar lo que sea esencialmente universal respecto a ello.

De seguro, la ventaja de esta toma del derecho es que el trato del problema de la «ineficacia» de la lógica, reglas y normas jurídicas tradicionales echa vistazo sobre otras fuentes de conocimiento más allá de los patrones jurídicos. Así que consagra una apertura infrecuente para la comprensión científica del derecho y filosofía, lo que despierta otras miradas de investigación antes no exploradas, sobre todo a causa del prejuicio de tratarse de materias o conceptos ajenos al derecho.

En absoluto, el derecho no sólo organiza relaciones sociales. Al revés, él es el reflejo de relaciones sociales, donde el «conflicto» es su faz más notoria y, desde luego, su fundamento está en la trama que origina estas relaciones. En efecto, la administración de los conflictos, es decir, su prevención y gestión da luces desde una cierta región ontológica inexplorada. Es decir, la búsqueda por la unidad conceptual es el gran desafío.

En el fondo, el conflicto es una especie de relación social configurada a medida que dos personas intentan orientarse según sus «pretensiones» y, en algún momento, la pretensión de una exige el no-ejercicio de la pretensión de la otra, total o parcial. Es una visión tradicional de la propia noción de interés y pretensión jurídicos, presentes tanto en Weber<sup>2120</sup> como en Julien Freund.<sup>2121</sup> No obstante, la relación social es el género según el cual se concreta la relación social respecto al conflicto.

Finalmente, si el derecho es uso legítimo de la fuerza, por consecuencia, la pregunta sobre el fundamento del derecho es meramente accidental, sobre todo porque no se contempla las relaciones sociales que se solucionan sin el uso de la coerción estatal dado por la inminencia del monopolio estatal del uso de la fuerza,

---

<sup>2120</sup> Véase: WEBER, Max: Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva. Trad. José Medina Echevarría. 2 ed. Madrid: Fondo de Cultura Económica de la España, 1964. 1245 p.

<sup>2121</sup> Véase : FREUND, Julien: Sociologie du conflit. Paris: Presses Universitaires de France, 1983. 379 p. Y, FREUND, Julien: Le droit du aujourd'hui. Paris: Presses Universitaires de France, 1972. 96 p.

más que la violencia propiamente dicha. Resumiendo, luego se da cuenta también sobre «el cálculo respecto el uso del poder», lo cual no es necesariamente económico. En lo tocante a la teoría del conflicto, al menos como método, ella se engancha y se orienta por soluciones de carácter conflictualistas o no-conflictualistas.

En última aclaración, a pesar del modo de actuación de una u otra, se da relieve al entendimiento de la relación filosofía y derecho a partir de lo que se tiene crisis respecto al derecho, y luego, se preforma al lado de los intentos del Análisis Económico del Derecho, cuando con él no se confunde, es decir, a través de una relación cómplice de la clase género y especie.■

**VIII. Sobre el criterio de los métodos, procesos y procedimientos contemporáneos: la actitud constructivista del quehacer iusfilosófico — lo eterno como expectativa de Unidad.**

El quehacer iusfilosófico contemporáneo amplía los planes de realidad jurídica más allá de la altura y del tamaño del ordenamiento jurídico, pero si reprocha la razón doble como fundación y fundamento singular del sentido del derecho desde el interior del ordenamiento jurídico, más allá sustituye la Unidad por una base compleja de reacciones e interacciones de relaciones entre personas, las cuales, se guían por una cierta espontaneidad, poniéndose a descubierto un abanico de realidades, tiempos y espacios, donde cada conformación no sólo solicita una lógica propia de conocimiento y saber en torno a lo jurídico, sino que se lo multiplica y, luego, se lo incrementa al coste de la extensión de la razón doble a tope, todavía.

A hondo, como el primer caso, no hace falta que se tenga la Unidad en torno a lo jurídico, sobre todo porque lo que hace sentido a toda esta proposición iusfilosófica son los fallos de validez y eficacia y, también, el discurso legitimador del Positivismo Jurídico o Filosofía del Derecho.

Por consecuencia, se trata no sólo de recoger un nuevo sentido de Civilización jurídica, sino que un nuevo sentido de humanidad, más allá del hombre ya definido, así que, a pesar de la toma si reanuda para llevar a cabo la revisión del Positivismo Jurídico.

Para así decirlo, Orden, ordenamiento o la relación entre ambas se determinan a través de los valores en torno de lo natural y de lo ético, los cuales, a su parte, son incrementados a partir de la condición de la crisis. O sea, de la condición a través del cual el hombre se depara que todo que se lo tenía definido, vuelve a la situación de lo sobrenatural y lo sobrehumano de antaño, pues que las soluciones de la modernidad en torno al hombre, humanidad y Civilización, además de que no se realizaron, presentan un modelo retrógrado para las clases de peticiones contemporáneas.

Por esta razón es que estatuto y quehacer no se ponen enemigos tampoco la teoría se aleja de la práctica. El origen iusfilosófico está en lo sobrenatural y lo sobrehumano, como se fuese un reinicio del marco de hombre y humanidad, si no

fuese el hecho del principio de evolución (principio cristocéntrico) y principio cosmopolita (principio trinitario), presentes como trasfondo de todas los diagnósticos iusfilosóficos contemporáneos.

De modo análogo, el manejo de lo indisponible por el Orden y ordenamiento en torno del hombre y su humanidad, de nuevo, desde lo sobrenatural y lo sobrehumano contextualizado sin sentido trata de la era del Espíritu, a través del cual la búsqueda por valores, perspectivas y expectativas como lo natural y lo moral se conciertan desde la herencia de la nada moderna que, a su parte, se ha expandido de tamaña modo que la razón doble, como filosofía de mundo teórica desde la naturaleza humana como precepto de ciencia o lo natural y, luego, como filosofía de mundo práctica de la libertad humana como precepto de prudencia o lo moral, no son los postulados de base de la comunicación entre Orden (mundo) y ordenamiento (vida).

Si el contenido del manejo sobre el universo jurídico se encuentra en el sin sentido, así que la finalidad de la Unidad es secundaria, por supuesto que, las parejas tradicionales del recorrido iusfilosófico pierden significado.

Desde luego las nociones de «ser y deber» se las tiene aisladas o juntas de acuerdo con los planteamientos de la eficiencia, ésta una conformación que se entabla según el «contexto o condición concreta». Es decir, no es el texto formal y científico que se coaduna con el contexto extrajurídico. Todo lo contrario, el contexto de lo existente recibe preeminencia ante el texto de lo jurídico.

En efecto, resulta que la comunicación entre filosofía y derecho se originen desde la nada. Entonces, la realización del derecho se pone atravesada por factores históricos, económicos, políticos, según el procedimiento y la exigencia de la realización efectiva del derecho, lo que incluye, por supuesto, también la naturaleza del hombre. Pero desde la persona como fundación pragmática; y, luego, desde la acción de la persona en la *praxis*, de raigambre cristocéntrica, como posibilidades de fundamentos del derecho.

En este orden de ideas, la contribución de la filosofía de la laicidad viene a colmar los valores trinitarios como preceptos y, luego, conceptos normativos laicos.

En sustancia, la filosofía de la personalidad se debe al concierto del principio de evolución de la naturaleza humana o, la búsqueda de lo natural desde los valores cristocéntricos, como precepto mínimo de origen del Orden del mundo y, luego, de lo jurídico. Y, al mismo tiempo, la filosofía de la laicidad se debe a la conformación del principio cosmopolita a través de la perspectiva y expectativa trinitaria

tradicional. Como consecuencia, el sentido de positivismo y el sentido de historicismo se vinculan a la capacidad discursiva, lingüística y simbólica del hombre, de producir humanidad como un espacio ético-moral y, luego, jurídico y político.

Para los efectos consiguientes, , el criterio entre la ley positiva y la ley natural se rompe. Pero, no a causa de que no hace falta que el derecho se constituya desde esta condición.

En verdad, el gran calado filosófico no se restringe al criterio universal entre ley positiva y ley natural, sino que como arreglar los sentidos del derecho conforme las necesidades en el transcurso de la experiencia de la vida, no lo contrario. Entre lo natural y lo moral, se pone lo indisponible que se conforma de acuerdo con los actores y la situación en que estos se encuentren, todo en función de la buena eficiencia y efectividad.

Dicho de otro modo, lo indisponible o la nada no es el caos o el sin sentido, sino la intermediación de lo sobrenatural y lo sobrehumano como inspiración de las disponibilidades en torno a lo natural y lo moral en función del bienestar efectivo del hombre. Así que la labor iusfilosófica contemporánea significa el esfuerzo científico desde la pragmática de la persona y práctica de sus relaciones por su sentido de dignidad en lo existente, por supuestas formas de rellenos jurídicamente eficaces, como si se buscara el «reencuentro con la naturaleza de las cosas», entonces, perdida.<sup>2122</sup>

Por ende, hace falta dar relieve al hecho de que la recuperación del Derecho Natural, luego, se hace aun bajo el racionalismo, pero un racionalismo concertado de acuerdo con los principios de evolución y cosmopolitismo del universo antrópico. Es decir, la tradición de la fundación del derecho en la razón doble y, luego, la fundamentación al modelo del Positivismo Jurídico, bajo la tradición de la «escuela de Derecho Natural moderno» son reprochados. Para ilustrar, lo correcto no está en una distensión corpórea y anímica de los preceptos sagrados y seculares de la razón, sino que en la problemática del universo del hombre, pragmático y práctico,

---

<sup>2122</sup> Naturaleza de la cosa según los filósofos contemporáneos, “se entiende como la legalidad objetiva, la constelación de intereses y expectativas dada en aquellas relaciones en que el hombre realiza su esencia objetiva en el mundo junto a los demás, como comprador o vendedor en la compraventa, como padre o hijo o esposo en la familia, etc. Esta orden o ‘naturaleza’ se capta mediante un análisis de la situación que, considerando los respectivos puntos de vista de los interesados, descubra el sentido de la relación o figura de que se trate y nos dé su valor.” DELGADO PINTO, José: Derecho. Historia. Derecho Natural. En: ACFS. Número 4, Fascículo 2, 1964. p. 138



en torno a la necesidad de eficacia y eficiencia del arreglo de sus diversos poderes a través de lo jurídico.

Las aportaciones de la recta razón y el conforme con la naturaleza pierden su exclusividad, así que se involucran en otros métodos, procesos y procedimientos de la aplicación jurídica, como más uno de los elementos-clave. Así que no son total rechazadas. Si hay un Derecho Natural este sólo es posible desde lo concreto y, aún, según valores contruidos y abrigados bajo la ley positiva, tal cual enseña Kaufmann, por ejemplo. La actitud iusfilosófica contemporánea es constructivista en torno a lo moral y lo natural, cuyo concierto se presentan tanto Derecho Natural como derecho positivo.

En efecto, si la proposición es que «la Filosofía del Derecho salga de su propia historia, sin suicidarse», vale mencionar la contribución de la proposición de Kaufmann que es superar la pugna entre «Derecho Natural» y «derecho positivo», a través del criterio de flexibilización de la propia comprensión de «Derecho Natural», lo cual pasa por una consideración científica y epistemológica variable e histórica, bajo la influencia perene de la doctrina tomista aplicada desde lo existente. La condición es que «cómo la ley sólo puede ser concretada considerando las posibles situaciones de la vida a ser regladas, así también el derecho sólo puede ser realizado considerando las situaciones reales de la vida a ser decididas».<sup>2123</sup>

Desde este marco, las bases existencialistas son las bases de la relación filosofía y derecho, así que es ahí que está la conexión entre las cuestiones de lo jurídico y de lo humano.

Dicho brevemente, el Derecho Natural no se encuentra en principios jurídicos fundamentales tampoco en grandes leyes, sino que en la conciencia inmediata que surge interactiva con la realidad, cuando se produce, sobre todo una «antijuridicidad» legal que daña la dignidad humana, como si a través del anuncio del mal, lo bien se despertarse pleno.

---

<sup>2123</sup> “Sin embargo, el esquema teórico-cognoscitivo sujeto-objeto pertenece al pasado; esto incluso con las ciencias naturales explicativas, y con mucha más razón en las ciencias de comprensión hermenéutica. Por eso se han logrado más y más en nuestra época *teorías procesales de la Justicia* que conciben el “derecho justo” como *producto de proceso de creación jurídica*. (...) Y para terminar, también la filosofía del derecho, si no quiere ser simplemente especulativa, tiene que apoyarse en la *experiencia*; igualmente en ella tiene que estudiarse y discutirse los problemas en el “caso”. Pero el caso de la filosofía del derecho es su entrada en la historia.” KAUFMANN, Arthur: *Filosofía del derecho*. 2 ed. Trad. Luis Villar Borda y Ana María Montoya. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2002. p. 43-44

Por oportuno, el planteamiento kaufmanneano es que la filosofía sólo es verdad si es diálogo y comunicación con los elementos que se la hace interactuar en el Orden, en el ordenamiento y a propósito de la concordia de ambos, por encima del tiempo y del espacio. Luego, la iusfilosofía aunque se aporte de una continuidad de la razón histórica, tiene su racionalidad definida por su historicidad.<sup>2124</sup> O sea, derecho y filosofía se fundan en ontología relacional, donde el hombre es la determinación del derecho, pues que “ningún robo es exactamente igual a cualquier otro, ningún hombre coincide ordinariamente con otro hombre en su efectiva capacidad de obrar o en su real imputabilidad, porque todos los seres humanos son distintos en sus conocimientos, capacidades, características naturales, fuerzas intelectuales y volitivas.”<sup>2125</sup>

Sin lugar a duda estas ideas se inclinan hacia una especie de relativismo jurídico desde la construcción de lo moral y lo natural en torno a lo jurídico, desde lo existente, de modo que la dicha verdad iusfilosófica es aquella que se presenta desde el enunciado, teoría o norma problematizada» desde la demanda de la realidad, donde lo natural y lo moral, desde la historia se traman para fundar la orientación del derecho correcto.

En concreto, el derecho, entonces, es algo concreto y con contenido, pero un contenido que se mezcla con elementos concertados tanto naturales como morales. La Filosofía del Derecho, a su turno, es tomada en situación, desde su quehacer, así que si su valor, perspectiva y expectativa está en torno a la persona, lo natural y

---

<sup>2124</sup> KAUFMANN, Arthur: Naturrecht und Geschichtlichkeit. Tübingen: J.C.B Mohr, 1964. p. 11-14

<sup>2125</sup> “(...) la aplicación del derecho es, en todo caso según mi opinión (que no es exclusivamente mía, un *procedimiento analógico*, en el que la ley (deber ser) y el caso (ser) se elaboran interrelacionados de tal manera uno con otro que de la ley abstracta, mediante “interpretación” (en el caso), resulta un “tipo legal” (*Tatbestand*) concretizado, y del caso individual (amorfo), mediante “construcción” (en la ley), una situación fáctica tipificada (*Sachverhalt*): el *tertium comparationis* es el “sentido” (*ratio iuris*), en el que el tipo legal y la situación fáctica se “corresponden” (cuando no se corresponden, no puede aplicarse la norma jurídica). De la misma manera — o si se quiere, en “inversión” de este procedimiento — se puede también concebir la legislación. La idea de derecho (deber ser) y los principios que de ella emanan (por ejemplo, *suum cuique tribuere*, *neminem laede*, *pacta sunt servanda*, la regla de oro, el imperativo categórico, el principio de equidad, el principio de la responsabilidad, el mandamiento de tolerancia...) y las situaciones fácticas vitales (ser) intelectualmente anticipadas por el legislador para su posible regulación, tienen que elaborarse conjuntamente en un proceso interrelacionado, de tal manera que se “correspondan” recíprocamente. **Esto significa:** la idea del derecho, de una parte, tiene que abrirse a la situación fáctica vital, tiene que materializarse, concretarse, hacerse positiva, a fin de que pueda resultar una formación conceptual; de otro lado, las situaciones fácticas vitales propuestas tiene que constituirse y agruparse de manera típica-ideal con respecto a la idea de derecho... ningún robo es exactamente igual a cualquier otro, ningún hombre coincide ordinariamente con otro hombre en su efectiva capacidad de obrar o en su real imputabilidad, porque todos los seres humanos son distintos en sus conocimientos, capacidades, características naturales, fuerzas intelectuales y volitivas.” [letra negrita añadida] KAUFMANN, Arthur: Filosofía del derecho. 2 ed. Trad. Luis Villar Borda y Ana María Montoya. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2002. p. 56-57

lo moral se revelan tanto ciencia como discurso iusfilosófico en pugna de la clase de lo sagrado y lo secular en torno a valores jurídicos, éstos como criterio de lo jurídico y, luego, el contenido deontológico del derecho.

Innegable que, de todas formas, se engendra una nueva forma de entender «filosofía y derecho», así que «ley y *Evangelio*» se unen para el diálogo sobre la promoción de la existencia del hombre.<sup>2126</sup> La temática teológica es tomada en serio desde una perspectiva secularizada a partir del derecho, luego, el derecho no es ley natural tal cual, conforme los clásicos. La conjunción ley y *Evangelio* no tiene una dimensión teológica, sino una dimensión filosófico-jurídica, pues que proposiciones teológicas están íntimamente relacionadas con problemas de Filosofía del Derecho. El proceso de Kaufmann es obrar desde una «metafísica racional y relacional», a través de la cual identifica una metafísica sustancia relacionada con la metafísica de la cosa, es decir, su campo de operación científico es profundamente ontológico.

Desde esta ocasión, el objeto de fundación jurídico es el hombre. Pero un hombre ontológicamente situado, es decir, no el hombre como sustancia, sino que el hombre en cuanto persona tomada desde un complejo relacional de pretensiones, estas el punto de inflexión entre los hombres. Este complejo de relaciones entre las personas es parte palmaria de lo «indisponible o de la nada», espacio en que la verdad iusfilosófica se expresa tanto humana, jurídica y política. Y, por esta razón, es que se valora tanto, como ya dicho, desde ahí, el origen de los Derechos Humanos, es decir, una configuración de pretensiones, cuyos límites y posibilidades de garantía y protección se dan según el derecho del prójimo, del rostro del otro.<sup>2127</sup> A lo sumo, el justificante es que la persona es el determinante de

---

<sup>2126</sup> «Si quisiéramos trasladar, *conforme su sentido*, la fórmula 'ley y *Evangelio*' al ámbito secular tendríamos que plantear la pregunta de otra manera; en concreto: ¿es la ley estatal positiva la pauta única de la conducta humana? ¿justifica ella al hombre, relevándole de toda responsabilidad? o ¿está éste sometido a otra exigencia; en cierto modo, a un '*Evangelio* natural' (secular) como 'lo bueno' y planteo la tesis, la hipótesis, de que este bien es indisponible del mismo modo que el *Evangelio* bíblico? Si se contrasta la ley (disponible) frente al bien (indisponible) , probablemente, no se dará apenas contradicción, al estar vinculado el ser humano no sólo a la ley, sino también a la exigencia de lo bueno. Pero, con seguridad, se recordará lo incierto que resulta determinar que deba considerarse como bueno.» [traducción libre por la autora] KAUFMANN, Arthur: *Gesetz und Evangelium*. En: HAUSER, R; REHBÖRG, J; STRATENWERTH, G. (eds.). *Gedächtnisschrift für Peter Noll*. Zürich: Schulthess Polygraphischer, 1984. p. 67

<sup>2127</sup> "(...) Sólo debe dejarse en claro que la generalidad del "contenido esencial" no conduce muy lejos. Ninguna de las teorías mencionadas satisface. Sólo someramente: de acuerdo con la concepción relacional (no ontológica substancial) expuesta aquí, los derechos humanos serán protegidos siempre sólo en relación con *derechos de los otros*. Siempre son derechos personales. Por una parte, persona es *relatum* en la relación jurídica; no existe, por tanto, ningún derecho que no pudiese ser, por lo menos en forma mediata, un derecho de la persona. Por otra parte, la persona también determina la *relatio*: lo que sea una relación correcta sólo puede determinarse, cada vez, según la medida de las múltiples relaciones en que se encuentran las personas entre sí. (...) Quien no nombra algo propio, no puede ser persona en sentido completo. En este lugar es necesario

la relación al mismo tiempo que también es determinada por el abanico de relaciones en que se involucra con otras personas entre sí: luego, la condición paradójica del hombre respecto a desarrollar a través de la búsqueda de sí mismo ante su humanidad, se la tiene integral.

Consecuentemente, la comprensión del ser jurídico es algo que se establece según los límites y posibilidades existenciales, aparte, por lo tanto, de una perspectiva funcionalista, donde este ya se tiene desde el comienzo fungible u ontológico-sustancial, que se lo ve preformado. El límite de intervención de los derechos humanos se establece por la personalidad humana: la persona no es un objeto, sino que la inflexión de la relación en que brilla el fenómeno jurídico y todo su sentido primero, intermedio y último.

De modo similar, la comprensión del Orden del mundo pasa por el horizonte de la experiencia del otro, como ordenamiento de la vida, donde se configura el espacio espiritual y social y, por supuesto, iusfilosófico como la medida primera y absoluta de estar del hombre en la Tierra. En síntesis, “la idea del derecho es la idea del hombre personal; o no es absolutamente nada. Así que “a pesar de todos... esfuerzos alrededor de un concepto de derecho de contenido realista, para los juristas de la generación actual se hace difícil entender por “derecho” algo distinto a lo que se entiende por “ley”. ”<sup>2128</sup>

Más aún, la realidad es que el hombre es siempre el trasfondo y luego la idea del derecho hay que generarse desde ahí, lo que excluye la reproducción de ideales y modelos históricos abstractos y, por supuesto, la pretensión de que el derecho no existe si no se queda ley, como suele argumentar los contemporáneos: “ellos se quejan de la jurisdicción” de nuestro mundo viviente y en realidad piensan, con ello, en la “legalización”, ocasionando así un empobrecimiento del derecho, en lugar de una contención del flujo de leyes. En los tiempos anteriores a 1800, para la mayoría de juristas y filósofos del derecho y ley no eran lo mismo; a Aristóteles, Cicerón, Tomás de Aquino y también a Hobbes, por ejemplo, no se les hubiese

---

advertir sobre el afán de nivelación. Aquello que, “colma la actividad del hombre” difiere de persona en persona. Es probable que el mecenas de arte indique como propios valores millonarios, el arribista, empero, no. Por tal razón el “residuo” que permanece luego de la vulneración de un derecho fundamental puede ser, caso por caso, muy diferente. Este “sobrante” no se puede universalizar. Sólo se puede decir que no es admisible despojar a un hombre de todo bien, pues no le sería posible una vida humana digna.” KAUFMANN, Arthur: Filosofía del derecho. 2 ed. Trad. Luis Villar Borda y Ana María Montoya. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2002. p. 336-337

<sup>2128</sup> KAUFMANN, Arthur: Filosofía del derecho. 2 ed. Trad. Luis Villar Borda y Ana María Montoya. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2002. p. 267

ocurrido medirlo todo con la misma vara. Por qué esto es así tan sólo se puede comprender a partir del desarrollo histórico del concepto de derecho.<sup>2129</sup>

Respecto a la metodología de lo jurídico en torno a la persona como fuente y valor de lo jurídico, el problema de método jurídico se refleja directamente en la noción de «quehacer filosófico», lo cual se queda por encima de la cuestión del «estatuto filosófico», pues que el problema ontológico, a priori, se lo tiene disminuido.

De un lado, el problema del derecho y, luego, el problema de relación entre filosofía y derecho pasa por la cuestión del lenguaje, es decir, «el derecho no es sólo «texto», esta también «contexto». De otro lado, y, por consiguiente, se pasa por la cuestión de la interpretación jurídica. Ambas perspectivas crean nuevas fronteras para la filosofía y el derecho, sobre todo respecto a su cientificidad, la cual se la tiene tratada desde el énfasis epistemológico.

De forma general, la tendencia del quehacer iusfilosófico contemporáneo respecto el fenómeno de investigación sobre lo que se tiene como «crisis» del derecho, a causa de la aportación «realista» que se atribuye a la noción de «crisis», se toma desde las dos tradicionales aportaciones epistemológicas, evolucionista y difusionista. Así que la toma clásica de la revisión de la literatura y aplicación del derecho establecida entre la efectividad de la «circulación normativa y reglas sociales autónomas», aportación exclusivamente sociológica, son recusadas en primer plano.

Sobre el modelo difusionista, éste exalta las transformaciones del sistema legal en razón de las reglas de aplicación y actuación del derecho desde lo externo al ordenamiento y universo jurídico.

En cuanto al modelo evolucionista, éste se concentra, — a pesar de los elementos de operación jurídica y su eficacia —, en la idea de que la crisis es una constante. O sea, crisis es dimensionada según una constante evolución lineal, la cual tiene definición a través de la propia idea de Occidente, así que las causas exógenas sobre «eficiencia, eficacia y efectividad» no son factores decisivos. Como influjo, el modelo evolucionista está más cercano del las corrientes funcionalistas. Y, a su vez, el modelo difusionista de las corrientes estructuralistas.<sup>2130</sup>

---

<sup>2129</sup> KAUFMANN, Arthur: Filosofía del derecho. 2 ed. Trad. Luis Villar Borda y Ana María Montoya. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2002. p. 267

<sup>2130</sup> Respecto la perspectiva estructuralista es importante los nombres de Rodolfo Sacco, «teoría del prestigio» y Alan Watson, «teoría de los trasplantes legales». Sobre la perspectiva funcionalista, Zweigert y Hört, «teoría de la competencia de los ordenamientos jurídicos tributaria de acercamientos eficientíficos» así como Günther

Por lo tanto, la práctica del quehacer filosófico contemporáneo enmarca una manera propia de construir la idea de filosofía y derecho a medida que la preocupación con el elevado o, sobre el mínimo cientificismo, se echa por tierra. Los nexos entre Derecho y filosofía no se dan por motivos sociológicos o culturales, sino que por el predominio de un formante doctrinal que se difunde internacionalmente y, no necesariamente, dentro de una misma herencia jurídica, es decir, elementos de «*civil law*» son importados por «*common law*» y viceversa. Referencias culturales no son elementos importantes para la implementación de formantes jurídicos tampoco conformación del ordenamiento jurídico ante lo foráneo.

De acuerdo con la metodología jurídica los medios y caminos para alcanzar la finalidad del derecho se someten a los valores que se añaden al ordenamiento jurídico tradicional y sobre todo por encima de sus ramas de conocimiento «ontología, axiología y metodología» tradicionales como apuntado antes.

En el fondo, la fuente del derecho es la persona en su pragmática y *praxis*, así que lo jurídico está en lo eterno a través de ella, como síntesis de lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo natural y lo moral.

En consecuencia, la distinción entre Derecho Natural, Derecho Positivo y Derechos humanos es, desde este punto de vista científico y prudencial, inútil. A rigor, las fuentes del derecho son las positivadas y, de este modo, se denominan naturales (iusnaturalismo») o positivas (iuspositivismo).

Sin embargo el contenido de cada una se incrementa de acuerdo con nuevos objetos que son elegidos como fenómeno de lo jurídico, así que el pluralismo de verdades y de métodos y procesos se estiran. Resulta que esta coyuntura influencia no sólo el quehacer iusfilosófico, sino también el propio estatuto iusfilosófico que, a final, se queda en crisis, así que movimentarse por el orden de temas alternativos como la lógica jurídica y el lenguaje jurídico que, en análisis contemporáneo, asumen la vía del análisis del discurso, se torna frecuente.

Desde este marco, Gregorio Robles concreta que la Filosofía del Derecho, en cuanto trata de poner «orden, claridad y funcionalidad» en ese lenguaje jurídica que se revela, al mismo tiempo, se torna metalenguaje, pues que poner «orden, claridad

---

Teubner. Pier Giuseppe Monateri se concentra en lo que nombra «weak law». Alesandro Somma y Pierre Legrand estudian que los modelos de trasplantes jurídicos conllevan «nihilismo». Ugo Mattei toca a la «americanización del derecho» a través de la noción «Imperial Law». Véase: WESTBROOK, David A.: Theorizing the diffusion of law in an age of globalization: conceptual difficulties, unstable imaginations, and the effort to think gracefully nonetheless. University of Belgrade: School of Law, 2008. [en línea] Disponible en <[www.alanwatson.org/westbrook\\_diffusion.pdf](http://www.alanwatson.org/westbrook_diffusion.pdf)> [consulta: 18 Octubre 2009, 20h19].

y funcionalidad» en lenguaje no es sino *interpretar* ese lenguaje, lo que resulta, según él que «la filosofía jurídica se reduce así a la interpretación del derecho».<sup>2131</sup>

Por supuesto, si la necesidad del Derecho Natural se sitúa en el campo de la interpretación jurídica, se pone evidente que el Derecho Natural no sólo inspira el derecho positivo, sino que también lo completa a la hora de aplicarlo a los casos concretos de la vida real. En resumen, más que la alusión a un criterio material de Justicia, se trata de intentar sostenerlo bajo determinado sentido desde el caso concreto que tenga efectividad, a pesar su posible o no intangibilidad ontológica. Para abreviar, la propia crítica al estatuto jurídico puede conllevar a la perfección de modo de orientación en vista de la resolución del conflicto desde lo concreto.

Por esta razón es que el manejo de las «fuentes del derecho» aún se hace compartidas entre «principios del derecho positivo» y «principios del derecho Natural», y, curiosamente, aún son válidos, a pesar de que no exclusivamente a través de la altura y tamaño del universo jurídico. Es decir, los orígenes de las conformaciones sólo son orientados por las expectativas del ordenamiento jurídico, pero no valores del ordenamiento jurídico, pues que lo natural y lo moral se conciertan en perfiles propios, muchas veces distintos de su prescripción original desde ello.

Para corroborar ese argumento, Michel Villey entona que “es imposible que de prescripciones de una moral racional se deduzcan soluciones jurídicas. Pues el objeto del derecho no es dictar al individuo una regla de conducta, sino el determinar entre varias personas un reparto de bienes y las cargas en un grupo (...) yo no creo en el poder ni de la ley natural moral, ni de la razón práctica del hombre que de ella deriva y a ella se sustituye, para dictar soluciones jurídicas.”<sup>2132</sup> Por lo tanto, el Derecho Natural no es el «resultado» del obrar jurista, sino que es el comienzo y “objeto sobre el que se discute.”<sup>2133</sup>

Más aún, desde el punto epistemológico, tanto el estatuto como el quehacer no podrían concertarse desde la recuperación o rescate del Derecho Natural tal cual, pues que el punto débil de él, en especial, bajo la versión aristotélica-tomista, es la

---

<sup>2131</sup> ROBLES, Gregorio: Epistemología y derecho. Madrid: Ediciones Pirámide, 1982. p. 53

<sup>2132</sup> VILLEY, Michel: Compendio de la filosofía del derecho. Los medios del derecho. v. 2. Pamplona: Universidad de Navarra, p. 1981. p. 110

<sup>2133</sup> VILLEY, Michel: Compendio de la filosofía del derecho. Los medios del derecho. v. 2. Pamplona: Universidad de Navarra, p. 1981. p. 156

indiferenciación entre dos planos de la actividad jurídica. Y, por fin, respecto la solución justa a partir del Derecho Natural al caso concreto tampoco.

Para que se quede claro, para Villey, el derecho es, antes que nada, un *arte*, el arte de lo justo, donde lo justo no trasciende al derecho, sino que se enlaza íntimamente con él en la labor propia del jurista práctico de realizar la Justicia *hic et nunc*.

De este modo, derecho y Justicia no son dos realidades contrapuestas, y ni siquiera distintas, sino que son idénticas. Sobre Villey vale mencionar que, en su conformación de la relación filosofía y derecho, recupera la enseñanza iusfilosófica de Tomás de Aquino. Pero la hace según sus propósitos de comprender el panteón romano respecto las relaciones que conforman el derecho privado.

Desde esta situación, él emplea una manera particular de filtrar las concepciones de este filósofo. El primer principio es que la iusfilosofía aquinea se aleja del resto del sistema filosófico tomista. El segundo principio es que la noción de Justicia sólo se concreta en el ámbito del derecho privado, pues que la Justicia como algo más abstracto no hace parte del derecho público, sino que de una especie de moral pública. Así que derecho y eticidad se quedan paralelos y, luego, la juridicidad no es necesariamente una dimensión o exigencia normativa, pues que lo jurídico se expresa a través de proposiciones indicativas (A pertenece a B) y no por proposiciones de la clase (A tiene deber de dar a B), que son las proposiciones normativas. Aun soslaya Villey que el método jurídico es exclusivamente especulativo-dialéctico, así que no se resume, aunque se la use, la lógica de colegio normativo o formal.<sup>2134</sup>

En cuanto a la cuestión de la historicidad del derecho, la cual es fundamental sobre la conceptualización del «Derecho Natural», la ontología jurídica es exactamente la superación de la existencia y esencia del derecho a través de la semiótica de contenidos normativos y vitales, desde la hermenéutica filosófica en torno a lo jurídico.<sup>2135</sup>

---

<sup>2134</sup> VILLEY, Michel: Philosophie du droit. Aix-en-Provence: Presses Universitaires D'Aix-Marseille, 1985. p. 59. Véase, aún : VILLEY, Michel: Le droit et les droits de l'homme. Paris: PUF, 1983. 171 p.

<sup>2135</sup> La hermenéutica jurídica tiene como precursor Schleiermacher y posteriormente Dilthey. La hermenéutica filosófica sostiene la ventaja de acercar «imago Dei» y «copula mundi» por esta razón es tan valorada por el quehacer filosófico contemporáneo: "(...) necesitamos, pues, una ética de carácter hermenéutico, cuyo significado universal pase a través de la nueva noción experiencial de «interpretación» y de una nueva «crítica» en forma de autocomprensión, más allá de la autoconciencia idealista, una ética donde tanto la interpretación como la autocomprensión estén «siempre en camino». En el camino de la experiencia, donde «lo que siempre sucede es un acontecer de requerimientos y de expectativas de sentido»." CONILL, Jesús Sancho.: Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad. Madrid: Tecnos, 2006. p. 46. Así que la proposición de «hermenéutica



En otro sentido, se trata del conocimiento de la historicidad del hombre respecto a lo jurídico, a través del lenguaje como posibilidad de ciencia es el intento de la hermenéutica como tecnología científica, «ante-kantiana» y «ante-dogmática», por lo tanto, típicamente «contemporánea»<sup>2136</sup> sobre la relación filosofía y derecho. Esta comunicación se explica a través tanto de una razón discursiva y elementos semióticos presentes en lo existente que, luego, reciben la aportación y lectura de la filología enlazada con la exégesis.

Por consiguiente, la estructura de esta científicidad refleja la pre-comprensión de que el esfuerzo por criterios de conocimiento o paradigmas epistemológicos no es un comportamiento «subjetivo» respecto a dado «objeto», sino que una pre-comprensión sobre una historia efectual, es decir, el ser de que lo se comprende.<sup>2137</sup>

Resulta que la hermenéutica jurídica, como método de la relación contemporánea «filosofía y derecho», es “referencia común de a los planteamientos del existencialismo, entre las diversas formulaciones de la ‘ontología hermenéutica’ elaborada en Alemania por Gadamer, de forma autónoma desarrollada en Francia y en Italia por Ricoeur y Pareyson y, originalmente continuada, en el contexto

---

filosófica» se torna «filosofía práctica», lo que GADAMER subraya bien: “no se limita a dar razón de los procedimientos que aplica la ciencia, sino también de las cuestiones previas a la aplicación de cualquier ciencia”... “todo el saber y el obrar humano” y que “son decisivas para el ser humano como tal y para su elección del «bien».” GADAMER, Hans-Georg.: Verdad y Método II. Trad. M. Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 308

<sup>2136</sup> “Si insisto tanto en el elemento metafísico es porque estoy convencido de que es el camino obligado para superar la situación de crisis que afecta hoy a grandes sectores de la filosofía y para corregir así algunos comportamientos erróneos difundidos en nuestra sociedad. 84. La importancia de la instancia metafísica se hace aún más evidente si se considera el desarrollo que hoy tienen las ciencias hermenéuticas y los diversos análisis del lenguaje. Los resultados a los que llegan estos estudios pueden ser muy útiles para la comprensión de la fe, ya que ponen de manifiesto la estructura de nuestro modo de pensar y de hablar y el sentido contenido en el lenguaje. Sin embargo, hay estudiosos de estas ciencias que en sus investigaciones tienden a detenerse en el modo cómo se comprende y se expresa la realidad, sin verificar las posibilidades que tiene la razón para descubrir su esencia. ¿Cómo no descubrir en dicha actitud una prueba de la crisis de confianza, que atraviesa nuestro tiempo, sobre la capacidad de la razón? Además, cuando en algunas afirmaciones apriorísticas estas tesis tienden a ofuscar los contenidos de la fe o negar su validez universal, no sólo humillan la razón, sino que se descalifican a sí mismas. En efecto, la fe presupone con claridad que el lenguaje humano es capaz de expresar de manera universal —aunque en términos analógicos, pero no por ello menos significativos— la realidad divina y trascendente. (103) Si no fuera así, la palabra de Dios, que es siempre palabra divina en lenguaje humano, no sería capaz de expresar nada sobre Dios. La interpretación de esta Palabra no puede llevarnos de interpretación en interpretación, sin llegar nunca a descubrir una afirmación simplemente verdadera; de otro modo no habría revelación de Dios, sino solamente la expresión de conceptos humanos sobre Él y sobre lo que presumiblemente piensa de nosotros.” PABLO II, J.: “Fides et Ratio”, Juan Pablo II Encíclicas para su estudio. [en línea], (14 de septiembre de 1998). Disponible en <[http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/_INDEX.HTM)> [consulta: 13 de junio de 2008].

<sup>2137</sup> GADAMER, Hans-Georg.: Verdad y Método. Trad. Ana Agudi y Rafael Agapito. Salamanca: Sígueme, 2001. p. 13-14

americano, por un filósofo de ascendencia analítica y de inspiración pragmática como es Richard Rorty.<sup>2138</sup> Por ende, la comprensión hermenéutica del sentido lingüístico de un texto jurídico no es labor teórica o metodológica, tampoco trabajo de matriz receptivo, sino que una labor práctica<sup>2139</sup>, la cual sintetiza el encuentro tanto de la esencia, «ser», como de la «existencia», «deber ser», de la operación y aplicación jurídicas.

Por consecuencia, el resultado jurídico no es más una merma subsunción del texto, reglas y normas jurídicas, al «contexto», contenidos vitales propios de «lo existente». Todo lo contrario, lo que se tiene es una experta maniobra que sucede la relación filosofía y derecho bajo la negociación de las exigencias tanto del caso concreto cuanto de las circunstancias que involucran esta misma situación.

Definitivamente, el derecho es argumentación de contenido abierto, por lo tanto. No obstante se refiere a un contenido que se aparta de condiciones que permite el entendimiento del lenguaje según el tema y contexto que se aplica. Esto está demasiado sobresaliente en la interpretación de las reglas jurídicas oriundas de la relación «derecho» y «economía», por ejemplo, donde el principal justificante es la «eficiencia» como conductor de la «riqueza agregada» y «bienestar social».

Como condición general, la hermenéutica lleva en cuenta la pluralidad y conflictos que generan los discursos jurídicos desde el punto de vista relacional en que los sentidos e imaginarios se conciertan y no se agotan.<sup>2140</sup>

---

<sup>2138</sup> ZACCARIA, Giuseppe: L'arte dell'interpretazione. Saggi ll'emerneutica giuridica contemporánea. Padova: Cedam, 1990. p. 77

<sup>2139</sup> Sin embargo, como la hermenéutica es una ciencia o conocimiento en desarrollo, hay quién la ubique tan sólo «método» o «práctica». Entre quienes la orientan en sentido metodológico (Esser, Larenz, Kriete, Müller) y quienes dan paso a una dimensión propiamente filosófico-jurídica (Kaufmann, Hruschka). No obstante, el estatuto «hermenéutica jurídica» es bastante posterior, alrededor de 1993, en especial con Robert Leicht, Ulrich Schroth, Walter Kern y Jörg Splett. ZACCARIA, Giuseppe: L'arte dell'interpretazione. Saggi ll'emerneutica giuridica contemporánea. Padova: Cedam, 1990. p. 33; 68-69 y 72.

<sup>2140</sup> Algunas consecuencias del uso hermenéutico como líame entre la relación filosofía y derecho se expone a continuación. “La primera consecuencia consiste en que todas las evocaciones de marcos generales de referencia — u horizontes de expectativas, o cuadros de evaluación, o patrones de valoración — quedan deliberadamente en suspenso (o incluso definitivamente descartado). Cultura de élites, cultura popular, sistemas de creencias, modelos de religiosidad, de disciplina, de poder y de resistencia, regularidades disciplinares, cuadros institucionales y, naturalmente, sistemas jurídicos, todo, todo esto pasa a ser formas de elusión del verdadero sentido de los actos humanos: justamente por tratarse de modelos generales incapaces de moldear una acción individual y concreta. La segunda consecuencia es la de suponer que los actores, en una situación dada, gozan de una capacidad ilimitada y arbitraria de creación de sentidos. Bien sean porque se considera que no existen sistemas generales de referencia («cosmovisiones», «modelos del mundo», «horizontes de lectura»), bien sea porque «los agentes, a los grupos o a las audiencias una capacidad para suministrar significados a un orden social, o a un sistema de creencias o a un simple acto, y estos significados no se hallaban previamente determinados»... La tercera consiste en que la única escala de observación es, claro está, la pequeña escala... o sea, la que reconstruye, de forma tendencialmente integral, aquella situación concreta que a su vez envuelve a actores y acciones o envites (*enjeux*) y estrategias. La cuarta es la que no existen claves interpretativas que

Sucede, entonces, que a pesar de facilitar la aplicación de las reglas y normas jurídicas, el problema de la hermenéutica es el hecho de poner en jaque, a menudo, la cientificidad de la «ciencia del derecho» tal cual.

Desde otra formulación, el papel hermenéutico no se reduce a novedoso método científico que facilita la aproximación del universo jurídico y universo de lo existente. Más allá se refiere a refutar la relación «sujeto y objeto» como límite y posibilidad de conocimiento. Y, al mismo tiempo, interponer una «cientificidad» cuyas «causas y elementos» se entrecortan con los «principios» del «viejo ordenamiento jurídico», lo que provoca doble daño, sin resolución inmediata.

En verdad, «causas y elementos» se establecen de acuerdo con la situación que emerge el caso concreto, todo desde el interior de una condición y circunstancia ya delimitada por el contexto de este caso, lo cual anima y orienta la tarea de exégesis. Sin embargo, los «principios» son preformas jurídicas cuya grado de universalidad y metodología de aplicación del comando «abstracto», muchas veces, no se acoplan o mismo se ponen en contra a la resolución que se peticiona. Inexorable dilema, entonces: las posibilidades del conocimiento jurídico real o conforme «lo existente» no se adecuan a los límites del conocimiento jurídico ideal o conforme el universo jurídico. De ahí se tiene la crisis del derecho tal cual, donde la hermenéutica se torna la opción más coherente porque atiende, aunque en términos mínimos la exigencia de «eficiencia jurídica»<sup>2141</sup> («quehacer jurídico»), no obstante sea un fallo científico («estatuto jurídico»).

---

vayan más allá de la situación concreta pues los contextos son irrepetibles. En el mejor de los casos una situación estimula la creación de determinadas «alusiones» (que bien podrían transformarse en «ilusiones»...). La reconstrucción de un «objeto general» — problema metodológico central. La quinta es que, esta irreductibilidad contextual y esta inaplicabilidad de modelos interpretativos, la narrativa histórica es inverificable. Por mucho que se sobrecarguen los textos con citas eruditas y materiales de archivo, o incluso por muy enfáticas, fuertes o incluso polémicas que sean las afirmaciones de los autores, las conclusiones a las que se llega son en el mejor de los casos «problemáticas», tan solo alusiones provisionales a sentidos intangibles, locales, efímeros.” HESPANHA, António Manuel: *Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio*. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. p. 50-51

<sup>2141</sup> “(...) De acuerdo con Gadamer y Danto, Habermas se atreve a sostener que el movimiento histórico depende de la *praxis* de vida, del horizonte de expectativas que se dibuja en cada presente histórico. Hace, ciertamente, una concesión a la objetividad, a saber: el pasado ha de poder someterse sin violencia a las interpretaciones hermenéuticas de cara a un horizonte de *praxis*. Pero comparte sin ambages la tesis gadameriana de que el comprender hermenéutico se halla referido con necesidad trascendental a la *articulación de una autoconciencia orientada a la acción*. Para Habermas, **el comprender hermenéutico, que arranca de tradiciones, tiende a explicar la autointeligencia de grupos sociales como una orientación a la acción**. Así, ese comprender mantiene la comunicación con la propia tradición y, a la vez, con otras tradiciones colaterales.” GABÁS PALLÁS, Raúl: *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*. Barcelona: Ariel, 1980. p. 250-251

Así es, a causa de que la fundación de la relación derecho y filosofía está en el conocimiento de la realidad en que ambos son protagonistas o indirectamente solicitados, pero una realidad donde la noción de «fin o utilidad» está por encima de la acepción «ideal» de «Justicia».

A fin de cuentas, se manifiesta la fundamentación es el discurso científico jurídico referenciado desde la interpretación legal y jurisdiccional de la aplicación y prácticas jurídicas, todo impregnado por la actualización de la filosofía tomista y la doctrina aristotélica del «justo medio».

Sin embargo, no se trata de apuntarlo «tomista». En verdad, no es partidario del Derecho Natural inmutable y atemporal, tampoco aplica esta herencia como solución universal para la resolución de problemas particulares. La aportación clásica, en su caso se mezcla para apoyar sus argumentos, bajo el privilegio del tamiz de la historicidad: ley y derecho se dinamizan según un ideal de Justicia que, luego, se pone «diferencial y especial», porque la contemporaneidad asume el principio cristocéntrico o teándrico y trinitario<sup>2142</sup> encarnado desde la «persona» como precepto supremo de acción y disposición terrenales, incluso jurídico. De ahí el rescate del tomismo ser amplio, es decir, “El *Decálogo* queda contenido en la legislación de Cristo, y esta, a su vez, apunta a él como a su germen. Exactamente de la misma manera — como lo muestra el comunismo de amor del cristianismo

---

<sup>2142</sup> **Principio teándrico o cristocéntrico** es la imagen del hombre perfecto, desde Cristo, «padre, hijo y espíritu» encarnado en la Tierra: la naturaleza del hombre está representada en Jesucristo. El **principio trinitario**, cuya «persona» tal cual para la filosofía personalista es central, es dinámico y moral. Respecta a vivir según la moralidad cristiana, amor, caridad, sentimiento de conmiseración, etc. Así que sobre el primero, “... la renovación de la naturaleza humana por la infusión de la gracia santificante, no supone una restitución del hombre al estado de naturaleza íntegra. Los dones preternaturales que el hombre recibió con la gracia en el estado de Justicia original no le son devueltos al ser aplicados a él los efectos de la reconciliación con Dios, que supone la Redención. Por la gracia el hombre vuelve a ordenar su mente (su razón y su voluntad) a Dios, y precisamente en cuanto autor del orden sobrenatural; pero permanecen en él las otras secuelas del pecado: la rebelión de las potencias inferiores respecto de la razón, y la pasividad corporal y la muerte. Por eso, **la vida del cristiano, mientras permanece en este mundo, entraña una continua lucha y una identificación con la Cruz de Cristo... el cristiano recibe en este mundo para mantenerse fiel a las exigencias de su vida sobrenatural — todas las fuentes de la gracia y en especial los Sacramentos —, tiene la promesa de la futura resurrección corporal y del gozo insuperable e inacabable de la gloria o de la bienaventuranza celestial. Allí se acabarán todas las miserias inherentes a la naturaleza humana y todas las que sobrevinieron por el pecado de Adán; por donde su estado final vendrá a ser mucho mejor que el estado primitivo. (...) La restauración de la naturaleza humana por la pasión y la muerte de Cristo es de hecho ofrecida a todos los hombres. Todos los hombres reciben las gracias suficientes para salvarse. El hombre puede rechazar esas gracias hasta la muerte, y entonces quedará para siempre rota en él la armonía entre lo natural y lo sobrenatural; pero puede asimismo aceptarlas, y entonces no sólo se incoa ya en esta vida la armonía de lo natural con lo sobrenatural, sino que, si persevera hasta el fin, esa armonía quedará sublimada en la otra vida; la muerte será vencida por la resurrección, y la naturaleza, elevada a su máxima perfección, quedará empapada por la sobrenaturaleza o por la misma vida divina.”** [letra negrita añadida] GARCÍA LÓPEZ, Jesús: *Fe y Razón*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria 88. Pamplona: Universidad de Navarra, 1999. p. 25 y 27.

primitivo<sup>2143</sup> — que la imitación de Cristo implica el Derecho Natural del estado primigenio. Pese a toda superación, Santo Tomás de Aquino no ha hecho saltar todos los puentes que conducen a *lex imperfecta: gratia natura non tollit, sed perficit*. Por mucho, empero, que la Iglesia hipostasiaría el *Evangelio* refiriéndolo a un puro fin trascendente de la gracia, no fue posible eliminarlo totalmente, ni las normas y esperanzas contenidas en él.”<sup>2144</sup>

Consecuentemente, el iusnaturalismo como expresión clásica de Derecho Natural, como el Positivismo Jurídico o ambos mezclados es distinción inútil: la relación filosofía y derecho no está disponible según una naturaleza de la razón universal o prescripta en ley divina, o aún, como naturaleza propia de cada cosa, pasible de definición por medios lógico-jurídicos.

La cuestión es que la elaboración de conocimientos y saberes iusfilosóficos no se fundan, aunque se pueda fundamentarse en última instancia, en la razón doble, es decir, la naturaleza humana no es fuente segura respecto a este tema, tampoco la ausencia, presencia o incertidumbre sobre la prueba de Dios y sus consecuencias, son interrogantes pertinentes para que lo político y lo jurídico se arregle palmarios al hombre, tal cual.

Dicho de otro modo, la idea de fenómeno jurídico tradicional es sustituida por el «concierto» entre las condiciones de actores reales y la negociación entre situaciones impares en torno a la continua búsqueda del arreglo efectivo y eficiente.

En efecto, la tradición iusfilosófica de la «naturaleza de la cosa» como principio fundamental de la relación «derecho y filosofía» sólo sirve para preceptos de argumentación y hermenéutica contemporánea como relleno de lagunas tal cual se lo hacía la «jurisprudencia de conceptos».<sup>2145</sup> Es decir, la «naturaleza de la cosa»

---

<sup>2143</sup> “Y el cristianismo primitivo procedía de un trasfondo nacional-revolucionario, en el que no había ninguna actitud servil. Faltaban todavía los millones de predicadores de la humildad, que iban a encargarse, después, de construir sobre el cristianismo una moral de esclavos. En el cristianismo primitivo, eso sí, pareció pronto como si con lo que había que acabar no era solo la dominación extraña romana y el mismo imperio romano, sino también la mera libertad nacional-revolucionaria, entendida como muy angosta y muy perteneciente todavía al viejo mundo. Ante el orden supraterráneo esperado o ya aparente en la fe, se hacían indiferentes el trabajo, la sociedad, la propiedad. **Lo decisivo era la salvación del alma, es decir, la libertad del pecado de los impulsos y de las obras, la libertad hacia el reino de Dios. A la actitud espiritual ético-inmanente se añade así una actitud tanto más interior cuanto más transparente: hace su aparición el ultimátum de la libertad cristiano-religiosa.**” BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 161

<sup>2144</sup> BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 31

<sup>2145</sup> JHERING ha sido el mayor exponente de la «jurisprudencia de los conceptos». Véase: JHERING, Rudolf von: Jurisprudencia en broma y en serio. 3 ed. Trad. Román Riaza. Madrid: Revista de Derecho Privado, 1933. 316 p.

corresponde al conjunto de conceptos lógicos que preforman el ordenamiento jurídico, así que el «deber ser» de las normas jurídicas luego se lo conoce a través de conceptos. Lo que pasa es que la «naturaleza de la cosa» está en función de la altura y el tamaño del universo jurídico secular moderno, o sea, parte de la categoría de hombre y humanidad como presupuesto de lo existente o la Unidad (Civilización jurídica): la existencia de una determinada naturaleza del hombre, en axiología propia, social y cultural, según el derecho, en texto y contexto, que se la abriga y disciplina.<sup>2146</sup>

En el fondo, sólo para recordar, la emergencia de nuevos actores bajo la estatura internacional, además de los Estados, empresas y entidades congéneres, ha alargado la comprensión de la jurisprudencia internacional respecto los temas clásicos como la Justicia económica y responsabilidad más allá de la contractual.

Los sujetos económicos internacionales asumen o reparten el costo de la Justicia socioeconómica al momento de tomar decisiones y comportamientos fuera de sus lugares de orígenes, así que incursionan transformar a través de este expediente las tradicionales estructuras y reglas jurídicas simple, pues que estas son insuficientes para reglar el alcance y contenido de sus actuaciones específicas y globales. En consecuencia, “el mundo del derecho ha reconocido que el campo jurídico como disciplinar autónoma murió por necesidad propia. Los juristas en los países del derecho escrito están cada vez más conscientes de que el argumento económico inevitablemente mejorará el derecho y la sociedad. Además vastas zonas de derecho estatutario se crearon con base en esta nueva disciplina (el análisis económico).”<sup>2147</sup>

De todas formas, los nuevos actores socioeconómicos no deben desempeñarse según una mutación antropológica del tradicional «homo economicus», pues que, además de ser inexorablemente absurda asociar las relaciones del hombre con las cosas en criterio de la identificación de la conducta del individuo, el escenario de hoy no comporta elecciones racionales o no, según la valoración de sus fines, aunque se tenga los fines bajo el concepto de «bienestar» individual y social.

Merece la pena traer a la colación el trecho de Bloch, cuando acompañado por Bachofen, contempla elaborar lo que se llama, en esta instancia, la era del Espíritu

---

<sup>2146</sup> GARZÓN VALDÉS, Ernesto: Derecho y 'naturaleza de las cosas': análisis de una nueva versión del derecho natural en el pensamiento jurídico alemán contemporáneo. Tomo I. Córdoba: Universidad de Córdoba, 1970. p. 13

<sup>2147</sup> POSNER, Richard: El análisis económico del derecho. 2 ed. Trad. Eduardo L. Suárez. México: Fondo de Cultura Económica, 2007. p. 90

como marco contemporáneo, desde la superexpansión de la nada moderna, aunque bajo el discurso de reproche de los designios y destinos de la razón doble.

A propósito, Johann Jakob Bachofen comprende, este modelo contemporáneo, como el abandono de la división del mundo según el modelo cartesiano “cuerpo-alma” por un modelo o espacio espiritual en que ambos se encuentran mezclados y, luego, comparten armonía productiva e inteligente. Según él resulta que en la dicha contemporánea se rompe con la concepción moderna del «cristianismo-patriarcal» para el «cristianismo-matriarcal»<sup>2148</sup>, lo que refleja la propia concepción de la necesidad de rescatarse principios y preceptos de antaño que sirva para iluminar, de todos modos, la relación filosofía y derecho.<sup>2149</sup>

De todas formas, conforma discurre Hegel, esta recuperación del Derecho Natural desde el interior de una clase más matriarcal que patriarcal, tanto en términos de estatuto como quehacer, ya hacia parte de «*Antígona*», a pesar de su base mitológica, tiene como clave de bóveda el origen del Derecho en las

---

<sup>2148</sup> BACHOFEN, Johann Jakob: El derecho natural y el derecho histórico. Trad. Felipe González Vicén. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1978. 72 p.

<sup>2149</sup> Sobre el tema, Bloch luego se lo señala que “en esta especulación organicista-tradicional solo queda en pie la cuestión de si la «época de la bienaventurada indecisión, de que habla Schelling — y de la que habla de otra manera que de la posterior escisión cristiano-patriarcal —, de si esta época que, si no por la libertad, sí se distingue por su igualdad infantil, no traduce en el concepto romántico de la naturaleza, casi contra su voluntad, una resonancia de Rousseau. Y así asegura Schelling en *Filosofía y religión* (1804): «Todos los pueblos mantienen en su leyenda como el mito de la edad de oro el recuerdo de aquel estado de inconsciente felicidad como el de la primera bondad de la tierra; como era natural que el segundo género humano eternizara aquellos espíritus tutelares de su infancia, los benefactores, por medio de los cuales, movidos por el instinto, fueron dotados con las primeras artes de la vida, fueron protegidos contra los rigores futuros de la naturaleza, alcanzando los primeros gérmenes de las ciencias, de las artes y del Derecho; y estos espíritus tutelares fueron eternizados en la imagen de los señores y dioses con los que comienza siempre su historia según las tradiciones de los pueblos más antiguos» (*Obras*, VI, pág. 59). Pero esta historia no comienza, empero, según la hipótesis posterior de Schelling en las *Divinidades de Samotracia*, ni siquiera con héroes y dioses, sino con figuras acogedoras de la noche, con «oráculos surgidos de la tierra» y con diosas. «Porque la noche es lo más viejo en toda la naturaleza de las cosas, es la doctrina de todos los pueblos, los cuales cuentan el tiempo según las noches... Schelling interpreta este tiempo primitivo determinado por la feminidad solo, es cierto, en el sentido del anhelo oscuro, o bien, para utilizar otra expresión de Bachofen, en el sentido de la «época de la ciénaga hetairica», anterior a la agricultura, del matriarcado, de Ceres; pero, sin embargo, la noche acogedora se sitúa, como un nuevo elemento determinado de Derecho Natural, antes y fuera del mundo patriarcal, representando el elemento primario del seno alumbrante, de la madre protectora. Desde aquí, y pese a todo, el concepto organicista de naturaleza permite una visión de contenidos iusnaturalistas; y si bien este concepto contradecía en sí la voluntad del Derecho Natural, como la reacción contradecía la revolución, no hay duda de que permitía captar jurídicamente una especie de canon de la «edad de oro»: el Derecho matriarcal... El sosiego, empero, que ganaba así la contemplación fue, sin embargo, un día el desasosiego del verdadero Derecho Natural fuera de la razón, demasiado histórica; fue el desasosiego a la búsqueda de la igualdad perdida... busca de la madre antigua: este oráculo no niega el Derecho Natural de la edad de oro, sino que explicita, aunque, en parte, de modo desesperadamente mitológico, un sector de su contenido, si bien lo hace de modo diferente, a saber, como recuerdo arcaico.” BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar, 1961. p. 98-99

costumbres anteriores a la estipulación del Estado<sup>2150</sup>, de manera que, si el fundamento de este derecho positivado no está de acuerdo con los preceptos consuetudinarios básicos, luego no debe valer: “en una de sus más sublimes representaciones, en la *Antígona* de Sófocles, el «afecto» es caracterizado preferentemente como la ley de la mujer y como la ley de la sustancialidad subjetiva y sensible, que no ha alcanzado todavía su perfecta realización, como la ley de los viejos dioses, del mundo subterráneo, como la ley eterna, de la que nadie sabe cuándo apareció, pero que es presentada como contraposición a la ley manifiesta, a la ley del Estado.”<sup>2151</sup>

De todas formas, lo que se debe tener claro es que lo más grande propósito, pues, es que filosofía y derecho se entiendan lo suficiente para servir, sin caprichos de erudición, a la *praxis*, a lo existente, lo que resulta sacar de esta comunicación la disponibilidad de sentidos del derecho a través del cual la paradoja «naturaleza *versus* libertad», sea más uno de los medios, no lo exclusivo.

Dentro del marco de la situación, la conformación de lo jurídico no está según la Unidad de lo universal, la Civilización de lo humano a través de lo jurídico, pues que la razón doble, al menos como precepto de fundación y fundamentación se ha puesto deficiente para el contexto contemporáneo.

En pocas palabras, lo que se conserva son los principios de evolución y cosmopolitismo. Pero ahora desde una valoración, perspectiva y expectativa en torno a la herencia cristocéntrica y trinitaria, la cual, a su vez, no se tiene, desde pronto, regulada como lo natural y lo moral desde una criterio de universalidad. En concreto, lo único que se puede manejar es la situación en que se mueve el postulado de base de la nada, o sea, lo sobrenatural y lo sobrehumano.

En consecuencia, para la iusfilosofía esto resulta como los fallos del proyecto humanista moderno, para la iusfilosofía según la propedéutica del hombre paradoja, es sólo la constatación que toda la dimensión terrenal está entre la pugna hombre y humanidad.

---

<sup>2150</sup> Hegel se puede decir que es el ejemplo de la concepción del Estado desde la nada moderna, o la era del Padre. “La voluntad subjetiva, la pasión es el factor activo, el principio realizador; la idea es lo interno; el Estado es la vida moral realizada. Pues el Estado es la unidad de la voluntad universal y esencial con la subjetiva; y esto es la moralidad. El individuo que vive esta unidad, tiene una vida moral, tiene un valor, que solo consiste en esta sustancialidad. **Antígona dice en la obra de Sófocles:** los mandados divinos no son de ayer ni de hoy, no; viven sin término y nadie sabría decir de cuando son. Las leyes de la moralidad no son contingentes; son lo racional mismo.” HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1975. p. 101

<sup>2151</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Filosofía del Derecho. [¿Trad?] 4 ed. Buenos Aires: Claridad, 1955. p. 166



Por así decirlo, si hubo una conformación científica y, luego, que se ha apropiado de ambos términos como universales y abstractos, se trata del resultado de la nada que basa lo humano, desde el entrecruce entre pragmática y *praxis*. No, como se suele interpretar, la descubierta del hombre sobre sí mismo y, lo que es más pujante, la descubierta y manejo del principio de existencia del hombre, a pesar de la prueba de Dios.

Desde un punto de vista distinto, la contribución iusfilosófica contemporánea está en hecho de poner esta realidad al descubierto, aunque se la cadre según el hombre como persona (cristocéntrico) y el Estado como difusión de poderes económicos y políticos. Es decir, más allá de la nación como extensión de lo natural y lo moral hacia lo civil y lo social conforme se lo consagró la Modernidad (trinitario), todo está en función de una naturaleza racional individual, que, por supuesto, debe progresar al coste de una naturaleza racional social, la cual, a su turno, se debe evolucionar. De modo abreviado, ahora, ambas desde planes de realidad de conocimiento distintos y dispares, en red, se traman rumbo a la pluralidad de las formas palmarias de lo jurídico y de lo político y, luego, de hombre y humanidad.

En efecto, todo el planteamiento está atrapado bajo la creencia del hombre como copula del mundo terrenal: se cambia los métodos, procesos y procedimientos, lo que se aplica a lo jurídico, pues que el ordenamiento de la vida, mundo de la *praxis*, presenta nuevas conciertos y conformaciones a través del cual el derecho se pone transversalmente según acciones que aportan injerencia, además de su función tradicional de represión y coactiva.

Dicho de modo sencillo, la petición por el hombre y humanidad se manifiesta más allá de la condición de la naturaleza humana y sus promesas proyectadas por la Modernidad. Hay un abanico de racionalidades, entonces, que se fundan en otros valores, pero en último análisis, aun se fundamentan en ella como principio de destino y designio de toda poética humana.

En la oportunidad, John Finnis, bajo el mismo sentido, subraya que la naturaleza del hombre y sus consecuencias no son se desarrollan como causa y efecto, en torno del bueno o de lo justo. Hace falta una reparación constante que se la compagine con los valores que se la circunscribe, los cuales, ni siempre corresponden a su promesa de discernimiento y buena posición. Luego, el sentido del derecho, por esencia o por origen, es falible.

Para así decirlo, no se trata de que la ciencia y la jurisprudencia se pongan identitarias desde el máximo arreglo de modo que la contemplación natural

(naturaleza humana como *res corporea*) y acción moral (naturaleza humana como *res extensa*) siempre se manifiesten acopladas, así que el motivo de toda discordia en torno a lo jurídico, trataría de diagnosticar este enlace. Todo lo contrario. Los sentidos del derecho son construidos, además de esta relación y, a medida que se construyen, entablan y establecen preceptos otros que influyen tanto en esta relación causa y efecto, cuanto en la dicha espontaneidad del universo pragmático y práctico de la persona y el abanico de relaciones al diario.

Resulta que para él, el sentido de naturaleza humana está más allá de la razón doble, según Finnis, tanto que si la crisis del derecho apunta un montón de actos inicuos la causa es que «todos los actos inicuos son tales en cuanto son antinaturales».<sup>2152</sup> Antinatural en el sentido de que el universo copula del mundo se desarrolla más allá de este hilo conductor único, así que hace falta busca otros sentidos de lo natural y lo moral, desde lo jurídico ante lo político, con la finalidad de que los huecos de esta identificación cartesiana, desde la experiencia que se desarrolla además de ella, sean mínimamente concertados a los objetivos de eficiencia y eficacia, en el contemporáneo. Desde luego, así se explica el argumento del mismo autor, es decir, «si la naturaleza humana fuera diferente, por supuesto sus deberes también lo serían.»<sup>2153</sup>

En esencia, la actitud iusfilosófica contemporánea en torno al quehacer iusfilosófico es constructiva respecto el criterio de comunicación entre filosofía y derecho en función de la pragmática y práctica de la persona. Por así decirlo, los filósofos contemporáneos en torno a los fundamentos del derecho obran bajo el erudito prejuicio de que la “filosofía es una disciplina “arquitectónica” en tanto se ubica por encima de las ciencias, contribuyendo a precisar los objetos de las mismas, fijando sus límites y regulando “los frecuentes conflictos de competencia que surgen entre ellas”. Así que “la filosofía, al carecer de esta referencia superior, debe hacer por sí misma el esfuerzo de “autodefinirse”.<sup>2154</sup>

---

<sup>2152</sup> FINNIS, John: Natural law and unnatural acts. The Heythrop Journal: a bi-monthly review of philosophy and theology. Oxford: Patrick Madigan, 11 (4), 1970, p. 366

<sup>2153</sup> FINNIS, John: Natural law and unnatural acts. The Heythrop Journal: a bi-monthly review of philosophy and theology. Oxford: Patrick Madigan, 11 (4), 1970, p. 366

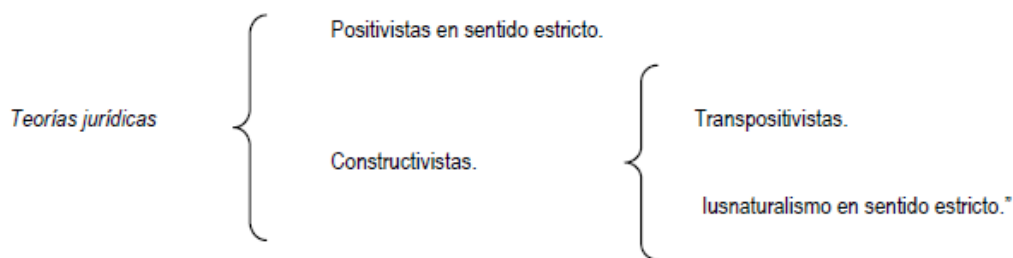
<sup>2154</sup> VIGO, Rodolfo L.: El iusnaturalismo actual de M. Villey a J. Finnis. México: Distribuciones Fontamara, 2003. p.18

No obstante, esto no se confunde con la corriente nombrada “constructivismo”.<sup>2155</sup> Según la crítica y propedéutica aquí aplicada, el constructivismo no es una de las corrientes iusfilosóficas contemporáneas, en torno al intento de dar nueva fundación y fundamento a lo jurídico.

De seguro, todo lo contrario, constructivismo es la actitud iusfilosófica misma en torno la superación de la dicha crisis de la relación «positivismo y iusnaturalismo». Desde luego, «la nada» contemporánea, como causa y no efecto de la relación entre filosofía y derecho, no se pone desde la cuestión de la Justicia que se transmuta «eficiencia», a causa del embate del capitalismo como poder económico en larga escala, así que el universo jurídico sufre fuerte influjo al punto de tener que cambiarse bajo el coste de no existir desde sus mínimas funciones tradicionales: la fundación y fundamento del concierto iusfilosófico en torno del hombre y humanidad, ahora a pretexto de la persona, no se conserva desde ahí.

De hecho, pensar de este modo significa encajarse en el modelo historiográfico secular que, en realidad, es el pretexto de la propia existencia de la «filosofía del hombre paradoja», es decir, esta sólo tiene existencia si fuera el legítimo intento para superar la razón doble tal cual.

<sup>2155</sup> Sobre el constructivismo a continuación: “(...) una nueva división dentro de las teorías consideradas, en un sentido amplio, como iusnaturalistas: aquella que existe entre: a) las teorías que es posible denominar propiamente iusnaturalistas, ya que suponen una remisión al conocimiento de la naturaleza de las realidades humanas como fuente de objetividad ética; y, b) aquellas otras que aceptan la existencia de principios éticojurídicos suprapositivismo, pero cuya fuente no radica en el conocimiento de la realidad, sino antes bien en alguna construcción de la razón práctica. En general, los defensores o divulgadores de este último tipo de teorías no aceptan que se los denomine “iusnaturalistas”; algunos se autodenominan “positivistas” con algún adjetivo como, v. gr., “conceptual”, mientras que otros intentan escapar a cualquier tipo de clasificación. De aquí que hayamos decidido llamar “**transpositivistas**” a todas las doctrinas que aceptan la existencia de por lo menos un principio jurídico no positivo, efectuando entre ellas una subdivisión entre: a) las teorías que efectúan algún tipo de remisión al conocimiento de las realidades humanas, a las que denominaremos “iusnaturalistas” en sentido estricto (S.E.) y b) las teorías que no realizan esta remisión y se limitan a proponer algún tipo de construcción racional de los principios éticos, a las que denominaremos genéricamente “constructivistas”. Esta clasificación puede ser graficada esquemáticamente del siguiente modo:



MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 22-23

Para aclarar, la relación filosofía y derecho si hace desde el origen trazado por esos muchos «constructivismos» que, aún, se entienden racionalidades en torno al problema de la eficiencia. Sin embargo, son los gérmenes para la superación de la propia historia de la Filosofía del Derecho resumida «*nomos*» versus «*physis*», circunstancia que es percibida por los iusfilósofos contemporáneos. Pero que no se desarrolla porque aún ello se la aporta bajo la idea de que el hombre y su humanidad están según los principios de raigambre copula del mundo terreno a cargo de las manos humanas, es decir, progresar la persona y evolucionar la sociedad, desde lo jurídico (lo natural y lo moral), éste como conformación de lo político (lo sobrenatural y lo sobrehumano).

En rigor, el criterio contemporáneo entre filosofía y derecho es constructivista: efectividad desde la jurisprudencia a través del criterio de manejo de métodos, procesos y procedimientos de acuerdo con el caso concreto. La concepción constructivista<sup>2156</sup> que incita el conocimiento iusfilosófico desde racionalidades valoradas en lo existente, por lo tanto, son más relevantes que la condición del propio conocimiento iusfilosófico ya construida por la idea mental de una razón práctica que se justifica bajo la elección de actos morales y útiles.

A causa de esto es que, desde el punto de vista ontológico, el esfuerzo contemporáneo no supera el modelo de la razón práctica y razón teórica como herramientas de la dicha Civilización jurídica moderna. En resumen, lo que se tiene es la vieja división tripartida de la realidad jurídica: hecho, valor y norma, aunque arregladas de modo distinto.

Desde el mismo sentido, lo jurídico y lo político corresponden al universo a la interacción relacional entre personas desde la dimensión de la *praxis*, es decir, lo moral en función de efectividad. Valor, corresponde al universo de acción pragmática o teórica de la persona, lo natural en función de eficiencia; y, luego, valor, perspectiva o expectativa, es el arreglo entre ambas esferas, es decir, arreglo entre eficiencia y efectividad como criterio entre la dicha ley positiva y la ley natural.

Por consecuencia, no se trata de valorar otra vez la filosofía práctica como centro del universo humano, como se suele interpretar. En verdad, se trata de

---

<sup>2156</sup> “De este modo, la razón práctica, privada de todo supuesto conteudístico u objetivamente dado, establece sólo los puntos de partida y las reglas del procedimiento racional necesarias para alcanzar ciertos principios éticos que serán el resultado de una mera construcción mental social. De aquí resulta que la división central de las corrientes iusfilosóficas contemporáneas no pase ya por la tradicional alternativa iusnaturalismo-iuspositivismo, sino antes bien por una división tripartida entre el positivismo jurídico remanente, el iusnaturalismo y las diferentes versiones constructivistas.” MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. p. 22

concertar el universo jurídico más allá de su ciencia a través del ordenamiento jurídico. El reconocimiento de otras fuentes de conocimiento y, luego, otros saberes como forma de comprenderlas y, luego, conformarlas en torno de sentidos de la persona desde sus relaciones, se conforman y, luego, apoyan el sentido del mundo y de la vida del hombre.

En otras palabras, la reivindicación no está en torno de una razón práctica, sino que en los sentidos que esta puede ofrecer al hombre, así que se refiere, pues a un esfuerzo iusfilosófico de carácter evaluativo o valorativo. Este modo de capturar los sentidos del mundo y de la vida en torno al hombre y humanidad significa una corriente iusfilosófica, es decir, la dicha “vuelta a la filosofía práctica” que, por ejemplo, en Alemania, es la «Rehabilitierung der praktischen Philosophie», donde Manfred Riedel<sup>2157</sup> y Martin Kriele<sup>2158</sup> suelen ser los más conocidos.

Dicho brevemente, Riedel subraya que los sentidos del derecho sólo son posibles desde la construcción de la validez y, por lo tanto, legitimidad, ahora, desde la pragmática y práctica de la dimensión de la persona en torno a su dignidad, un concepto, pues, igualmente construido de acuerdo con la situación y las condiciones de lo existente. «Was wir tun sollen?» (¿Qué debemos hacer?) y «Wie wir leben können?» (¿Cómo podemos vivir?) son los interrogantes según los cuales se acopla los métodos, procesos y procedimientos iusfilosóficos de acuerdo con la ponderación y elección de los fines de la persona.

Ocurre que si los fines de toda acción está en la persona, hace falta que el campo de actuación y aplicación normativo jurídico sea un espacio fértil para la creación del comando normativo, a pesar de la regla, pues que ahí se revelan fuentes que conllevan a un abanico de sentidos de lo jurídico, aunque buena parte de ellos se oriente por el conocimiento de la ciencia del derecho tradicional. Es decir, el comando de subsunción tradicional (hecho-valor-norma) puede ser un elemento de consecución de los fines en concreto, pero lo que pasa, es que este no puede configurarse rígidamente (o universalmente, pues) para todos los casos concretos, como se agotase la realidad del hombre y humanidad.

---

<sup>2157</sup> Véase: RIEDEL, Manfred: Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Geschichte, Probleme, Aufgaben. Bd. I. Freiburg: Rombach, 1972. 584 p. Y, aún, RIEDEL, Manfred; MITTELSTRA, Jürgen: Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie. Berlin: Gruyter, 1978. 468 p.

<sup>2158</sup> Véase: KRIELE, Martin: Recht und praktische Vernunft. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1979. 152 p. KRIELE, Martin: Kriterien der Gerechtigkeit: zum Problem des rechtsphilosophischen und politischen Relativismus. Berlin: Dunker & Humblot, 1963. 109 p.

En cuanto a Martin Kriele, este comparte los mismos principios iusfilosóficos, aunque se extienda respecto al hecho de que contempla sus críticas desde el Positivismo Jurídico, llevando en serio los problemas de acceso de la persona a la prestación de la Justicia (eficiencia)<sup>2159</sup>, mientras que como el Estado reparte y, luego, se insiere promotor de la dignidad de la persona desde lo existente (efectividad). En consecuencia, se suele interpretar sus consideraciones desde un campo de política jurídica, o sea, lo político y lo jurídico se conciertan a través del constitucionalismo, bajo las reglas construidas en torno al espíritu democrático.<sup>2160</sup>

Desde entonces, el derecho asume un carácter de revisión de los valores que están incorporados en el propio universo jurídico, y, luego, a la Filosofía del Derecho o Positivismo Jurídico se añade un carácter más revolucionario<sup>2161</sup>, lo que se coaduna positivamente al esfuerzo por la concordia entre eficiencia y efectividad desde la pragmática y práctica de la persona. El razonamiento de Kriele es que el conocimiento jurídico no es un conocimiento científico, sino un conocimiento prudencial. Como tal no tiene objeto describir la realidad que es tarea de la ciencia, sino argumentar y discutir en torno a los fundamentos, criterios orientadores o motivos de acción — este es la tarea de la *prudentia*.

Resulta que el problema es que el positivismo enterró la posibilidad de especulación racional sobre la *praxis*, según Kriele. O conocimiento de la *praxis* no es una contradicción en sí mismo y puede ser fundamentado racionalmente. El conocimiento de la *praxis* es el conocimiento de lo que se quiere y el conocimiento de los motivos o fundamentos por los que se quiere precisamente eso y no otra cosa.<sup>2162</sup>

---

<sup>2159</sup> Véase: KRIELE, Martin: Liberación e ilustración: defensa de los derechos humanos. Barcelona: Herder, 1982. 252 p.

<sup>2160</sup> Véase: KRIELE, Martin: Introducción a la teoría del Estado: fundamentos históricos de la legitimidad del Estado constitucional democrático. Trad. Eugenio Bulygin. Buenos Aires: Depalma, 1980. 497 p.

<sup>2161</sup> “la teoría de KRIELE hay que entenderla, pues, como frente de lucha contra dos enemigos: contra el positivismo desmitificador y racionalista, que pretende convertir en objeto de la ciencia toda la realidad y callar allí donde no pueda hablar científicamente, y, contra la *praxis* revolucionaria que ve el orden existente con ojos más pesimistas que los de Kriele y que identifica sus aspiraciones con la transformación profunda de las estructuras sociales”. ROBLES, Gregorio: Epistemología y derecho. Madrid: Ediciones Pirámide, 1982. p. 93

<sup>2162</sup> “Die Bedeutung dieser Renaissance der praktischen Philosophie wird indessen sichtbar, wenn man sich die große Verbreitung und öffentliche Geltung der Gegenkonzeptionen vergegenwärtigt, die die Möglichkeit praktischer Vernunft überhaupt bestreiten und die die politische Folgewirkung haben, die Vernunft tatsächlich aus der Wirklichkeit zu verbannen. (...) Die Philosophie der praktischen Vernunft bestreitet nicht die Symptome der Vernunftlosigkeit. Jedoch könnte man über diese Symptome nicht einmal reden, wenn man die Möglichkeit der Vernunft nicht schon vorausgesetzt hätte. Zieht man aber einmal die Möglichkeit der Vernunft in Betracht, so findet man auch Symptome der Vernunft in der Wirklichkeit: Im Recht, in der demokratischen Verfassung, in der Sittlichkeit des alltäglichen Miteinanderlebens und Miteinanderredens.» Wer die Welt vernünftig anblickt, den

Consecuentemente, el quehacer iusfilosófico, entonces, asume doble tarea integralmente acopladas: revolucionaria y constructiva.

Según Kriele, respecto al carácter revolucionario, la Filosofía del Derecho debe engendrarse, desde los valores, perspectivas y expectativas de la Carta Constitucional, como un vigilante constante de la construcción y, luego, concierto y conformación de actores e interés en torno a la configuración e imposición del derecho. Es decir, la eficiencia del resultado jurídico está en la conformación mínima entre la regla constitucional y la ponderación de las acciones fines de la persona ante su pragmática y práctica, así que el discurso de justificación y, luego, interpretación de los modos del poder y de su ejercicio están a cargo de la Filosofía del Derecho, al paso que sólo ella, como Positivismo Jurídico que es, puede manejar los fundamentos de la construcción de este derecho posible, es decir, el derecho que contesta qué debemos hacer (situación) frente al hecho de cómo debemos vivir (condición) así que es un derecho de prestación efectiva, aporta efectividad, pues. En otras palabras, la situación de la persona garantizada de antemano constitucionalmente (eficiencia), se la permite y se la facilita, desde sus condiciones, que conforme, que extienda lo que es debido en máximo beneficio, lo que sólo es posible a través de instrumentos formales e informales democráticos, donde el diploma constitucional es fundamental para garantizarlo (efectividad). Lo que pasa es que la eficiencia, desde el discurso secular contemporáneo es, equivocadamente, el fundamento según el cual al derecho se lo toca una función socioeconómica global y, mientras que, particular, a la proporción que interfiere directamente en las relaciones privadas de agentes involucrados en las transacciones económicas, sus responsabilidades y riesgos. Sin embargo, la eficiencia está lejos de configurarse una categoría o un elemento neutral.

En rigor, la Filosofía del Derecho según Kriele asume una razón política, como rasgo de la razón práctica desde fines de la pragmática y práctica de la persona. Desde entonces, se la condición de lo existente es un régimen dictatorial, el fundamento del derecho se encontrará en la moralidad abstracta, en la *Moralität* en el sentido de Hegel, así que el precepto de la nada como crisis del derecho se lo manejará desde el modelo tradicional de la ciencia del jurídico, donde las adaptaciones en torno a la eficiencia se dan, a pesar de la persona como

---

blickt sie auch vernünftige an» (Hegel). Die Ethik der praktischen Vernunft verteidigt grundsätzlich die Forderung, dem ökonomischen Interesse, dem Machtwillen, dem Verstricktsein in Vorurteile, Traditionen und Ideologien soviel Vernunft wie möglich absuringen." KRIELE, Martin: Recht und praktische Vernunft. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1979. p. 20-21

conformación existencial, desde la construcción de su dignidad existencial, aunque se contemple unos cuantos modos del sentido de dignidad formal.

En verdad, los resultados de la pragmática y práctica de la persona ya se los pone fijos a pesar de la condición en que ésta se encuentre: eficiencia y efectividad se las concierta desde lo universal para lo particular. Aparte, si lo político se lo aporta racional desde el régimen de libertad, lo que pasa es distinto, pues que se trata de una moralidad viva (*Sittlichkeit*), cuya fuente está en la mínima coherente de fines entre el convencimiento y *common sense*, bajo los preceptos democráticos, así que la razón política como fuente de sentidos del derecho luego se establece.

En cierta medida, la eficiencia y la efectividad en torno a lo jurídico respectan a la concordia entre la situación de las normas positivas, la condición de la persona que, dialécticamente, es atravesada por los principios constitucionales del hombre y humanidad del contexto propio que se trata, así que la Ley fundamental como método, proceso y procedimiento por la eficiencia y efectividad de los sentidos de derecho, se convierte en la materia de la Filosofía del Derecho, como facilitadora de la política jurídica.<sup>2163</sup> Esa tarea iusfilosófica, por lo tanto, se direcciona del universo político para el universo jurídico.

Ahora, respecto a la segunda tarea de rasgo constructivista, la conducción de los métodos, procesos y procedimientos se ponen contrarios a lo último, es decir, se trata de elaborar sentidos de lo jurídico, desde el universo de lo jurídico hacia lo político. En este caso, el axioma es que el sistema jurídico positivo es abierto, es decir, sus comandos respecto a la promoción de sus objetivos y a la recuperación de sus fallos acuden a los valores, perspectivas y expectativas más allá de la altura y tamaño del universo jurídico, sobre todo porque lo que se llama, tradicionalmente, como el reino de la práctica, no es el universo del deber ser, sino que el universo del ser, conforme la inversión metafísica moderna que, cuya superdimensión es la fuente, luego, de la labor iusfilosófica contemporánea, es decir, la nada o el nihilismo jurídico.

Si el sistema jurídico es abierto, la consecuencia inmediata es que el tradicional orden jurídico, ahora, desde el acuerdo entre eficiencia y efectividad, no será un acabado nunca, sino que está constantemente en mutación y perfeccionamiento a través del hombre ante su humanidad, en función de lo político ante lo jurídico.

---

<sup>2163</sup> KRIELE, Martin: Die demokratische Weltrevolution: warum sich diese Freiheit durchsetzen wird. München: Piper, 1987. 192 p.



Por supuesto, el encargo iusfilosófica se concentra en poner al descubierto el orden del movimiento del hombre respecto su condición copula del mundo terreno, a través de su expresión más evidente, es decir, la razón política realiza la interpretación y la progresiva formación del derecho.

En efecto, la Filosofía del Derecho se vuelve a la Dogmática jurídica, pero desde fuera del ordenamiento jurídico. Para así decirlo, si las fuentes de validez se conforman según el orden de movimiento de la persona, cabe a la Filosofía del Derecho emitir los justificantes de las decisiones jurídicas y, luego, jurisdiccionales, así que es interpretación y retórica jurídica frente a las diferentes posibilidades interpretativas y sus presupuestos decisorios: la tarea es contestar, ante la situación, como se debe comprender la real aplicación de la ley frente a la condición, es decir, los motivos que se conllevan a la mejor decisión de entre de una expectativa de efectividad.<sup>2164</sup>

Para abreviar, la idoneidad de la aplicación de la ley es un concierto entre mínima eficiencia y efectividad, así que a la Filosofía del Derecho, cabe colmar las reglas jurídicas a las demandas surgidas de la pragmática y práctica de la persona, de modo que esta se lo tenga realizado lo que peticiona: no basta dar el bien de la vida que la norma abriga, hace falta realizarlo de modo que la persona se lo disfrute de modo óptimo. La persona es la expresión del sentido de Unidad de la iusfilosofía contemporánea, así que el criterio es atenderla según la concordia entre el ordenamiento jurídico y el Positivismo Jurídico de modo que, más que sus requerimientos inmediatos y mediatos, la evolución como valor cristocéntrico y el cosmopolitismo como valor trinitario sean efectivamente concretados.■

---

<sup>2164</sup> La conducción de este modo de llevar en serio la jurisprudencia se presenta en el movimiento del “uso alternativo del derecho”: “A su vez tampoco hay que olvidar cómo en Italia, y en parte también en Alemania, no faltaron los intentos llevados a cabo por medio del paradigma de las tesis sobre ‘el uso alternativo del derecho’, surgidas en los años setenta, como crítica al legalismo de raíz marxista, a su rigidez y al hecho de querer hacer del derecho una ciencia. Con una metodología jurídica que recordaba en cierto sentido a la jurisprudencia de intereses y la escuela de derecho libre. Tendría en común con las doctrinas de la naturaleza de la cosa en la no admisión de una interpretación y aplicación aséptica valorativamente. No obstante, ambas corrientes situadas en planos categoriales distintos. El ‘uso alternativo del derecho’ pretendía aprovechar la discrecionalidad propia de la ley y desechando los principios burgueses, en pos de una ‘legalidad socialista’ que arreglase las realidades sociales. Para López Calera dos son los aspectos más positivos de las doctrinas sobre el uso alternativo del derecho: por un lado «replantear viejas y profundas cuestiones sin solucionar que siguen existiendo bajo todo proceso revolucionario» y, por otro lado, convertidas en «efectiva *praxis*» han contribuido «modestamente a hacer avanzar el proceso de liberación de la clase trabajadora».” LÓPEZ CALERA, Nicolás María; SAAVEDRA, Modesto; IBÁÑEZ ANDRÉS, Perfecto: Sobre el uso alternativo del derecho. Valencia: Fernando Torres, 1978. p. 31

## **IX. Crisis de expectativa del sentido conformador de lo jurídico — los fines del derecho a través del criterio de la Justicia estética.**

Le juste à coup sûr ne résulte pas du simple calcul des intérêts ou forces en présence ; il n'est pas le problème physique de la recherche d'un «équilibre». Dans le juste il entre un autre élément, que nous sommes tentés de dire créé inventé par l'homme, parce qu'il ne nous était pas donné, parce qu'il n'était pas compris dans les faits de la cause ; il semble être la part de l'artiste. Peut-être cependant était-il donné, mais comme dans un autre monde ; il est un rapt à l'absolu : comme tel il apparaît bizarre et paradoxal dans le monde social juridique, hirsute, imprévu et imprévisible, comme créé de rien. C'est seulement qu'il est impossible de penser le juste à trois dimensions, avec la logique statique des sciences modernes. La conquête d'une solution juste est dialectique, elle s'opère par un saut dans le temps, dans le progrès, par quelque parcelle de feu arrachée au ciel, par l'irruption inopinée de quelque bribe de l'absolu.

Michel Villey<sup>2165</sup>

Al principio, respecto a los fines del derecho, los contemporáneos se los toma desde el criterio de que hace falta concebir, aunque de modo retórico, — y, a pesar del pluralismo y complejidad del orden jurídico contemporáneo, como se lo interpretan—, el sentido conformador de lo jurídico en torno a la expectativa de que la misión “copula del mundo” del hombre ante su humanidad siga según los principios de evolución de la naturaleza humana racional y principio cosmopolita respecto a la naturaleza humana dicha social.

En el fondo, el dilema es, a pesar de la proposición, logrársela desde el agotamiento del positivismo y del historicismo tal cual concertado por la versión secular moderna y, más allá de la razón doble, tal cual fundación del Orden (mundo) y fundamento de ordenamiento (vida), pues que la petición de conocimiento a través de la naturaleza humana es sólo más uno de los elementos-clave de la existencia terrena, así que no es más lo principal.

Si el postulado existencial de planteamiento científico y jurisprudencial está en lo sobrenatural y lo sobrehumano como motivo del caos o crisis del derecho positivo y sus postulados, es necesario enmarcar que, de todas formas, el criterio de los fines o concordia del sentido del derecho siempre se ha dado según como se plantea lo universal, es decir, este como conexión con los designios y destinos del hombre en torno a la Civilización jurídica o iusfilosófica o, al final, la Civilización de lo humano.

---

<sup>2165</sup> VILLEY, Michel: Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. « 64. Le deuxième livre», p. 51-52

Mejor dicho, además del hecho de que lo universal se ha roto, se debe presumir, entonces, del criterio de la Justicia desde lo eterno, es decir, la persona. Si todo el criterio de conformación de lo jurídico está según la persona y, mientras, si su concertación sólo es posible de acuerdo con lo existente, el criterio acerca de la Justicia debe estar en concordia con las muchas formas de la apropiación de lo eterno, es decir, el misterio del mundo y el misterio de la vida como sentido de existencia. Luego la conformación del criterio de la Justicia no significa la conformación de lo jurídico, así que, igual a otros criterios, debe acoplarse según los matices de sus requerimientos: la actitud constructivista asume el precepto de Justicia como un concepto vacío o meramente estético.

Además, resulta que la Unidad a través de la Civilización jurídica no es más la razón de existir del Positivismo Jurídico o la Filosofía del Derecho, sino que la perspectiva de efectividad y eficiencia del ordenamiento jurídico y sus consecuencias, pues que se lo cree que el hombre se evoluciona y se progresa de muchas formas, además de lo natural y lo moral, pues que estos no son preceptos universales, sino que preceptos particulares y construidos de acuerdo con las relaciones de la persona en su dimensión antrópica y poiética.

De modo abreviado, lo único seguro es que el hombre es paradoja, y, como tal, es a través de la persona como lo eterno, que lo político y lo jurídico se afrontan Orden y ordenamiento: éste es el universo jurídico contemporáneo.

Sin lugar a duda, factible es percibir que, al principio de la persona como elemento central de la versión cristocéntrica, se agrega el sentido de lo natural conectado con lo eficiente. Para así decirlo, toda la acción de ella aporta el precepto de existencia sobre lo eficiente, o sea, que ella se designe dentro de un contexto formal de dignidad humana, de antemano agasajada por el derecho, mientras que este mismo contexto formal se la concrete a flote y, luego, se la permita realizar a tope.

En absoluto, desde lo formal como lo material, los fines de bienestar de toda persona deben estar afianzados, sin más. Dicho brevemente, el sentido de la persona desde la eficiencia hacia el bienestar es el trasfondo de la dicha filosofía de la persona o personalismo: la persona es valor absoluto y baremo para la conformación de lo jurídico. En síntesis, la categoría de hombre en torno al sujeto de derecho, mientras que vive, construye su espacio existencial y, luego, esencial. No hay un hombre universal y abstracto que se apropia de su definición misma, es

decir, «el hombre que si dibuja a sí propio», sino aquél que a sí mismo se hace dibujar constantemente.

Mientras tanto, toda acción de la persona es hecha desde un contexto colectivo y social, así que sus acciones se animan ante el otro. Desde luego, el protocolo de valores, perspectivas y expectativas en torno al principio trinitario como lo moral, supera la merma formalidad moderna, pues que hace falta que todos dispongan de la misma esfera de actuación y discernimiento y que, en este contacto, que se pueda inhibir el resultado de acciones contrarias al otro, lo cual, igual, interactúa él según el nivel de sus anhelos e interés.

Por consiguiente, el trasfondo del principio cosmopolita, al hombre, se lo conviene desde lo jurídico ante lo político, así que el valor de la efectividad que, a su parte, no se trata sólo de la eficacia o eficiencia jurídica corriente, sino que toca a los valores democráticos y de participación, es decir, que los derechos fundamentales de orden social y económico, se los tenga completamente concretados en términos de acceso: o sea, «que se hallan estrechamente conectados con la idea de dignidad humana y son al mismo tiempo las condiciones del desarrollo de esa idea de dignidad.»<sup>2166</sup>

Para así decirlo, hace falta que la persona tenga todos los medios disponibles para que su acción de construcción de su propia dignidad, sea cierta. Luego, la categoría de humanidad garantizada por el poder estatal, ahora se reparte en otros

---

<sup>2166</sup> “La expresión que me parece más adecuada y que creo mejor delimita la situación teórica actual de los derechos humanos sería “**derechos fundamentales del hombre**”. Con ella se quiere manifestar que toda persona posee unos derechos morales por el hecho de irlo y que éstos deben ser reconocidos y garantizados por la sociedad, el Derecho y el poder político sin ningún tipo de discriminación social, económica, política, ideológica, cultural o sexual. Pero al mismo tiempo se requiere subrayar que estos derechos son fundamentales, es decir, que se hallan estrechamente conectados con la idea de dignidad humana y son al mismo tiempo las condiciones del desarrollo de esa idea de dignidad. A la anterior definición es preciso añadir las siguientes matizaciones: en ningún caso la idea de que existen unos derechos fundamentales que todo hombre posee implica reivindicar una tabla interminable de derechos sin ningún tipo de control en su reconocimiento, sino que se refiere solamente, y no es poco, a los derechos más esenciales en relación con el pleno desarrollo de la dignidad humana. En este punto, la introducción del concepto de necesidades humanas aclara mucho las cosas. **Los derechos humanos tienen su fundamento antropológico en la idea de necesidades humanas. Con el reconocimiento, ejercicio y protección de los derechos humanos se pretende satisfacer una seria de exigencias que se consideran necesarias para el desarrollo de una vida digna.** Evidentemente, cabe una jerarquía entre esas necesidades que nos permita distinguir entre las importantes y las que no lo son, dependiendo de los fines que se quieren conseguir con su satisfacción. Los derechos humanos fundamentales se referirán necesariamente a los que consideramos los más importantes. **Estoy siempre partiendo de una situación en la cual existen medios suficientes y posibilidades reales para la satisfacción de las necesidades humanas de distintos tipos. Sin este requisito será imposible hablar de derechos. (...)** Tampoco debe olvidarse que el ejercicio de los derechos fundamentales ya reconocidos no es limitado, sino que puede ser restringido en defensa de la dignidad, la seguridad, la libertad o la simple convivencia social, aunque estas restricciones, para que no resulten arbitrariedades del poder político, deben ser reguladas jurídicamente.” [letra negrita añadida] FERNÁNDEZ, Eusebio: Teoría de la Justicia y derechos humanos. Madrid: Debate, 1984. p. 78-80

medios e instituciones, así que el sentido de humanidad se conforma, bajo el punto de vista iusfilosófico, a la condición de la agenda laica, a través de la cual a toda persona se establece un plan de acción pragmática y practica bajo igualdad y tolerancia<sup>2167</sup>, aunque no se acoplen con el sentido de Orden absoluta como el discurso secular moderno ventilaba.<sup>2168</sup>

En verdad, así es porque la función cosmopolita esta para garantizar el bienestar a través del sopeso de diferencias entre las personas y, luego, no a través del plan de igualdad formal que se las involucra dentro de un proyecto humanista de

---

<sup>2167</sup> "El único criterio razonable es el que deriva de la idea misma de la tolerancia y que puede ser formulado de este modo: la tolerancia debe ser extendida a todos, excepto a aquellos que niegan el principio de tolerancia, o más brevemente, todos deben ser tolerantes excepto con los intolerantes. Esta es la razón por la que Locke entendía que no se debía extender la práctica de la tolerancia de los católicos, y hoy en la esfera política se niega en ciertos países el derecho de ciudadanía a los comunistas y los fascistas. Se trata, por otra parte, del mismo principio por el que se sostiene que la regla de la mayoría no vale para las minorías opresoras, es decir, para aquellos que si se convirtiesen en mayoría suprimirían los principios de las mayorías. Naturalmente este criterio de distinción que en abstracto parece clarísimo en la práctica no es de tan fácil realización, y no pueden ser aceptado sin reservas. Las razones por las que no es tan claro como parece cuando se enuncia está en el hecho de que existen varias graduaciones de la intolerancia y son varios los ámbitos en los cuales la tolerancia puede explicarse. No se puede ser aceptado sin reservas por un razón nada despreciable: quien cree en la bondad de la tolerancia cree no solamente porque constata la irreductibilidad de las fes y de las opiniones, y la consiguiente necesidad de no destruir con prohibiciones la variedad de las manifestaciones del pensamiento humano, sino también porque cree en su fecundidad, y comprende que la única manera de llevar al intolerante a aceptar la tolerancia está en la persecución, sino en el reconocimiento de su derecho a expresarse. Responder el intolerante con la intolerancia puede ser formalmente inaceptable, éticamente pobre y además políticamente inoportuno. No se dice que el intolerante, acogido en el recinto de la libertad, comprenda el valor ético del respecto a las ideas del otro. Pero es cierto que el intolerante perseguido y excluido no se convertirá nunca en un liberal. Puede valer la pena poner en riesgo la libertad haciendo beneficiario de ella también a su enemigo, si la única posible alternativa es restringirla hasta sofocarla o por lo menos no permitirle dar todos sus frutos. Mejor una libertad siempre en peligro pero expansiva que una libertad protegida pero incapaz de desarrollarse. Sólo una libertad en peligro es capaz de renovarse. Una libertad incapaz de renovarse se transforma tarde o temprano en una nueva esclavitud." BOBBIO, Norberto: El tiempo de los derechos. Trad. Rafael de Asís Roig. Madrid: Sistema, 1991. p. 253

<sup>2168</sup> "(...) **para la protección de la libertad y de la dignidad humana, la tolerancia se convierte en demanda, crítica y protesta. Como criterio para los límites de la tolerancia puede valer la exigencia de no imponer a nadie una limitación a su libertad que no les sea igualmente impuesta a todos los demás. En este criterio de la libertad igual — que sobre todo se manifiesta en los derechos humanos — consiste el principio supremo de la Justicia. La medida de la tolerancia reside pues en la libertad y la Justicia y, más concretamente, en los derechos humanos.** Como la justificación de la tolerancia reside en la libertad y la Justicia, no puede ser confiada al libre arbitrio de los individuos y de los poderes políticos. Su reconocimiento no es sólo una actitud libre sin también un deber jurídico para cuyo cumplimiento es competente el orden jurídico público, el Estado. Por ello es una tarea política el garantizar institucionalmente los elementos básicos de la tolerancia y de los derechos humanos, en su reconocimiento como derechos fundamentales (derechos personales de libertad, derechos políticos de coparticipación, derechos sociales y culturales), es decir, como objetivos fundamentales del Estado (libertad, democracia, Estado social) consiste la primera tarea de la tolerancia en tanto principio del derecho y del Estado. Mientras los derechos humanos sean reconocidos sólo bajo coacción, la tolerancia a menudo no es nada más que un despectivo soportar a quienes viven y piensan de otra manera. Para garantizar la forma fuerte de la tolerancia tiene que ser reconocido por propia voluntad y, a través de su continuado ejercicio, convertirse en un elemento constitutivo de la personalidad, justamente en una actitud. **La tolerancia como principio del Estado se perfecciona sólo en la libre asunción del deber jurídico como una virtud moral de los ciudadanos.**" [letra negrita añadida] HÖFFE, Offried: Estudios sobre teoría del derecho y la Justicia. Barcelona: Editorial Alfa, 1988. p. 149

Civilización, aunque que sea una civilización desde lo eterno o de la condición paradójica del hombre que, a través de la persona se asume la síntesis absoluta entre «lo sobrenatural y lo sobrenatural» y «lo natural y lo moral».

Como ya señalado, el principal reto de los filósofos contemporáneos es dar continuidad al proyecto ilustrado moderno en torno a la fundación y los fundamentos del derecho, pero de manera que corresponda a la comprensión de lo jurídico, no sólo como cosa justa, sino que «cosa eficiente», conformada con las peticiones de la realidad y de los sujetos que interactúan desde este interior.

Eso demuestra que el derecho recibe, por lo tanto, un tison «humanístico» contra el «neopositivismo» vigente desde la primera guerra mundial. Es decir, en dirección contraria aquél que sondeaba el contenido del derecho dicho «humano», como la revelación de las «leyes divinas» a través del instrumento de la «razón pura», consonante el proyecto ilustrado.

A tenor de este acuerdo, el gran calado filosófico no es rescatar el cristianismo como religión o teología, es decir, artículo de fe al modo de expresarlo como política, social y jurídica, bajo una clase de perfil platónico-aristotélico respecto a la consecución del Estado como cumplimiento de la naturaleza del hombre y evolución del género.

Innegable que tras la segunda guerra mundial hace falta desechar el trasfondo del proyecto ilustrado, así que se lo cree que éste no tiene la revelación de lo eterno como un texto listo para un proyecto humanista, tal cual el protestantismo liberal bien enseñaba. Es decir, el verbo divino no se encasilla sin más a las pretensiones e idearios del hombre que se conduce a través de la razón, la cual a la vez que se amplía como res corpórea y res extensa, luego, ilumina y emancipa el hombre a través de la autonomía del universo moral — “la razón humana, el progreso, la humanidad, las buenas costumbres o el Estado se erigen en supremos árbitros del hombre y suplantán así el puesto que sólo se le debe a Dios o a su Palabra.”<sup>2169</sup>

Indispensable, luego, fue quebrantar los mitos en torno a esta idea, aunque no se aleja la fundación del reino de Dios como precepto de constitución moderna y, por claro, contemporánea dado la continuidad metafísica, además del giro epistemológico a través de la persona.

Desde esta coyuntura, la Filosofía del Derecho tiene la misión, por lo tanto, de definir los fines del derecho, así que el interrogante central de este espíritu revisor

---

<sup>2169</sup> OSUNA, Antonio: Derecho natural y moral cristiana: estudio sobre el pensamiento ético-jurídico de Karl Barth y otros autores reformados. Salamanca: Editorial San Esteban, 1978. p. 29

es «a qué sirve el derecho»: un justificante, por lo tanto, de la «relatividad» del derecho del hombre ante la «organización» del discurso de revelación cristiano, además de la recuperación del protestantismo bajo la actualización de nuevos colofones. O sea, “el derecho natural no es un derecho atávico ni propio del estado salvífico de naturaleza, que dice la teología, sino el término de un incesante progreso en el conocimiento de lo que es la dignidad propia del hombre y las exigencias de una vida conforme a la razón ética... no hay que mirar hacia atrás en la historia de los pueblos, sino activar la esperanza de que la conciencia de la humanidad llegue a perfeccionarse en sumo grado. Por eso, el derecho natural no es el que regía en los pueblos primitivos ni en civilizaciones pasadas, sino el que regirá en las sociedades del futuro que estén configuradas a la medida de lo plenamente humano.”<sup>2170</sup>

Por lo tanto, la preocupación con la definición del derecho desde un criterio de Justicia que de universalidad a su conformación, de hecho, no existe en ninguna parte, tampoco en el supuesto origen moderno, como ya visto.

La posibilidad de saber «a qué sirve el derecho» de modo circunstancial es lo que se valora, así que lo que resulta es un abanico de perspectivas, incluso unas demasiado relativistas, como, por ejemplo a de Richard Posner, lo cual toma el interrogante sobre la función del derecho como cuestión fútil.<sup>2171</sup> La razón de esta futilidad está en el problema respecto a tomar en serio el derecho como una constitución cultural y humana, desde un hilo conductor del recorrido iusfilosófico.

En pocas palabras, para este autor, el derecho no es pasible de ser un hecho histórico universal y general bajo clasificaciones categoriales, pues que el derecho es fruto de la contingencia y luego es efímero: la mutabilidad del contenido del derecho así como la incertidumbre respecto el modo y principios de aplicabilidad, se lo condiciona, así que la investigación por la naturaleza del derecho, además de interrogante impropio, se torna imposible a la vez que se lleva en cuenta la contingencia de su aportación imperativa, organizacional o promocional en vista de la pragmática y *praxis* de la persona.

Ahora expuestas estas preliminares, si el criterio de la Justicia no era relevante desde la iusfilosófica moderna como finalidad del derecho, ahora, en términos del trato de la crisis — o sea, el hecho de que no se aporta como inicio y fin de hombre

---

<sup>2170</sup> OSUNA, Antonio: Derecho natural y moral cristiana: estudio sobre el pensamiento ético-jurídico de Karl Barth y otros autores reformados. Salamanca: Editorial San Esteban, 1978. p. 152-153

<sup>2171</sup> POSNER, Richard: Law and legal theory in the UK and in the USA. Oxford: Clarendon, 1996. p. 2 y ss.

y humanidad la condición de Unidad a través de la Civilización humana —, resulta que el factor de la Justicia se queda elemento retórico. En verdad, éste no se arroga la tarea de conformación de lo jurídico de modo universal, aunque al servicio de la mínima cohesión colectiva y social, si se considera el interior del escenario contemporáneo de actuación de poderes que cooptan nuevos actores, valores y sentidos, mientras que interactúan. A lo sumo, todo el concepto de Justicia padece de verdades científicas manejables de antemano, así que todo el concepto en torno a la Justicia sólo puede ser estético, es decir, preformado según el arreglo de lo que se tiene precioso o menos dañoso frente a un problema o caso concreto.

No obstante, el rescate del criterio de la Justicia como poder conformador del sentido del derecho, más allá de la crisis del Positivismo Jurídico o la Filosofía del Derecho, no significa la búsqueda por lo natural y lo moral, como se lo hacen la ciencia del derecho y su jurisprudencia.

En sustancia, la Justicia estética está para sostener la conformación de lo eterno, en función de la concertación de lo jurídico a través de la persona.

Para así decirlo, el criterio de Justicia es recuperado, pero rescatado a través de la interpretación jurídica y la fuerza retórica y política del lenguaje como factor conformador del sin sentido único respecto el derecho. Consecuentemente, si el criterio de la Justicia es estético, por supuesto que él se incrementa de acuerdo con cualquier valor que se elija en el caso concreto como importante para colmar a las demandas jurisdiciables de momento. Se da relieve que el sentido de estético significa el uso de apariencias o formatos que son dúctiles de acuerdo con sus fines, además de los contenidos.

Desde todo punto de vista, el rasgo de lo estético se designa a través de la recuperación del Derecho Natural o Derecho humano o Derecho Positivo bajo la coartada del problema de la Justicia o de la idea del derecho desde el ordenamiento jurídico como altura y tamaño del universo jurídico.

En consecuencia, la medida es enseñar que el vínculo entre ley positiva y ley natural es lo universal, éste sinonimia del precepto de Justicia, luego, la creencia iusfilosófica contemporánea, en este caso, es que el ordenamiento jurídico necesita ser revisado como espacio del universo de lo jurídico, a causa de que ante los jaques constantes que es expuesto, ha perdido el enlace del criterio de Justicia que, mientras tanto, en virtud de la máxima expansión de “la nada” moderna, se ha puesto bajo muchos sentidos, así que hace falta capturarlos para que la crisis del derecho positivo se la tenga luego remediada.



En efecto, el concepto de Justicia no es necesario para la concordia de lo jurídico, sino que el precepto de todos los justos conformados de acuerdo con la eficiencia (persona) y eficacia (actuación de las personas). Por esta razón la retórica del *eterno retorno* al dicho Derecho Natural es ventilada la eterna necesidad de la Justicia, a la vez que la Unidad de la Civilización del humano como el sentido de eternidad desde el criterio de lo universal es reconocido como la falacia moderna.<sup>2172</sup>

Sobre el tema, Recásens Siches subraya que derecho y filosofía no se contactan a través de una idea de Justicia tampoco de una idea de naturaleza o la concreción utilitaria de modos de vida o cultura, sino que está proclive a abarcar todas las peripecias del hombre en la Tierra, desde que éstas se compendian en preceptos de realización de la vida humana tal cual. Se refiere a una visión integradora de hombre, aunque bajo la altura y tamaño del universo jurídico moderno.<sup>2173</sup>

---

<sup>2172</sup> En términos metafísicos, la nomenclatura derechos humanos, fundamentales, positivos o naturales es secundaria. De todas formas, en términos epistemológicos es importante para respecto a su exigencia y efectividad, es decir, el diploma a través del cual son positivados establecen el grado de vinculación y exigibilidad. “La reivindicación de los derechos humanos siempre ha procedido desde una convicción, la de que son derechos justos o más justos que los demás derechos que presentan las leyes civiles de un pueblo. Hablar, por lo tanto, de derechos fundamentales hace referencia directa a derechos acerca de la Justicia fundamental de cualquier ordenamiento. Las pretensiones de Justicia vienen desde lejos de la historia del derecho, pero la novedad de los derechos humanos es haber logrado sintetizar en unos principios esa Justicia fundamental que condiciona la Justicia de cualquier ordenamiento jurídico concreto... Pero el modo de dar satisfacción a esa convicción es distinto según nos situemos en una postura positivista o iusnaturalista. En los esquemas de positivismo jurídico esa convicción no tiene cabida más que concediendo que los derechos humanos se expresan en una ley formal superior al resto de las leyes. Esta doctrina no tiene otro camino para resaltar los llamados derechos humanos que el calificarlos de derecho fundamental, entendiendo con ello que están formulados en leyes de rango superior al resto de los derechos, por lo cual condicionan la validez legal de las leyes inferiores. Las doctrinas iusnaturalistas aceptan que estos derechos humanos sean y deban ser un derecho de rango legal superior. Pero esa superioridad no les viene dada por la fuente legal que los enuncia, sino que en sí mismos representan unos contenidos de Justicia de primer rango para ordenar en Justicia una sociedad. Por tanto, su primacía no es primordialmente de orden formal, sino de contenidos y de conductas de primaria atención en todo ordenamiento legal. Pero hay que aceptar que, desde ambas posturas, se acepta como caracterización ineludible de los derechos humanos su condición de derecho fundamental o fundamentante de toda legalidad. Algunos autores han querido, sin embargo, contraponer estas dos perspectivas, forzando una distinción entre derechos humanos y derechos fundamentales. **Derecho humano designaría el anhelo universal y prejurídico de un tipo de convivencia social a nivel de la persona humana, pero irrelevante desde el punto de vista jurídico. En cambio, los derechos fundamentales serían los derechos válidos en el orden jurídico y un sector específico del mundo de lo normativo: sería la normativa fundamental de una sociedad justa o los principios constitucionales del derecho.** [letra negrita añadida] OSUNA, Antonio: Derecho natural y moral cristiana: estudio sobre el pensamiento ético-jurídico de Karl Barth y otros autores reformados. Salamanca: Editorial San Esteban, 1978. p. 24-25

<sup>2173</sup> Es decir, “lo jurídico — por ejemplo, el Código Civil, el Código Penal, el Parlamento, los jueces, los policías, etc. — está constituido por un conjunto de actividades y de obras reales de los hombres; obras y actividades insertas en sus vida, condicionadas por ella, en las cuales late la referencia a unos valores (seguridad, Justicia, utilidad común, etc.); es decir, late el propósito intencional de realizarlos. Esos valores serán los criterios, las ideas en que lo jurídico trata de orientarse; pero el Derecho positivo no está constituido por puras esencias de valor, aunque le aliente la intencionalidad de guiarse por ellas, y aunque pueda contener un mayor o menor realización positiva de ellas. El Derecho no es la pura idea de la Justicia ni de las demás calidades de valor que

Para decirlo en otras palabras, él plantea una visión del derecho como soporte de los valores sociales, desde una perspectiva integradora, así que teoría tridimensional del derecho sólo tiene sentido si está para una metafísica asentada en la razón vital. En oportuno, esta preocupación está acoplada, tradicionalmente, a las aspiraciones del espíritu español que suele buscar la comprensión de las relaciones entre derecho y filosofía desde cómo el complejo fenómeno jurídico si concreta en las relaciones sociales.

Desde ahí se valora muchísimo más el objeto que la perspectiva sobre esta relación, aunque esta sea el espejo o las consideraciones respecto a este objeto. De todas formas, todo esfuerzo de Recásens Siches, está el intento de superar el esquema epistemológico neokantiano, que, por supuesto, es desierto a causa de que la excesiva atención sobre el estatuto iusfilosófico, hace desconocer partes esenciales de la realidad, las cuales, por evidente, es la materia a través de la cual el quehacer iusfilosófico o fundamentos iusfilosóficos se justifican y sirven, a su turno, para basar las peticiones conformadas jurídicas de lo diario.<sup>2174</sup> Para abreviar, Recásens Siches toma en serio que la voluntad común es algo real, tan real que los individuos que a ella se oponen son superados por la fuerza de aquella. Luego, aunque en concordia con el esquema de la teoría tridimensional del derecho (hecho-valor-norma).<sup>2175</sup>

---

aspire a realizar; es un trabajo — obra humana — de interpretación y de realización de esos valores, aplicados a unas circunstancias históricas. Y, por tanto, el Derecho contiene elementos de esa realidad histórica.” RECÁSENS SICHES, Luis: Tratado general de filosofía del derecho. 9 ed. México: Porrúa, 1986. p. 71

<sup>2174</sup> Para ilustrar “(...) la relación del Derecho positivo con los valores que él trata de plasmar, no siempre es de correspondencia perfecta: así, por ejemplo, podrá ser justo, menos justo o injusto. Muchas de las normas e instituciones jurídicas elaboradas por los hombres pueden haber resultado acertadas; pero muchas otras se han mostrado como yerros, como inadecuaciones, e incluso como fracasos, en su propósito de Justicia. Y el Derecho de un pueblo en un determinado momento histórico está compuesto de aciertos, de menores aciertos y también de fallas en cuanto a la intención de realizar determinados valores. **Todo Derecho, según veremos, pretende ser algo en lo cual encarnen determinadas ideas de valor o, dicho en términos más sencillos, todo Derecho es un intento de Derecho justo, un propósito de Derecho valioso. Pero él no está constituido simplemente por los puros valores que pretende realizar, sino por una serie de ingredientes a través de los cuales se ofrece un trabajo de interpretación concreta de dichos valores — interpretación que puede resultar más o menos correcta o incluso fallida.**” RECÁSENS SICHES, Luis: Tratado general de filosofía del derecho. 9 ed. México: Porrúa, 1986. p. 71

<sup>2175</sup> A propósito de la “teoría tridimensional del derecho” vale traer a la colación el comentario de ROBLES «La teoría del tridimensional del derecho corresponde, sin ningún género de dudas, a una forma de pensar en la que las delimitaciones epistemológicas ocupan un lugar secundario frente al intento totalizador y de síntesis. Es la expresión de un eclecticismo bien intencionado, pero de escasa consistencia teórica. No obstante, esta teoría, que viene ya de lejos y que no es reconducible exclusivamente — como a veces se suele hacer — a la obra de Miguel Reale, ha tenido un extraordinario éxito en la literatura filosófica-jurídica española. ROBLES, Gregorio. *Epistemología y derecho*. Madrid: Ediciones Pirámide, 1982. p. 161

Vale mencionar que esta visión integrada de los criterios de conformación de lo jurídico, también se la admite Rousseau, desde la voluntad general, a la vez que se lo proyecta como el más grande elemento del Estado. Por lo tanto, respecto la dimensión estrictamente normativa afirma que “puesto que ningún hombre tiene una autoridad natural sobre su semejante, y puesto que la fuerza no produce ningún derecho, quedan, pues, las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres.”<sup>2176</sup>

Ahora bien, los iuscontemporáneos conforman la teoría del Derecho Natural acoplada a la eficiencia del estatuto y efectividad del quehacer, así que los sentidos de Justicia son los discursos críticos, científicos y retóricos sobre la concertación que se tenga respecto a ambos: de ahí el criterio estético, de modo a conformar, de otro lado, los principios historiográficos del hombre paradoja, como designio de evolución y destino cosmopolita.

Sobre el *eterno retorno* de la Justicia, vale exponer la crítica que, desde el punto de vista secular moderno, la teoría del Derecho Natural en su riguroso sentido, es decir, como construcción teórica que se apoya en una determinada epistemología oriunda del ordenamiento jurídico como espacio completo del universo jurídico, no se lo rellena ella. Es decir, el *eterno retorno* no se queda relleno por la conformación de la teoría del Derecho natural, sino que todo lo contrario.

El motivo es que el mito del *eterno retorno* de la Justicia, no se resuelve a través del problema del Derecho Natural como precepto historiográfico de perfección del hombre ante su humanidad. En realidad, el problema se resume en la concertación de lo eterno o la persona, así que toca a la necesidad de que todos los actos y hechos jurídicos, a la vez que no más se los hace encargo el Estado tradicional, estén según la misma fuerza de eficiencia y certeza de efectividad de antaño, pero, ahora bajo el filtro de los problemas existenciales planteados desde la nada. Entonces, no se puede llevar en serio la formulación iusfilosófica actual, que, sobre el tema de la labor de los iusfilosóficos contemporáneos, se los plantea como el rescate del Derecho Natural clásico.

Por consecuencia, además de todos los justificantes que se exponen en este seno, la propia interpretación de la iusfilosofía contemporánea es equivocada.

---

<sup>2176</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques: Discurso sobre el origen de las desigualdades entre los hombres. El contrato social. 2 ed. Trad. José López y López. Barcelona: Orbis, 1985. Libro Primero, Capítulo IV, «De la esclavitud», p. 160

Primero porque es un análisis que se pierde en la altura y tamaño del universo jurídico, como Positivismo Jurídico.

Segundo porque no se extrae el sentido de la Justicia como criterio estético, es decir, retórico y, luego, bajo la trama de la potencia de otros discursos económicos, sociales y políticos, sobre todo.

Tercero, porque se comete el equívoco de reducir el problema del Derecho Natural al sentido del derecho que *debe ser*, en cuanto que todo lo contrario suele pasar. Los iusfilosóficos contemporáneos operan en el contexto de crisis, así que desde ahí son impulsados a afrontar el diagnóstico de crisis, pero no se trata de conservar el ordenamiento jurídico como la perla intocable, tampoco se refiere a acoplar el rescate del Derecho Natural como una agenda de principios de naturaleza ético-social que, luego, se apoye un sentido universal de hombre y humanidad en torno a lo político y a lo jurídico. A hondo, el equívoco está en el expediente de que la Unidad no es planteada como razón de hombre y humanidad, sino que según la mínima satisfacción de las relaciones de la persona como modo de Orden (mundo) y ordenamiento (vida).

En resumidas cuentas, lo que pasa es que el sentido de Unidad — a lo mejor, de lo eterno — ya está en el nihilismo, o sea, un espacio en que hombre y humanidad se apoya, es decir, lo sobrenatural y lo sobrehumano es el trasfondo de lo jurídico, ahora, como eficiencia del hombre (cristocéntrico; Orden; evolución; lo natural) y efectividad de la humanidad (trinitario; ordenamiento; cosmopolita; lo moral), así que el criterio de Justicia facilita lo eterno, o sea, la unidad ontológica del Espíritu (dicho laico), a través de la cual al hombre cabe buscar su humanidad a pesar de la existencia, ausencia o prueba de Dios y, sobre todo, a la condición de que las promesas desde la recta razón y conforme la naturaleza no se cumplieron y, tal vez, nunca se las cumpla.

Por ende, el criterio de la Justicia estética se empeña, a pesar de sus muchos formatos posibles, sobre la necesidad de indagar los contenidos de unos valores que se muestren como pauta mínima, más que ideal, respecto a la realidad existencial del derecho, aunque se trata del tránsito iusfilosófico más allá de la altura y tamaño del universo jurídico, aún se está a propósito de ello.<sup>2177</sup>

---

<sup>2177</sup> “Pienso con Norberto Bobbio que “el fundamento de los valores debe buscarse en las necesidades del hombre”. Toda necesidad supone una carencia: el hombre tiene necesidades en cuanto carece de determinados bienes y siente la exigencia de satisfacer esas carencias. Lo que satisface una necesidad humana tiene valor, lo que la contradice es un desvalor. Por ello, “el valor es una abstracción mental realizada a partir de una experiencia humana concreta”. Por ser abstracciones mentales los valores son un producto del hombre, que se configuran a partir del discurso racional intersubjetivo basado en las necesidades humanas. El valor es una

En definitiva, la presentación de este modo de colmar la crisis del derecho se da bajo la consecuencia epistemológica, pero, si se lleva en cuenta la condición inexorable paradoja del hombre, se trata, en realidad, de una consecuencia ontológica en torno a lo jurídico ante lo político.

De modo sencillo, no se trata de trasladar el problema de la teoría del Derecho Natural a uno de sus aspectos, a saber, de la axiología, a través del dicho equivoco del *eterno retorno* de la Justicia o Derecho Natural, tampoco se trata del problema de la Justicia como valor o idea de derecho. Todo lo contrario. Se trata de conformarla según la necesidad de la Justicia como planteamiento de valor, perspectiva y expectativa en torno a lo eterno, es decir, desde la nada y a propósito de su más evidente expresión: la pragmática y *praxis* de la persona.

Por así decirlo, « toda la historia de sufrimientos de la Humanidad, puede ser interpretada como un intento único, siempre renovado bajo los más horribles y sangrientos sacrificios, por dar respuesta al secreto de la Justicia, es decir, lo eterno»,<sup>2178</sup> así que, a pesar de los fallos de petición de conocimiento a través de la naturaleza humana y, luego, su proyecto de hombre y humanidad desde el concierto racional (ciencia del derecho: altura del Mundo o Orden desde el hombre) y metodológico (jurisprudencia: tamaño de la Vida u ordenamiento desde la humanidad) de lo jurídico ante lo político (lo eterno como Civilización jurídica).

En total, lo que resulta, al fin, es que el problema de los valores puede ser tratado desde otras perspectivas, luego no necesariamente a través de la perspectiva del Derecho Natural, sino que de otros valores en concordia con la persona.

---

proyección de la conciencia del hombre hacia al mundo externo, representa “un modo de preferencia consciente” — en palabras de Heller —, que arranca de determinadas condiciones sociales e históricas y que, por tanto, tiene fundamento empírico y no metafísico.” PÉREZ-LUÑO, Antonio Enrique: Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución. 2 ed. Madrid: Tecnos, 1986. p. 180

<sup>2178</sup> “Desde que el hombre reflexiona sobre sus relaciones recíprocas, desde que la «Sociedad» como tal se ha hecho problema — y este problema es más viejo que cualquier otro objeto de conocimiento, incluso que el denominado “Naturaleza” — no ha cesado de preocupar la cuestión de un *ordenamiento justo* de las relaciones humanas. Y a pesar de que esa cuestión ha ocupado, como apenas ninguna otra, tanto nuestro pensamiento como nuestros sentimientos y voluntad hasta lo más profundo; a pesar de que se han afanado por ella las mejores cabezas, los corazones más apasionados, los puños más fuertes; a pesar de que toda la Historia, toda la historia de sufrimientos de la Humanidad, puede ser interpretada como un intento único, siempre renovado bajo los más horribles y sangrientos sacrificios, por dar respuesta a esta cuestión, permanece hoy para nosotros tan falta de ella como en el instante en que por primera vez relampagueó en un alma humana, la del primer hombre, este terrible secreto de la Justicia. Es ciertamente raro e inquietante y tiene que producir un efecto descorazonado, el resultado de la comparación entre los grandes progresos de la Ciencia de la Naturaleza — mucho más joven — con esa falta de resultado de la *Teoría de la Sociedad*.” KELSEN, Hans: La idea de derecho natural y otros trabajos. Trad. Francisco Ayala. Buenos Aires: Losada, 1946. p. 15

Por fin, lo único que se puede manejar palmario es que la necesidad de la Justicia se los debe justificar, pero no por herencia, sino que por imposición de conformación de la realidad de lo jurídico, desde cierta altura (hombre, es decir, ahora pragmática de la persona: eficiencia) y tamaño (humanidad, es decir, ahora *praxis* de la persona: efectividad) y, luego, respecto a los fines (civilización: lo eterno o la persona, el Espíritu o la nada).■

**1. Comentarios. Justicia estética  
desde lo natural como argumento:  
el principio [jurídico] cristocéntrico o evolucionista.  
Los fines del derecho, desde la primacía de lo jurídico.**

Tal como están las cosas, la redescubierta de esencias jurídicas a priori, — como se lo pretende el positivismo lógico-racional, al modo contemporáneo — en vista de una opción de la relación filosofía y derecho, de seguro, no es la proposición para poner al descubierto el sentido de Justicia en el contemporáneo.

Si el Derecho es sinónimo de Justicia, sin embargo no es la Justicia en sentido lógico-abstracto, como la cosa justa de Tomás de Aquino, es decir, que a través del método deductivo, se extraiga el sentido no sólo del derecho positivado, sino que de las vicisitudes de la aplicación de la ley positiva, bajo la juridicidad despierte en lo existente.

Para así decirlo, se trata del hecho de que la ley, porque expresión de la recta razón, es conforme a la naturaleza del hombre y como tal cual, su mera existencia desde un orden jurídico, ya cumple la meta de realización del derecho.

Resulta, entonces, que el sentido de lo jurídico o lo eterno, como ya enseñado, se expresa según principios abstractos-generales, suprapositivos y suprahistóricos, desde procedimientos puramente lógicos, los cuales facilitan la formulación de una ley general concretizada, ésta expresión de lo justo, es decir, derecho es el actuar correcto mismo y, luego, la correcta decisión ante la situación concreta.

Desde el marco de la situación, si el conocimiento jurídico toma sentido a partir de la cultura referida a la descubierta de valores desde la persona, luego, la juridicidad no se apoya, incluso en términos retóricos, en el concepto de Justicia para ser tal cual.

A rigor, no es la Justicia que dilucida el concepto y la validez del derecho, sino que la relación de fines y sentidos en torno a la juridicidad de temas concretos, así que la idea de justo o Justicia es resultado de la adecuación entre ellos y los fines de eficiencia y efectividad, nada más.

Mirando así el problema, el concepto de Justicia, por lo tanto, no se rellena conforme un ideal de justo, sino que se transforma y circula de acuerdo con la cultura e historia tal cual. Es decir, no hace falta preguntar *¿qué es Justicia?* para plantear *¿qué es derecho?* o *¿Filosofía del Derecho?*

Tampoco es tarea de la Filosofía del derecho tratar de estos temas, sobre todo porque ella se encarga de problemas específicos y concretos, o sea, solamente el plan de la finalidad del derecho, puede apuntar la configuración de Justicia, así que la perspectiva aristotélica de tomar en serio el ideal de Justicia desde el planteamiento de la «igualdad» es, inmediatamente, recusada. Si hay la recuperación del pensamiento aristotélico respecto el tema de la Justicia, sin duda esta se pone en el orden del bienestar, de la utilidad del criterio de Justicia para atender los reclamos de lo jurídico y de lo político.

Como ya aclarado desde el principio, el criterio de Justicia es estético. Así que el problema en torno al criterio de la Justicia estética pasa por la construcción de valores cristocéntricos o de racionalidad en torno a la justificación de los fines del derecho.

En la oportunidad, la enseñanza de Michel Villey, de cierto modo, sirve para aclarar esta correlación. Él reconoce que el universo clerical es la fuente del universo secular o antrópico en torno a la persona, desde lo jurídico, así que la fuente de todo el derecho es la «Torah» bíblica y los «*Evangelios*», aunque Duns Scotto y Guillermo de Occan aportaron ensayar las bases del Positivismo Jurídico», es decir, por la teología franciscana, la voluntad divina es libre, luego, si el hombre aporta una parcela de autonomía, a través de ella, a él se facilita la concertación Derechos naturales o humanos o subjetivos, aunque de modo limitado.

Lo que pasa es que toda potencial acción del hombre se pone en función de la finalidad que este desee o tenga interés en desarrollar, así que el resultado de sus acciones no son definitivas en el sentido de que el fin se lo tiene alcanzado, sino que son causas.

Por lo tanto, el sentido de lo jurídico se independiza de una noción o fundamento en torno a lo natural y lo moral como criterios universales absolutos. Por ende, la decisión jurídica en torno a la idea del derecho puede privilegiar como su fundamento y, hasta fundación, cualquier “querer”, a medida que éste “querer” esté en concordia con el valor que se concierta como lo querido.<sup>2179</sup>

---

<sup>2179</sup> “La idea de una voluntad como naturaleza es para Escoto un hierro de madera. La autodeterminación de la voluntad se entiende como espontaneidad. La espontaneidad implica autodeterminación activa omnímodamente independiente de toda respectividad pasiva a principios extrínsecos. Es la potencia pasiva a principios extrínsecos. Es la potencia activa etnenda como sujeto absoluto, como fundamento de un querer absuelto de toda vinculación a algo exterior. Sólo el acto voluntario es una completa autoactualización, una completa autoposición. La autonomía no es sólo respectiva a tendencias naturales heterónomas sino — y esto es grave — es también autonomía “frente” a lo que el intelecto presenta, frente a la fuerza de la verdad del objeto conocido de su “verdadero” valor... **La autodeterminación de la voluntad requiere quer el intelecto no le presente nada como “fundamento” para su decisión. La objetividad de los objetos inteligidos es entonces un**



En definitiva, el sentido de derecho y la idea de derecho no necesitan compartir un mismo bloque de concepciones universales, pues que el Positivismo jurídico está, efectivamente, para engendrar el sentido de lo universal y lo eterno, a pesar de valores de antemano a su existencia y fundación. De modo general, la hipótesis es que el escotismo y el occamismo ya dibujan el principio del nihilismo jurídico como causa del sentido de lo jurídico que, en esta instancia, es sometido, por los filósofos iuscontemporáneos, como el efecto de la crisis de la idea del derecho.

Por consecuencia, el sentido de lo natural no existe como un acto propio o particular, a pesar de toda finalidad, de modo que el hombre a partir de ella conlleva a la intuición de sí mismo y de su entorno. Todo lo contrario. El hombre da la significación y la representación sobre el proceso y contenido de lo natural de acuerdo con su voluntad, ésta concertada según su experiencia y existencia de modo práctico y pragmático. Así que el sentido de lo natural se conforma lo moral, lo sobrehumano o hasta mismo lo sobrenatural de acuerdo con la liberación y autodeterminación de la subjetividad.<sup>2180</sup>

En este caso se trata de la ley natural o lo natural. Mientras tanto, a través de lo natural se fomenta la creación de una serie de temas, conductas y sanciones, que suelen formar el derecho dicho objetivo, éste atrapado al derecho subjetivo. O sea, se trata de la conformación de lo moral a través de la ley positiva.

---

**mero estar ahí indiferente, es neutralidad axiológica, es desfundamiento (*Abgrund*), es nada respecto a la voluntad.** Las consecuencias de esta psicología escotista en la historia de la psicología filosófica, así como en la historia de la ética son muy amplias, **no sólo en la línea de la radicalización del voluntarismo llevada a cabo por Ockham sino también en la línea de una pérdida de fundamentación del derecho y la ley natural acontecida a través de autores como Hobbes, Grotius, Puffendorf, Suárez, etc...** esta secuencia histórico-filosófica, que comienza con el olvido o el rechazo escotista de la *voluntas ut natura* aristotélico-tomista y acaba desembocando en la idea de autonomía absoluta de la razón práctica en Kant, o en la idea sartriana de la existencia humana carente de esencia: “El extrínsecismo en el modo de entender la moral, como consecuencia del olvido de la *voluntas ut natura* resulta evidente en la posición escotista (...) Las cosas son buenas o malas sólo porque Dios así lo ha dispuesto, pero lo ha dispuesto, no otorgando una bondad o malicia a la misma naturaleza de las cosas, sino, simplemente, haciendo al hombre conocedor de sus decretos, decretos que, salvo en el caso del precepto de amar a Dios, bien podrían ser sustituidos por sus contrarios.” [letra negrita añadida] MIRALBELL, Ignacio: Duns Escoto: La concepción voluntarista de la subjetividad. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998. p. 27-28

<sup>2180</sup> Conforme ya indicado, “A la inversa que en Aristóteles, en Escoto la dualidad eficiencia-finalidad es tal que lo actual es la eficiencia y lo potencial (lo posible) el fin. La eficiencia es el poder causativo, el poder efectivo, el “poder fáctico”. El fin en cambio sería puramente potencial porque es una posibilidad a la que tal poder decide aplicarse, es decir, el fin no sería nada, si no fuese “lo amado”, lo querido, lo decidido, lo pretendido por el eficiente. Por eso el fin sólo se puede denominar “causa” de una manera metafórica. El fin es epifenoménico. Lo fundante es la potencia activa y su efectividad. La eficiencia tiende a un fin, pero éste se agota en ser una posibilidad objetiva del poder eficiente (...) en Escoto el dinamicismo es voluntarista, es decir, es una concepción metafísica que es voluntarista de raíz... Esto significa que Escoto está entendiendo “toda” teleología según el modelo de la intencionalidad volitiva.” MIRALBELL, Ignacio: Duns Escoto: La concepción voluntarista de la subjetividad. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998. p. 16-17

Desde ahí, según Villey, el problema en torno a la ley positiva y la ley natural es un problema de fundamento sobre el criterio de Justicia. Si los medios en que el derecho se expresa se afinan con los fines del derecho o la dicha Justicia presente en lo natural y lo moral, el derecho se confunde con la Justicia, así que el criterio que se los facilita la comprensión desde la altura y el tamaño del universo jurídico es un problema de orden ontológico: “El derecho y la Justicia son términos sinónimos. Desprovista de las vestiduras con que las había recubierto el kantismo, desnuda, tal como Aristóteles la observa y dibuja fielmente, que los fines de la Justicia coinciden idénticamente con los de derecho.”<sup>2181</sup>

Sin embargo, no se significa sinónimos absolutos, a razón de que la ley positiva es condición de supervivencia de lo natural, así que “según el pensamiento de los clásicos, hay una colaboración íntima, una relación de fin a medio, una complementación, entre la Justicia y la ley humana positiva; en ningún caso concurrencia.”<sup>2182</sup> A lo sumo, una relación de medios y fines o, en sencillo, la ley positiva es *res extensa* y la ley natural es *res corpórea* de la razón doble, ésta íntima de la constitución cuerpo-alma del hombre.

De todas formas si el problema de la Justicia no es problema del justo, sino que problema de criterio de entendimiento y justificación entre ley positiva y ley natural, así que, si la naturaleza humana no es premisa para petición de juridicidad, sino que la persona, la Justicia como criterio de adjudicación de lo justo es siempre estética.

En el fondo, lo que gira en torno al origen del derecho, si fundado desde la «razón» o «voluntad divina» no se lo importa a los iuscontemporáneos, porque la inmutabilidad o lo eterno está sintetizado a través de la acción de la persona.

Para abreviar, si el derecho se funda desde el espíritu divino y humano (la persona), una expresión ontología en torno a la Justicia es siempre relacional (práctica y pragmática de la persona). Es decir, el criterio entre el ordenamiento jurídico como ciencia y jurisprudencia. Sobre estos criterios Villey dice que, si el precepto es desde lo natural se trata de una Justicia que se conforma en torno de fuentes ideales y, si se trata de una concertación en torno a lo moral, se está en el ámbito de la teoría de las fuentes factuales.

---

<sup>2181</sup> VILLEY, Michel: Consideraciones en pro el derecho natural clásico. Trad. Ernesto Garzón Valdés. Córdoba: Universidad de Córdoba, 1966. p. 38

<sup>2182</sup> VILLEY, Michel: Consideraciones en pro el derecho natural clásico. Trad. Ernesto Garzón Valdés. Córdoba: Universidad de Córdoba, 1966. p. 94

De todos modos, a pesar del valor pedagógico, el equívoco en este caso está en el hecho de tratar Derecho y Justicia como sinónimos, así que el primer concierto se pone el derecho natural, donde el derecho se induce hacia el iuspositivismo, desde lo factual.<sup>2183</sup> Sin embargo, no se trata de un criterio de Justicia oriundo del empeño racional e idealista del hombre en torno a lo moral, sino que “la naturaleza exterior nos da un orden, una Justicia, de forma tal que puede ser fuente del derecho.”<sup>2184</sup>

Por consecuencia, el derecho no se funda desde la razón humana, sino que se la escapa, pues que es la configuración de la dimensión ontológica, desde la pragmática de la persona en su *praxis*, que da la proporción de la conformación del derecho, que, al fin y al cabo, es la Justicia.

Sin lugar a duda, lo que Villey confunde es que, lo que resulta no es la Justicia, sino que el criterio para empleársela, es decir, el conjunto de valores y perspectivas que preforman el sentido de lo cristocéntrico como espíritu de evolución o dignidad formal de la persona, ésta abrigada siempre en la ley positiva, como Derechos humanos, a pesar del origen desde lo natural, de lo moral o de ambos concertados. El fundamento entre ley positiva y ley natural es dado al hombre de antemano<sup>2185</sup> a través de la ponderación de sus valores en la práctica, en especial respecto la función de las instituciones sociales en términos de efectividad, más allá de «eficacia» de conformación jurídica. El método del Derecho Natural que, también se confunde con Justicia, es experimental, según experiencias particulares, las cuales no tiene la pretensión de ser absolutas y necesarias, pues que el derecho, así como la naturaleza está sometido al cambio y al movimiento, y, luego, está por naturaleza volcado a la constante adaptación de acuerdo con las circunstancias.”<sup>2186</sup>

Según corresponda, si el criterio de la Justicia estética es de muchos modos, incluso para confundir con el Derecho como ley positiva o ley natural, la razón es que su fundamento es lo eterno, a través de la persona, así que “el derecho se deducirá de los preceptos morales de la ley natural, preceptos inmutables,

---

<sup>2183</sup> VILLEY, Michel: Compendio de la filosofía del derecho. Los medios del derecho. v. 2. Pamplona: Universidad de Navarra, p. 1981. p. 130

<sup>2184</sup>VILLEY, Michel: Consideraciones en pro el derecho natural clásico. Trad. Ernesto Garzón Valdés. Córdoba: Universidad de Córdoba, 1966. p. 66

<sup>2185</sup> VILLEY, Michel: Compendio de la filosofía del derecho. Los medios del derecho. v. 2. Pamplona: Universidad de Navarra, p. 1981. p. 154

<sup>2186</sup> VILLEY, Michel: Compendio de la filosofía del derecho. Los medios del derecho. v. 2. Pamplona: Universidad de Navarra, p. 1981. p. 154

universales cuyo conocimiento y cuya exacta formulación subrayarán por añadidura los teólogos... les corresponde (a éstos) el construir la estructura del Derecho Natural", pero ahora desde la persona.<sup>2187</sup>

En esencia, no se trata de un razonamiento complicado. La sutileza es que el fin del Derecho no es la Justicia, tampoco de la naturaleza humana se induce un precepto absoluto de lo natural como ideal que atribuye los límites y posibilidades de lo moral, aunque esto sea posible sostener. El criterio entre ley positiva y ley natural es vacío — es la nada, el principio de lo sobrenatural y lo sobrehumano como Orden es el matiz de lo natural y lo moral como ordenamiento —, así que la Justicia, al lado de otros justificantes, se lo puede rellenar de muchas formas.

En pocas palabras, Villey asume un sentido de Justicia desde la finalidad del derecho como efectivo y eficiente, desde una dimensión ontológica en torno al hombre y su humanidad, pues que se concentra en salvar el estatuto iusfilosófico a través de la recuperación del tomismo, es decir, la esencia de lo jurídico es el enfoque, como principio de ordenación y entendimiento de lo existente, desde el principio cristocéntrico o de evolución de la persona.

Otro que merece traer a colación, es Gustav Radbruch. Por razones diversas, de modo distinto a Villey, él anima el sentido de la Justicia como el sentido del Derecho, es decir, Derecho y Justicia son sinónimos, pero no bajo aportación ontológica, sino que epistemológica: en torno al ordenamiento jurídico o estatuto iusfilosófico. Lo que sucede es que, según él, además del factor cultural que se recoge la juridicidad, «sólo tiene realidad de derecho las normas que se remiten a la Justicia, que son orientadas por ella». Sin embargo el derecho dicho correcto no es lo que es equiparable con el valor absoluto de este ideal de Justicia, sino lo que proviene de la juridicidad real. Luego lo moral y lo natural deben estar concertados para que el sentido conformador de la Justicia cumpla el designio de definir lo correcto o lo justo.<sup>2188</sup>

Dicho de otro modo, tanto en Villey como en Radbruch, el análisis iusfilosófico, según la filosofía del hombre paradoja, apunta la tendencia de la Justicia estética, es decir, el tradicional dualismo o el monismo de la relación entre derecho y

---

<sup>2187</sup> VILLEY, Michel: Compendio de la filosofía del derecho. Los medios del derecho. v. 2. Pamplona: Universidad de Navarra, p. 1981. p. 103; 130

<sup>2188</sup> RADBRUCH, Gustav.: Introducción a la filosofía del derecho. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de la Cultura Económica, 1951. p. 30

filosofía, bajo la proposición iusfilosófica contemporánea pierde sentido, así que los dos se tornan vacíos de significación.

Para Radbruch, entonces, todo el esfuerzo iusfilosófico está en el concierto entre ley positiva y ley natural, donde el criterio, a pesar de esencias o existencias sobre lo justo, deben conformar el mínimo de Justicia, al punto de que se tenga claro el Derecho como sinónimo de Justicia.

Por lo general, su método esboza una construcción escalonada del ordenamiento jurídico sobre la base de las parejas «existencia y esencia», así que principios jurídicos generales (o jurídico-naturales) se concretizan en normas jurídicas positivas, según las cuales las decisiones jurídicas se establecen válidas y legítimas.

A partir de ahí, Derecho positivo es la ley y, luego, el dicho Derecho suprapositivo es la Justicia. Esta categorización, por supuesto, es elaborada según categorías formuladas respecto al problema de la juridicidad del Estado totalitario y arbitrario, sin embargo a él no se reduzca al paso que informa, también, el Estado de Derecho, cuyo lo más grande propósito, según este iusfilósofo, es mantener el vínculo entre la conformación de lo moral y lo jurídico a través del postulado de base de la Justicia, es decir, la razón del Estado se abriga desde la promoción de Justicia, desde principios racionales que, conformados con valores reales de la sociedad, informan el sentido del derecho positivo, tanto estatuto como quehacer. A raíz de esto, a propósito, es que se suele decir que Radbruch sostiene, no sólo el derecho positivo por encima del Derecho Natural, sino que no lo respecta de golpe, como se lo cree Kaufmann. Sin embargo, el razonamiento de Radbruch no merece interpretación superficial o accidental, pues que afirma él que “existen principios jurídicos que son más fuertes que toda disposición jurídica, de tal modo que una ley que los contradiga, carece totalmente de validez. Se llama a estos principios Derecho Natural o derecho racional.”<sup>2189</sup> Pero no se trata de un catálogo de derechos científicos, sino que una agenda laica en función de la persona.

Lo único que se debe poner a discusión, a pesar de la posible respuesta al interrogante que es Justicia, en verdad, un juicio puramente estético, pues que es imposible definirla, es que la construcción iusfilosófica de Radbruch es que la materia del derecho positivo, el ordenamiento jurídico propiamente dicho, debe corresponder, por necesidad, a la idea de derecho que el Positivismo Jurídico

---

<sup>2189</sup> RADBRUCH, Gustav: El hombre en el derecho: conferencias y artículos seleccionados sobre cuestiones fundamentales del derecho. Trad. Anibal de Campo. Buenos Aires: Depalma, 1980. p. 123

reproduce como entendimiento de propio derecho positivo que se refiere. Esta correspondencia sólo es posible a través del criterio de Justicia, pero lo que pasa es que éste criterio no es manejable de antemano como concepto.

En realidad, el sentido de Justicia está en el embate entre la doctrina de Derecho Natural como precepto de lo justo y, de otro lado, el historicismo y materialismo histórico, respecto a la apropiación de esta idea en torno a lo justo, como criterio determinante de la materia por encima de la idea de derecho. Por lo tanto, la idea de derecho no es una situación histórica determinada, sino que un supuesto del entendimiento sobre lo natural en vista de lo moral que, tan pronto palmara, se conduce a los principios que maniobran la materia del derecho, muchas veces, a su turno, nada palmarios.

De modo irrefutable, se revela el motivo a través del cual él considera el principio de la Justicia, como naturaleza de la cosa justa o como lo justo, en torno al Derecho Natural concreto<sup>2190</sup>, es decir, un abanico de ideas jurídicas. En efecto, la «naturaleza de la cosa» no es el Derecho Natural concreto tampoco fuente de derecho. La idea de derecho debe llevar en cuenta la naturaleza de la cosa, pues que es ésta que, íntimamente, se la define y se la orienta respecto a la materia del derecho, luego, “la naturaleza de la cosa está inseparablemente fundida con ella.”<sup>2191</sup>

Consecuentemente, la idea de derecho es Justicia porque es idéntica a la personalidad del hombre desde tres configuraciones: el hombre como ser autónomo (valor libertad), el hombre como fin de su mundo y experiencia (valor convivencia: tolerancia y poder) y el hombre como ser heterónomo (valor cultura).

---

<sup>2190</sup> “El paso de los principios abstractos y generales de la ley natural al Derecho Natural concreto no consiste en una mera subsunción lógica, en una aplicación de la regla general al caso particular, sino que es más complejo; supone una apreciación positiva de las circunstancias de cada caso, de la situación social de hecho, de la ‘naturaleza de la cosa’ (conjunto de la situación en sus condiciones materiales y culturales, económicos y sociológicos - incluso las morales en cuanto determinan la plena aplicabilidad, o no, de la ley); la ‘naturaleza de la cosa’ no es mero objeto, aún cuando con una legalidad propia - a que se aplica la norma, sino que posee en sí fuerza normativa, aunque reconoce Utz, que esta sólo se revela en cuanto se enfoca desde principios objetivos generales. El resultado de esta confrontación de principios generales con las concretas y variables situaciones sociales de hecho es el Derecho Natural en sentido estricto como lo justo social concreto, algo siempre variable y flexible porque cada situación es peculiar y diferente de cualquier otra.... Ahora bien, la ‘naturaleza de la cosa’ en sí considera no posee todavía fuerza social normativa, no es verdadera norma jurídica vinculante; tal carácter sólo lo adquiere de la ley positiva, de la decisión autoritaria por la cual el cuerpo social presta a su sentido normativo objetivo el carácter de efectiva vinculatoriedad.” DELGADO PINTO, José: Derecho. Historia. Derecho Natural. En: ACFS. Número 4, Fascículo 2, 1964. p. 120 -121

<sup>2191</sup> RADBRUCH, Gustav: La ‘naturaleza de la cosa’ como forma del pensamiento jurídico. En: Relativismo y Derecho. Trad. Luis Villar Borda. Santa Fe de Bogotá: Temis, 1992. p. 67

Así que, en concordia, la materia del derecho puede ser el derecho puede ser injusto, pero aún es derecho en tanto que desde que persiga ser justo», en vista de que ésta en torno a la persona. No obstante, aún la explicación para esta afirmación es que el derecho positivo tiene primacía, aunque su contenido sea manifiesto injusto, desde que la contradicción entre la ley positiva y la ley justa, ante la sociedad en que se aplique, obedezca a niveles de tolerancia mínima.

De seguro, lo que pasa es que la aportación entre derecho y filosofía se construye a partir de la «antijuridicidad legal» o del derecho «no justo», así que la relación derecho y moral se hace condición necesaria para la noción de Derecho Natural, la cual transita y, hasta se mezcla, entre la elaboración constante de lo natural y lo moral, es decir, el derecho sigue eficaz aunque injusto sea, pero si esté bajo la tolerancia del sentido común jurídico y, sobre todo, social.

A lo sumo, el sentido conformador del derecho, justo o injusto, está en función de la eficiencia y efectividad de la pragmática y *praxis* de la persona, así que grados o niveles de injusticia en la ley positiva son tolerables, desde que ellos se acoplen a la promoción de la situación de mínima dignidad formal y, al mismo tiempo, facilitan el acceso a las condiciones mínimas de dignidad material. De ahí más un ejemplo del sentido estético del manejo del criterio de la Justicia, o sea, estético también por el hecho de que la noción de lo eterno ya está presente en la persona, como manifestación de la nada, del Espíritu absoluto, pues.

Dicho de otro modo, el caso de Radbruch, no se trata sólo de afirmar un Derecho Natural mutable e histórico. Todo lo contrario, se trata de trazar los matices del Derecho Natural desde lo existente, donde el universo moral es condición sine qua non para la supervivencia de él. La relación filosofía y derecho no se hace desde la concepción de naturaleza, sino que de la pugna o concierto entre lo natural y lo moral, aunque este comparta o absorba la idea de naturaleza en su trasfondo. La idea de naturaleza es secundaria o subsidiaria: la condición del derecho pasa por «lo justo», pero no se plantea desde su definición, ni abstracta (estatuto jurídico) tampoco concreta (quehacer jurídico).

De otro lado, no es procedente la afirmación de que el grado de tolerancia respecto al Derecho Natural ante lo positivo, sea una forma de sostenerlo metido en una especie de «derecho suprallegal o consuetudinario», que es un acto positivo del legislador, como si, a igual, hubiese grados de exigencia de los mandamientos del iusnaturalismo de acuerdo con el tiempo e historia de la instancia en que es válido. Como crítica Robert Alexy «presentan una validez similar a los criterios utilizados

para el derecho consuetudinario, sin duda, reconocido como derecho positivo, así que su positividad se basa en el derecho consuetudinario y no en un acto jurídico del legislador, es decir, en un ejercicio prolongado en el tiempo y uniforme (*longa consuetudo*) de una regla consentida por la comunidad jurídica para la vida social; a la vez que un conocimiento acerca de su corrección (*opinio iuris*).<sup>2192</sup>

De todas formas, el esfuerzo de Radbruch es superar el «relativismo axiológico», sobre todo los que heredan de Max Weber. La cuestión del relativismo axiológico es el problema que se encuentra el filósofo del derecho al final de su camino, una y otra vez, y que no puede evitar, aunque se incorpore con eso a un ámbito que es mucho más extenso que el ámbito que es sólo del derecho.<sup>2193</sup>

Mejor dicho, la naturaleza de las cosas se mueven según una dialéctica que se dice tanto de la superación del relativismo jurídico como de la comprensión y exigencia de una Justicia situacional-concreta, pues que la naturaleza de las cosas, aunque no se esfuerce por superar la pugna ser y deber ser<sup>2194</sup>, “parece dar ‘abierta’ Justicia los criterios o escalas que le faltaban, de tal modo que la idea del derecho podría ampliarse hasta ser un orden concluso por la apelación al orden que yacen ínsito en las cosas mismas”, así que la “idea de derecho incluye en sí no sólo la idea de Justicia, sino también todas las exigencias morales cuya realización es posible en el derecho”.<sup>2195</sup>

Por añadidura, Kaufmann busca aquella superación, a medida que “considera la naturaleza de la cosa como un *tertium* mediador entre la idea y el hecho real, el *tópos* entre ser y deber ser, el punto metódico de unión entre realidad y valor.”<sup>2196</sup>

Desde todo el conjunto, lo que es seguro afirmar las corrientes clasificaciones sobre la naturaleza del hombre, del derecho o mismo la naturaleza de la cosa está

---

<sup>2192</sup> ALEXY, Robert: Derecho injusto, retroactividad y principio de la legalidad penal. La doctrina del Tribunal Constitucional Federal alemán sobre los homicidios cometidos por centinelas del Muro de Berlín. En: Doxa. Trad. Daniel Oliver-Llana, n. 23, 2000. p. 220

<sup>2193</sup> LÓPEZ CALERA, Nicolás María: La estructura lógico-real de la norma jurídica. Madrid: Editora Nacional, 1969. p. 133

<sup>2194</sup> Coing y Larenz, por ejemplo, sitúan la «naturaleza de la cosa» “como elemento de ordenación, de previa estructura o proforma en la que debe basarse la normativa jurídica y la concreción del derecho, pero entienden que ésta ha de efectuarse mediante valoraciones efectuadas desde la esfera superior del deber ser”. VALLET DE GOYTISOLO, Juan B.: Metodología de determinación del derecho II. Parte Sistemática. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces y Consejo General del Notariado, 1996. p. 181

<sup>2195</sup> COING, Helmut: Fundamentos de la filosofía del derecho. Trad. Juan Manuel Mauri. Barcelona: Ariel, 1976. p. 134 y 143

<sup>2196</sup> VALLET DE GOYTISOLO, Juan B.: Metodología de determinación del derecho II. Parte Sistemática. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces y Consejo General del Notariado, 1996. p. 863



en función de la nada, a través de la persona. Es decir, una expresión de lo eterno que sustituye lo universal moderno y que, a su parte, hace el tránsito del universo jurídico moderno para el universo jurídico contemporáneo como distinción epistemológica. Y, todo, a pesar de lo ontológico. Resumiendo, lo que pasa es una continuidad de designios y destinos en torno al hombre y su humanidad, o sea, la condición copula del mundo terrenal.

De modo abreviado, la comprensión de la naturaleza no se lo cree dada a través de ciertos principios jurídicos que valen para todas las naciones y todos los tiempos por encima de cualquier derecho positivo, éste proforma de derecho natural.<sup>2197</sup> Sobre el tema Niklas Luhmann concreta que el derecho sólo puede hacerse a través del procedimiento, a través del cual una nueva «Filosofía del Derecho» se determina con contenido que, a su parte, no dice a través del error del Derecho Natural rígido, es decir, inmutable y abstracto, lo que se suele interpretar como el problema del «indisponible» jurídico o del derecho, así que lo «indisponible» es tema sinónimo de la estrategia de «rescate» del Derecho Natural que hace los iusfilósofos contemporáneos, con el objeto de actualizarlo según peticiones y crisis entre la relación existente y jurídico.<sup>2198</sup>

Por conclusión, a pesar del argumento, lo que se debe tener claro es que lo indisponible o la nada o nihilismo jurídico es la causa de los criterios entre ley positiva y ley natural, así que jamás efecto.■

---

<sup>2197</sup> COING, Helmut: Fundamentos de la filosofía del derecho. Trad. Juan Manuel Mauri. Barcelona: Ariel, 1976. p. 107

<sup>2198</sup> Véase: LUHMANN, Niklas: El derecho de la sociedad. México. Universidad Iberoamericana, 2002. 673 p.

## **2. Comentarios. Justicia estética desde lo moral como argumento: el principio trinitario o el principio cosmopolita.**

### **Los fines del derecho: primacía de lo político.**

Por extenso, el sentido del criterio de la Justicia estética actúa también desde la perspectiva de la persona en torno a lo moral.

Desde este marco, el desarrollo de valores, perspectivas y expectativas en torno a la moralidad se concentran en el rescate del protestantismo como elemento para reflexionar sobre la relación filosofía y derecho en el comienzo del siglo XX, bajo la preocupación ética de acoplar las exigencias de los elementos «socialistas» y «liberales» desde el criterio del derecho como expresión de lo justo.<sup>2199</sup>

Por consecuencia, la valoración de la experiencia es casi absoluta por encima de la cientificidad que se experimenta tanto en los discursos como en la práctica directa del derecho. O sea, “la Filosofía jurídica no trata del Derecho que ha sido o es en la Historia, sino de aquel que debe ser; no del Derecho positivo, sino del Derecho justo; no del Derecho sino del valor, del sentido y del fin del Derecho; en una palabra, de la Justicia.”<sup>2200</sup> Resumiendo, lo que se aporta es una Justicia donde lo justo está en lo existente, en la utilidad absoluta del derecho, además del ideal de «justo» que es más uno de los criterios posibles en torno a la eficiencia y la efectividad. Pero nunca lo principal.

Todo este escenario se enmarca en virtud de la caída de las dictaduras totalitarias que conlleva al dicho movimiento iusfilosófico respecto el Renacimiento del Derecho Natural ha sido deflagrado sobre todo con la discusión sobre la validez de las leyes del régimen «nacionalsocialista» que, en términos de estatuto

---

<sup>2199</sup> “A través de estas ideas de raigambre iusnaturalista el protestantismo de nuestros días se ha abierto al problema del derecho natural y a la elaboración de una ética a nivel humano, para la que siempre había sido muy reticente. Y así el Consejo de las Iglesias protestantes de Alemania encargó, en 1949, a una Comisión el estudio de los fundamentos cristianos del derecho. Esta Comisión se reunió en Treyssa (Suiza) en 1950 y estudió el tema de *La Justicia en la Biblia*. En esta Comisión influyó el pensamiento que aquí estudiamos a través de la conocida obra de J. Ellul sobre *El fundamento teológico del derecho* y la de H. Dombois sobre *Derecho natural y existencia cristiana* que era miembro de la Comisión. En 1955 el Instituto «Christophorus» aceptó proseguir los trabajos de la Comisión. Se abandonó el término luterano de «órdenes» y se sustituyó por el más actual de «instituciones» divinas, al mismo tiempo que aceptaba puntos de vista barthianos. A partir del año 1956 hubo reuniones anuales de las diversas instituciones. Pero siempre se vio que el conseguir una ideología iusnaturalista común a la afirmación de un derecho humano absoluto y que el fundamentar bíblicamente la existencia de todas las instituciones naturales es tarea muy difícil.” OSUNA, Antonio: Derecho natural y moral cristiana: estudio sobre el pensamiento ético-jurídico de Karl Barth y otros autores reformados. Salamanca: Editorial San Esteban, 1978. p. 25

<sup>2200</sup> RECÁSENS, Luis Siches: Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico: la filosofía del derecho en el siglo XX. Buenos Aires: Labor, 1929. p. 173

iusfilosófico significa el debate sobre entre derecho y moral.<sup>2201</sup> En este periodo es curioso como el contenido de la Justicia se interactúa con la seguridad jurídica, ante la aportación de normas injustas. “El ceremonial de los juicios de Nuremberg parecía conferir oportunos indicios de la ‘vigencia’ jurídica de un Derecho Natural capaz de sentar a legisladores en el banquillo y de someter a jueces a juicio. Con aires de llamada de penitencia se abre paso todo un canto al ‘eterno retorno’ del Derecho Natural. Las derrotas bélicas tienen menos capacidad para fundamentar un ordenamiento jurídico que los triunfos; una peculiaridad más de esta inesperada resurrección jurídica.”<sup>2202</sup> Esto demuestra el demasiado interés de los iusfilosófos contemporáneos por la noción de derecho tomista, es decir, como la «cosa justa» es readaptada, por ejemplo, a través de Radbuch, en contra el régimen nazi, a través, para ilustrar, de la «Tópica» de Theodor Viehweg<sup>2203</sup>, de la «Retórica» de Chaïm Perelman<sup>2204</sup>, del énfasis en el valor de la interpretación de Arthur Kaufmann», además de la enmarcación de la diferencias metodológicas

---

<sup>2201</sup> “(...) parece cierto que el iuspositivismo ha tenido la clara ventaja de haber presupuesto un modelo de dogmática jurídica que no ha sido rechazado por las doctrinas iusnaturalistas, pues se trata de un modelo cuyos orígenes se remontan seguramente a técnicas expositivas del pensamiento escolástico clásico, entre otras cosas. Pero, tan pronto nos remontamos a los presupuestos esgrimidos, el problema de las relaciones entre derecho natural (moral) y derecho positivo, no tenemos respuestas tan conciliadoras. Las tesis tradicionales al respecto son harto conocidas y sobradamente discutidas. Así se ha sostenido que **las normas de un derecho positivo sólo tienen validez, fuerza obligatoria o existencia, sin no contrarían norma moral alguna, entendiéndose por tal, no a una mera moral positiva, sino a una moral ideal. Se trata por ejemplo, de la vieja doctrina escolástica de la subalternación del derecho a la moral, conforme a la cual todo derecho positivo es un subconjunto propio de la moral (entendido ambos, como se ha dicho, como conjunto normativos)**. Por ende, se desconoce la existencia o validez de normas jurídicas inmorales. Esta tesis, claro está, de ser rigurosamente mantenida impide toda crítica moral del derecho positivo. Más bien ha sido esgrimida para justificar cualquier derecho positivo, pues éste, por definición, sólo existiría para semejante tesis, en cuanto es moralmente válido. El positivismo clásico se atiene, en cambio, a la tesis de la intersección de ambos conjuntos normativos: hay normas jurídicas carentes de fundamento moral. Cabría también pensar en normas morales sin carácter jurídico alguno. **Las relaciones entre la moral y el derecho resultan, en definitiva, de la extensión, históricamente contingente, que se atribuya el código moral admitido y al derecho positivo tematizado**. Así es corriente actualmente considerar que las creencias religiosas de cada cual son asunto ajeno al derecho, pese a que no hace mucho las mismas eran objeto privilegiado de regulaciones jurídicas. Por fin, como tercer tesis posible — aunque se trata de una postura raramente adoptada por los juristas o moralistas, por muy positivistas que se consideren —, cabe pensar que moral y derecho, derecho natural y derecho positivo, constituyen dos dominios objetivos independientes, dos conjuntos disyuntos.” [letra negrita añadida] VERNEGO, Roberto J.: Derecho natural y derecho positivo: sus estructuras teóricas. En: Revista de Ciencias Sociales. Positivismo jurídico y doctrinas del derecho natural. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, n. 41 (pp. 25-40), Valparaíso: Universidad de Valparaíso, 1996, p. 34.

<sup>2202</sup> OLLERO, Andrés: ¿Tiene razón el derecho? Entre método político y voluntad científica. 2 ed. Madrid: Congreso de los Diputados, 2006. p. 223-224

<sup>2203</sup> Véase: VIEHWEG, Theodor: Tópica y filosofía del derecho. Trad. Jorge M. Seña. Barcelona: Gedisa, 1991. 204 p.

<sup>2204</sup> Véase: PERELMAN, Chaïm: Tratado de la argumentación : la nueva retórica. Trad. Julia Sevilla Muñoz. Madrid: Gredos, 1989. 855 p.

entre «ciencias prácticas y especulativas» por Hennis Wilhelm<sup>2205</sup>, y la valorización de la razonabilidad por John Finnis, por último.

De modo claro, se trata de dar seguimiento a la tradición del «derecho correcto», lo cual se mueve según el dilema del «derecho positivo» y el «derecho natural», sin embargo se pretenda superarlo, curiosamente, desde una actualización contemporánea.

Desde ahí la Justicia como fundamentación de derecho sólo es válida si lo abriga bajo la exigencia de «eficiencia», desde la «igualdad» tanto como Justicia conmutativa como Justicia distributiva o social que es la medida de la adecuación a los fines de la regla y normas jurídicas y, por fin, todo inmiscuido en el escenario que se garantice la seguridad jurídica o paz jurídica.<sup>2206</sup>

Por evidente, si la Justicia se torna, hondamente, cauce de la vida contemporánea y enunciado universal respecto a la petición por una conciencia humanística ante la creencia de que la primera guerra ha tenido por causa agravante la orientación del Positivismo Jurídico del siglo XIX,<sup>2207</sup> hace falta que el criterio de la Justicia se lo recupere a través de la concertación de lo natural desde lo concreto, es decir, de la moralidad de la persona ante sus necesidades y bajo la valoración máxima de su actuación pragmática y práctica, de modo que los valores trinitarios se tornen preceptos laicos de criterio de Justicia.

---

<sup>2205</sup> Véase: HENNIS, Wilhelm: Politik und praktische Philosophie: eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft. Neuwied am Rhein und Berlin: Luchterhand, 1963. 131 p.

<sup>2206</sup> Como medida y regla de lo jurídico en torno al problema de la Justicia, vale el comentario a continuación. “Las contradicciones son infranqueablemente grandes. Es muy notable que en el ámbito de la economía, del trabajo, de la propiedad, existen demandas, todas ellas tan elementales que inclusive fuerzas hostiles, aún más, antagónicas entre sí las reconocen por igual, si bien tan sólo en forma verbal. Es el caso, precisamente de los derechos humanos. Esto que mostramos aquí se confirma también, de otra suerte: la elección de las palabras es, a veces, muy diferente. Mientras la ética tradicional habla de *bonum* y, así mismo, de *bonum commune* (en la ciencia del derecho se utiliza todavía el término “bien jurídico”) en tiempos recientes se hace referencia, en su lugar, a “fin” (Rudolf y Ihering) o “interés” (Phillipp Heck)... Hay todavía algo más digno de mención: en la actualidad existe un vivo debate entre quienes se ocupan de temas éticos sobre si se debe poner en práctica la ética en tanto *ética de bienes* y *virtudes* (ética de procedimiento, ética de discurso)... El error principal en la presente discusión radica en considerar la relación entre las dos clases de ética como una exclusión (disyunción). Evidentemente no se excluyen. La ética de procedimiento, sobre todo la ética de discurso, por sí sola, no puede producir ninguna afirmación en relación con que se debe hacer; empero, cuando ella realiza una afirmación o hace subrepticamente. Por otro lado, una ética pura de bienes conduce hacia la hipostatización y ontologización del “bien supremo”. De esta suerte, no significa una solución de continuidad si, a renglón seguido, nos ocupamos un poco de la doctrina de la ética de bienes para hablar luego de la ética de discurso.” KAUFMANN, Arthur: Filosofía del derecho. 2 ed. Trad. Luis Villar Borda y Ana María Montoya. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2002. p. 313-314

<sup>2207</sup> BRUNNER, Emil: La Justicia: doctrina de las leyes fundamentales del orden social. Trad. Luis Recaséns Siches. México: Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1961. p. 13

En verdad, el fundamento de este enunciado es que la «creación» es ya una revelación de Dios. De acuerdo con Martin Lutero y Juan Calvino, la revelación general de Dios a todos los hombres, a pesar del hecho de ser cristiano o no, implica al hombre no sólo un determinado conocimiento de Dios, sino que de los designios y destinos en torno a su existencia. Dicho de otro modo, el hombre no ha recibido sólo una revelación, sino que la revelación tiene continuidad en el hombre según una «ordenación» inserta ahí, cuyo desarrollo es tanto divino como profano. Es decir, la Justicia se encarna en el hombre que se la realiza según su inteligencia y racional, pues que lleva una naturaleza que se lo permite abrirse a la verdad divina, la cual es esencia de su actuación antropológica según el «Orden» y «ordenamiento».<sup>2208</sup>

La conformación de la Justicia sólo puede ser desde lo político y como expresión de lo moral, aunque lo natural se la aporta como trasfondo. La creencia es que el hombre no es un ser completo, sino que corrompido por el pecado original, es decir, la expresión de la voluntad divina desde el universo humano no es suficiente para acoplarse a los escenario de creación, donde el hombre es, según las donaciones divinas, el responsable por el progreso y evolución de su género. De modo que, luego, el derecho, entonces, no puede ser fundado en la voluntad divina respecto el hombre, sino que acondicionado según la condición real del hombre, cuyo contenido material es oriundo de su actuación protagonista respecto a su entorno y a sí mismo. La razón humana infiere el orden de la creación a través de la razón, la cual es capaz de discernir el conjunto de leyes bajo la realidad.

Importante mencionar que la evaluación del protestantismo como fuente de principios trinitarios, aporta como trasfondo, como ya dicho respecto el quehacer jurídico, los ideales iusfilosóficos de Marx, pues que el derecho hay que ser centrado en Justicia y moral para ser considerado al menos fundamental, luego, los

---

<sup>2208</sup> “El hombre no tiene su ser en lo «racional», sino en la «actualidad responsorial» (*responsorische Aktualität*) o en la capacidad de acoger la Palabra que le venga de fuera y entonces manifestarse como responsable. Tal relación responsorial es la que define propiamente la «humanitas», mejor que la mera racionalidad, pues la constituye fundamentalmente en persona. En esta referibilidad el hombre se conoce a sí mismo como ser originado de Dios y emigrado de Él. En la Palabra de Dios acogida en fe el hombre reconstruye esa primitiva referibilidad: «en la llamada del Yo-Señor percibe el hombre su doble pertenencia: este ser-apartir-de-El y ser-para-El». [BRUNNER, Emil: La verdad como encuentro. Trad. [¿?]. Barcelona: Estela, 1967. p. 29-33 ] La verdad para él es un encuentro, o, si se prefiere, una comunicación que obliga al yo a abrirse o a encontrarse como tal frente a un tú. «La verdad como encuentro... es la palabra comunicativa que devuelve el yo a la posición que le corresponde, y por la cual se transforma de nuevo en el yo-a-partir-del-Tú, oyéndolo». Lo humano no es, por tanto, el pensamiento puro o sus expresiones (la risibilidad), sino la participación en una comunicación, la cual no sólo nos da «algo», sino que nos capacita para realizar el misterio del yo.” OSUNA, Antonio: Derecho natural y moral cristiana: estudio sobre el pensamiento ético-jurídico de Karl Barth y otros autores reformados. Salamanca: Editorial San Esteban, 1978. p. 71

criterios extrajurídicos son los que propician que las decisiones sean aceptables, y, luego, que las tradiciones o cánones interpretativos flexibles y cambiantes.<sup>2209</sup>

Por el bien parecer, el acercamiento entre los principios protestantes y los trinitarios según la concertación del rescate marxista, sin duda, vaticina la comunicación entre filosofía y derecho en función de la noción de utilidad que, en realidad, se trata de la eficiencia y efectividad en torno a la persona como primacía del sentido de conformación de lo jurídico, lo que informa, por supuesto, el criterio de la Justicia como lo moral y, luego, desde lo político, además de lo jurídico que, en esta instancia, sólo se lo conforma norma, sobre todo a través de los Derechos humanos, como ya estudiado. Todo se debe al hecho de que la constitución de la razón marxista mucho se debe a la confección del «Derecho Natural» racionalista de la edad moderna, a causa de la declaración de los derechos inalienables del hombre que ésta fórmula. Es decir, si el proyecto ilustrado de hombre y sociedad declara derechos de los hombres, el advenimiento marxista intenta proclamarlos y efectivizarlos, a final. El gran interrogante, a partir de ahí, es que si los hombres nacen libres e iguales, por qué no lo son para toda la vida.<sup>2210</sup>

En pocas palabras, los iusfilósofos contemporáneos suelen provechar los planteamientos marxistas como la posibilidad de un planteamiento iusnaturalista o

---

<sup>2209</sup> HART, H.L.A.: The concept of law. 2 ed. London: Oxford University Press, 1994. p. 204-205

<sup>2210</sup> “El ciudadano abstracto escindido del «hombre profano», aunque contenido en él, el destacado «hombre verdadero» es el *citoyen*, pero lo es en tanto también que «fuerza política», como soporte de la libertad socializada. De acuerdo con lo cual, el hombre no vive ya, como en el egoísmo de los *droits de l’homme*, como límite de la libertad, sino como su realización. No obstante lo cual, ya, por así decirlo, en el seno materno burgués la imagen del *citoyen* padeció una lesión que, por no haber sido reconocida a tiempo, iba a tener consecuencias en lo sucesivo. Pero pese a ello, e independientemente de fuentes de naturaleza distinta, y sobre todo, de gestores malogrados, la parte sana de la imagen del *citoyen* influyó, incluso como frase, de modo crítico frente a la manifestación de su contrario. Más aún, como Hördelin nos muestra, esta imagen llevaba siempre la autopurificación en sí. A partir de este punto, Marx hace caer sobre los derechos del hombre una luz mucho más cálida. **Con rigor insuperable Marx mostró el contenido de clase que se da en ellos**, pero también su futuro contenido, un contenido que, a la sazón, no tenía todavía suelo alguno. Marx descubrió la propiedad privada como determinante entre los demás derechos del hombre, razón por la cual estos aparecen tanto más truncados. Ahora bien, al mostrar Marx la propiedad como la limitación burguesa en los derechos del hombre, ¿niega, por eso, las otras exigencias de estos, libertad, resistencia del pueblo a la opresión, seguridad? **En absoluto, como es evidente; su intención está dirigida, al contrario, a su despliegue consecuente, a un despliegue no impedido, ni a la larga aniquilado por la propiedad privada.** La libertad es tan poco criticada por Marx, que, al contrario, el resplandor y la humanidad de este derecho se sirven a él para criticar la propiedad privada. De aquí las exigencias muy consecuentes de Marx: no libertad *de* propiedad, sino libertad *de* la propiedad, no libertad *de* profesión, sino libertad *del* egoísmo, de la posesión, no emancipación de individuo egoísta de la mera sociedad feudal, sino emancipación de todos los individuos de toda sociedad clasista. La *liberté* en lugar de la *propriété* se convertirá así, al fin, y en este sentido profundo, en el derecho del hombre en primacía respecto a todos los demás, y se hará así mismo actual y efectiva frente al fascismo, e incluso contra toda dictadura entendida como fin en sí misma.” BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. p. 180-181

iuspositivista, de acuerdo con lo moral y lo natural, aquí a propósito del criterio de la Justicia desde el punto de vista de lo político, además de lo jurídico.

Dicho de otro modo, el planteamiento significa acudir presurosamente al estado de Justicia marxista, bajo el intento de driblar la escasez de los recursos disponibles al hombre en términos naturales y, enseguida, los recursos posibles al hombre en términos de fuerza, es decir, en sociedad, donde unos hombres se sobresalen por encima de otros. Es la lucha por la existencia, así que el valor inmanente de la naturaleza no está para cumplir finalidades, sino que para impedir que lo mínimo existencial no se lo cumpla: “en la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo y con ella la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del Derecho burgués y la sociedad podrá escribir en su bandera: “De cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades.”<sup>2211</sup>

Por añadidura, lo que se da relieve es que el concepto clásico de Justicia sufre modificaciones, no sólo respecto a su papel conformador, sino en el sentido formal, respecto a su precepto y concepto. O sea, la igualdad en sentido estricto con la adecuación a los fines que es la Justicia social y el bien común, intermediado por la paz jurídica que, en este caso, se convierten desde el valor de la seguridad jurídica. Por lo tanto, igualdad pasa a ser garantía de equiparación en las relaciones individuales, colectivas y sociales, lo que conserva la regla de clásica aristotélica «suum cuique tribuere», a saber, «desiguales por naturaleza, pero iguales ante la ley», no entendida como igualdad uniformadora, que otorga a cada uno lo mismo, sino en el sentido de dar a cada uno lo suyo, es decir, la oportunidad para realizar lo que en él mismo existe de posibilidades positivas.<sup>2212</sup>

---

<sup>2211</sup> TIERNO GALVÁN, Enrique: *Antología y biografía de Marx*. 3 ed. Madrid: Edicusa, 1975. p. 268

<sup>2212</sup> “El principio de igualdad es, como se expuso, ante todo, puramente formal. Sólo establece *que* lo igual debe ser tratado en forma igual y lo desigual, análogamente, en forma desigual. No explica *qué* es igual o bien desigual (esta cuestión es importante para la construcción del supuesto de hecho legal) y *cómo* se debe tratar a los iguales o bien a los desiguales (esta pregunta concierne, sobre todo, a la ordenación de las consecuencias jurídicas). Y en relación con esto es evidente que nada en el mundo es del todo igual o diferente a otra cosa, sino siempre, según la medida de un punto de comparación (*tertium comparationis*; así, por ejemplo, la *ratio iuris*), más o menos *similar* o *diferente* (por eso, en lugar de la analogía, lógicamente siempre es posible también la conclusión inversa). Igualdad es abstracción de desigualdad; y ésta, a su vez, es abstracción de igualdad. No existen fronteras lógicas entre igualdad y similitud; igualdad material es siempre sólo similitud en

En concreto, el criterio de Justicia a partir de la práctica de la persona a través de la pauta de lo político como principio trinitario o cosmopolita, significa que el tema de la ley del hombre y el *Evangelio* se deben afrontar desde lo existente, bajo concertación secular. La exigencia en torno al criterio es eficiencia y efectividad, así que leyes injustas no son las que no realizan preceptos de Justicia, sino que las que se ponen contrarias a estas directrices.

Por ende, el derecho no es un mal necesario, sino que un modo a través de lo cual la conducta humana se realice a tope, así que si el derecho conlleva virtud, la obediencia civil no es sesgada, a causa de que por encima de ella está la libertad de conciencia concertada desde lo político, o sea, «Jesús no pide directamente sumisión, sino seguimiento.»<sup>2213</sup>

Para ilustrar, Kaufmann, a propósito de esta afirmación, dice que la ley injusta (lo político) no es la oriunda de una norma injusta (lo jurídico) pues que la libertad de conciencia del hombre está por encima de la obediencia civil. Sin embargo, si la ley injusta es «corrupción de ley», no deja ella de ser «derecho» o sea, no pierde su «naturaleza jurídica» si esté, de modo general, consonante con las directrices de eficiencia y efectividad en torno a la persona.

Desde luego, el concepto de desobediencia no se fundamenta en principios fijos y rígidos para todo tiempo y espacio, sino que está de acuerdo con el tamiz de la historicidad.

De todos modos, resulta que Kaufmann no es «neotomista», es decir, no hay una agenda de principios rígidos mínimos según los cuales el Derecho Natural se define tal cual. Todo lo contrario, dando seguimiento a Tomás de Aquino plantea el Derecho Natural como «algo móvil y variable de acuerdo con la situación histórica».<sup>2214</sup>

---

relación con (...). "Igualdad es, por tanto, igualdad de relaciones, algo correspondiente, algo análogo. El carácter analógico del ser (éste no fundamenta necesariamente en la doctrina teológica de la *analogia entis* = problema de Dios) es el supuesto para que podamos llegar a un orden en nuestro conocimiento y en nuestras relaciones. Si todo fuese uno no existirían diferencias; entonces no tendría sentido, en efecto sería imposible, construir palabras y normas diferentes. Si no hubiese, por otra parte, nexos en las cosas, entonces deberíamos tener un nombre especial para cada cosa y una norma particular para cada acción. Orden existe sólo en razón de la analogía del ser que representa un medio entre identidad y diferencia, entre igualdad absoluta y diferencia absoluta." KAUFMANN, Arthur: *Filosofía del derecho*. 2 ed. Trad. Luis Villar Borda y Ana María Montoya. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2002. 658 p. 295; 297

<sup>2213</sup> KAUFMANN, Arthur: *Gesetz und Evangelium*. En: HAUSER, R; REHBÖRG, J; STRATENWERTH, G. (eds.). *Gedächtnisschrift für Peter Noll*. Zürich: Schulthess Polygraphischer, 1984. p. 61

<sup>2214</sup> KAUFMANN, Arthur: *Naturrecht und Geschichtlichkeit*. Tübingen: J.C.B Mohr, 1964. p. 12



Desde un punto de vista historicista, el «ser» y el «deber ser» están en constante «actualización» gracias a la existencia o, a lo mejor, a «lo existente». No se trata de un derecho suprapositivo (en contra el absolutismo del positivismo histórico jurídico). No hay una polaridad entre problemas «jurídico-positivos» y «jurídico-naturales» como argumento para la superación de la doctrina del Derecho Natural por encima del derecho positivo. Al revés, ambos se mezclan, coexisten y se llevan muy bien, así que el papel del hombre, también, se inclina a flexibilizar la carga de la herencia iusnaturalista, así como este iusnaturalismo ahistórico.

Más aún, Karl Barth contempla la comunicación entre filosofía y derecho a través los principios generales del protestantismo, desde la recuperación de lo moral como principio trinitario basado en el calvinismo, es decir, Dios es Dios para el mundo y a través de Jesucristo es que el hombre concierta su moralidad en torno a la eticidad.<sup>2215</sup> Desde luego, el planteamiento es revisar el pensamiento cristiano con el fin de reformar el pensamiento liberal del protestantismo en el siglo XIX, a la semejanza de la empresa de Lutero, sobre la carta de San Pablo.<sup>2216</sup>

En evidencia, el problema fundamental jurídico es cómo concertar la palabra de Dios en los nuevos tiempos, rescatándose el protestantismo clásico, sobre todo calvinista, desde una fuente renovada y reformada a los tiempos contemporáneos. Es decir, todo que es humano tiene por fuente, narrativa y explicación, aunque más lejana, el indicio del divino. Resumiendo, la preocupación de Barth ha sido siempre “el peligro subyacente a muchas ideologías liberales de hacer de la fe cristiana una ideología y una ética humanística, que hubiera barrido la honda originalidad de la fe y pensaba por ello que la aceptación cristiana de la ética del Derecho Natural era una prueba de esa defección, pues así se reducía el reino de Dios en Cristo sobre el mundo — término escatológico de toda la historia política humana — a una ideología paralela a cualquier ideología política y a su mismo nivel de ceguera y limitación.”<sup>2217</sup>

---

<sup>2215</sup> “El Derecho Natural con el que se enfrenta Barth es un derecho pretendidamente *divino* y situado *al mismo nivel que el reino de Dios*, de que habla el *Evangelio*... Es decir, entiende por Derecho Natural — y esa idea es la impugnada por él — una pretensión de llegar al reino de Dios desde una ética humana y racional, de igual manera que otras veces negó en sus escritos la teleología natural porque era una pretensión de suplir la revelación de Dios y desentenderse de ella.” OSUNA, Antonio: Derecho natural y moral cristiana: estudio sobre el pensamiento ético-jurídico de Karl Barth y otros autores reformados. Salamanca: Editorial San Esteban, 1978. p. 55-56

<sup>2216</sup> Véase: BARTH, Karl: Carta a los romanos. Trad. Abelardo Martínez de la Pera. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998. 614 p.

<sup>2217</sup> OSUNA, Antonio: Derecho natural y moral cristiana: estudio sobre el pensamiento ético-jurídico de Karl Barth y otros autores reformados. Salamanca: Editorial San Esteban, 1978. p. 56

Desde esta coyuntura, la fundación del Derecho Natural significa la comprensión sobre la justificación de Dios a través de la enseñanza de Cristo y la implementación de su ética entre los hombres, como hijo de Dios: se trata de una visión «cristocéntrica».

Por así decirlo, Cristo, — en «carne y existencia» —, obra con Dios, — en «espíritu santo y esencia» —, hacia el progreso y evolución del mundo, donde el hombre es protagonista de este designio y destino como confluencia del «hijo y del espíritu santo», desde un Estado que, porque pagano, es parvo para saber lo que Dios ha escrito en las páginas de la historia, así que la fe cristiana se pone como fundamental aclaradora. Esta ética fundamenta el derecho sobre «lo humano», sobre lo «universo humano», pues que este es modelo y analogía de la «antropología cristológica».<sup>2218</sup>

Con detenimiento, se trata de acercar la experiencia cristiana como hondo político y jurídico, a través de una agenda laica trinitaria. En efecto, la reacción cristiana como fundamento material de la comprensión de Justicia terrena, de inmediato, se convierte en herramienta de reacción ante los abusos de la ética burguesa y liberal encarcelada en el Estado.

Con tal propósito, el derecho como criterio de lo justo no se reduce al criterio legalista. Todo lo contrario, se condiciona y se completa desde un criterio supremo, pero no se trata de un criterio supremo cósmico tampoco racional: “lo precario del Derecho Natural, como también del derecho eclesiástico, no pretende negar su existencia ni su relativo valor, pero sí su pretensión de ser un derecho absoluto, inmutable y cuasi divino. Quien siempre salió por las fuentes de la radical separación de Dios y lo humano, no iba a permitir ahora establecer un puente en el llamado Derecho Natural que fuera simultáneamente divino y humano. El aceptaría la existencia del Derecho Natural, pero con tal de que quedara clara su condición de ser «*vorläufiges Recht*» (derecho interino) o derecho peculiar de hombres o derecho para andar por casa en el entretiem po de los grandes acontecimientos salvíficos.”<sup>2219</sup> Resumiendo, el criterio es la conformación como se desempeña la revelación cristiana en el universo de trabajo y oficio (protestantismo) o universo «poiético» del hombre contemporáneo del comienzo del siglo XX.

---

<sup>2218</sup> Véase: BARTH, Karl: Comunidad cristiana y comunidad civil. Trad. Elisabeth Lindemberg. Madrid: Marova, 1976. 139 p.

<sup>2219</sup> OSUNA, Antonio: Derecho natural y moral cristiana: estudio sobre el pensamiento ético-jurídico de Karl Barth y otros autores reformados. Salamanca: Editorial San Esteban, 1978. p. 56

En concreto, si la dicha «comunidad cristiana» y «comunidad civil» son círculos concéntricos cuyo punto es Cristo y su señorío. Así que la operación de una u otra comparten el mismo principio y fin de operación, a saber, la existencia de una Justicia divina que, a su turno, tanto en una esfera como en la otra, es idéntica, porque el universo civil ya es la existencia operada de la salvación humana. Luego, el Derecho Natural o dicha «naturaleza» humana no puede ser fuente y norma última del derecho elaborado por el hombre en este mundo.

En primer lugar, por su grado de precariedad. Es decir, no es capaz de hacer enlace con su fundación «cristocéntrica» tal cual, pues que todo que el hombre crea es «relativo» nunca «absolutamente» divino, pues que él es fragmento del divino, apoyado en el espíritu santo y el hijo, Jesucristo. Y, en segundo lugar, a causa de que si hace falta que el fundamento se coordine con la fundación, el eje es el principio cristocéntrico, nunca el hombre tal cual, aunque orientado bajo este principio.<sup>2220</sup>

De todas formas, lo más grande del pensamiento de Barth es notar que la comunidad dicha «cristiana» no agota los criterios respecto al derecho humano, pues que este está en función de lo moral en torno a la persona como pragmática trinitaria, es decir, como destino de desempeñar su condición de copula del mundo, así que el criterio de Justicia se define de acuerdo con los límites y posibilidades de lo moral en torno a este objetivo. La revelación cristiana sólo conoce el fin de la historia sobre la existencia del hombre. Saber el intermedio entre el comienzo y el fin no es posible, pues. La vida exige ser vivida. Luego lo efímero y la incertidumbre respeto lo eclesiástico y lo civil es análogo. Desde ahí el derecho humano o Derecho Natural no es lo justificante de la comunidad política y jurídica: “es verdad

---

<sup>2220</sup> Para ilustrar, “se entiende por Derecho Natural todo lo que el hombre, por su *misma naturaleza*, es decir, de un modo general y universal, considera como justo e injusto, como término de un mandamiento, permiso u obligación. Con frecuencia el Derecho Natural ha sido puesto en relación con la revelación natural, es decir, con un cierto conocimiento de Dios que el hombre poseería por sí mismo. Y la comunidad civil como tal — cuando no ha sido iluminada por Aquel que es su centro — no tiene otra salida que pensar, hablar u obrar a partir de los datos de ese derecho o a partir de la concepción que de él tenemos en los diversos momentos de la historia... En todo caso, los resultados de una política fundada en la Filosofía del Derecho Natural hablan por sí mismos. Si éstos no han sido siempre negativos y si lo malo e injusto han ido a veces acompañados de algo bueno, ello no se debe a haber descubierto y aplicado los principios del Derecho Natural, sino simplemente a que la comunidad civil, siendo ignorante y pagana, pertenece no obstante ya al reino de Cristo y toda actividad política, como tal, está fundada en la disposición misericordiosa por la que Dios mantiene la existencia humana, interponiendo una barrera contra el pecado. La intención, sentido y fin de este orden divino aparecen precisamente en aquel régimen político «mejor», en ese otro Estado justo que surgen en un momento concreto. Hay en ello un fenómeno constante que se produce aun cuando los hombres ignoren las verdaderas razones de sus decisiones políticas, aun cuando en lo que hacen el error limite sus fronteras con lo parcial de su verdad.” BARTH, Karl: Comunidad cristiana y comunidad civil. Trad. Elisabeth Lindemberg. Madrid: Marova, 1976. p. 46

que los deberes y problemas a los que la comunidad cristiana debe hacer frente e interesarse, si quiere tomar en serio su corresponsabilidad política, no son en modo alguno deberes y problemas *cristianos*, sino que, al contrario, tienen un carácter completamente profano, temporal y *natural*. Pero no es menos cierto que su centro de orientación no es un dato natural sino una norma espiritual digna de fe y por sí misma determinante. Siendo fiel a esta norma y renunciado a los oscuros criterios propios es como la comunidad cristiana podrá asumir, con todo conocimiento de causa, las decisiones que se le imponen en el plano político.”<sup>2221</sup> El reino de Dios y la Justicia de Cristo es una realización acoplada según el punto cristocéntrico de referencia. Las preocupaciones de cada campo se mezclan y hasta se oponen, pero se hacen siempre sobre esta referencia. Desde ahí la concepción de Derecho Natural es rechazada bajo el presupuesto teológico, pues que no es posible la formación de un Derecho Natural según un criterio común que rellene toda la normatividad respecto al orden religioso y político. Ambos gravitan sobre la misma base, pero según criteriología y cometidos diversos: “no puede tener éxito la alianza de los cristianos bajo un mismo partido, si el reino de Dios es asimilado a un ideal humano fundado sobre el Derecho Natural, es decir, si en el plano político se sobreañade al *Evangelio* un principio pretendidamente cristiano, pero que en realidad no es más que una mezcla de filosofía y moral humanas.”<sup>2222</sup>

Sin embargo este rechazo ha de entenderlo de acuerdo con el presupuesto de que no existe un orden ontológico común a Dios y al hombre que funde el conocimiento de una ley común, en caso, de la razón. La Palabra de Dios es lo que da la consistencia del ser del hombre y, luego, justificación de su ser: la teología natural o religión natural existe, pues, independiente de la fe.

Además, la conformación de Derecho Natural está en función de la condición paradójica del hombre, así que es fruto de una noética ascendente del hombre hacia su Creador que, sin embargo propia de las huellas griegas, no hace sentido para el cristiano que comprende el hombre sólo a partir de la referencia de Dios, a causa de que la revelación no es un encuentro con lo superior o lo divino, sino que una donación que involucra al hombre.

---

<sup>2221</sup> BARTH, Karl: Comunidad cristiana y comunidad civil. Trad. Elisabeth Lindenberg. Madrid: Marova, 1976. p. 18-19

<sup>2222</sup> BARTH, Karl: Comunidad cristiana y comunidad civil. Trad. Elisabeth Lindenberg. Madrid: Marova, 1976. p. 18-39

Por último, la racionalidad de hombre como instrumento de acceso ante Dios es un quebranto respecto el cristocentrismo. Esta dualidad, conocimiento racional y conocimiento por la fe es impensable, en razón de que rompería con la mediación de Cristo ante el hombre y ante el Creador. Estos argumentos son, en realidad, un partido en contra la teoría iusnaturalista clásica que parte de la paradoja revelación y racionalidad para preformar el hondo del Derecho Natural y del derecho positivo tal cual.<sup>2223</sup>

De todo, la proposición bartheana comporta un Derecho Natural propio de un ordenamiento jurídico, desde que obedezca la doble condición de ser derecho; y, al mismo tiempo, natural. En efecto, natural sirve como herramienta de protesta contra un clásico justificante iusnaturalista, según lo cual la relevación de Dios se reduce en la forma Derecho Natural que, luego, se traspasa objeto de negociación entre los hombres, sobre las cosas de Dios.

---

<sup>2223</sup> “El punto de contacto, pues, no está en un terreno común a ambas comunidades ni en un derecho «racional» normativo para ambas, sino en el hecho de que cabe una «traducción humana» de ese reino de Dios oculto y metahistórico, es decir, en que la comunidad cristiana puede hacerse entender cuando anuncia una realidad para la que los hombres parecerían sordos. En efecto, se ha hecho hombre, es posible una cierta traducción de su mensaje y de su reino de categorías humanas. A esta posibilidad es a lo que él llamó *analogía*. La comprensión del misterio cristiano entraña un significado trascendente, pero válido para la comunidad civil, al menos en algunos de los aspectos. Así, por ejemplo, la vocación a la filiación divina, por ser libre y sin coacción, puede convertirse en paradigma de una llamada a la existencia libre del hombre como medio de autorrealización humana. Barth usará esta prueba metapolítica para criticar los maridajes políticos de las iglesias evangélicas que sucumbieron al nazismo. Un Estado que proclama el totalitarismo como las exigencias cristianas, pues el cristiano mira la libertad política como condición previa de su realización en Cristo. ¿Cómo podría ser el Estado totalitario una imagen análoga del reino de Dios? ... En primer lugar, el tema de que Dios se ha hecho hombre y aceptado y dignificado la condición humana, es ya un lema para una filosofía política cristiana: lo que cuenta y a lo que se subordina todo es el hombre. Ni el honor nacional, ni la patria, ni el progreso so fines para el cristiano, sino sólo el hombre. Incluso el derecho se transforma en un abuso cuando no sirve a la dignidad del hombre. La dignidad y promoción del hombre son, pues, la normatividad política. En segundo lugar, la comunidad cristiana es testigo de que, por la justificación, Dios ha establecido en Cristo su derecho sobre el hombre y ha normatizado objetivamente qué es justo e injusto. En consecuencia, la comunidad cristiana se pondrá de parte de un Estado que se siente constitucionalmente atado por la ley y con una Justicia igual para todos. La anarquía será siempre repudiada por la Iglesia, como así mismo la tiranía. El respeto igual para todos los ciudadanos puede ser un trasunto fiel del modo como Dios ha aceptado a todos los hombres dándoles iguales medios de salvación. En tercer lugar, en la redención se revela al cristianismo la voluntad divina de liberación del hombre. Pues bien, la comunidad cristiana excitará en la comunidad civil una urgencia de liberación de toda opresión y pobreza indignas del hombre, pues sólo así podrá traducir lo que es anuncio de un reino de Dios liberador para el hombre. Es más, deberá intervenir a favor de una legislación que persiga toda opresión humana y explotación del hombre por el hombre.”... En sexto lugar, la igualdad ante la ley y la negación de toda discriminación civil pueden tomar su ejemplo del modo como los cristianos se sienten partícipes de una misma salvación en Cristo, no obstante sus desigualdades humanas. Añade también Barth que vivir el cristianismo como una luz social en que se empiezan a vislumbrar los destellos del reino de Cristo es un ejemplo de política humana, la cual debiera ser enemiga de las tinieblas y las vías tortuosas, y en donde la gestión de las cosas comunes sea también llevada públicamente en una sociedad adulta. Los regímenes totalitarios o anárquicos nunca proceden lealmente con el ciudadano. «En política, como en las demás cosas, la injusticia prefiere la oscuridad».” OSUNA, Antonio: Derecho natural y moral cristiana: estudio sobre el pensamiento ético-jurídico de Karl Barth y otros autores reformados. Salamanca: Editorial San Esteban, 1978. p. 48-49

En líneas generales, el derecho sólo es justo o cosa justa, si se desplaza hacia lo exclusivamente divino y ultraterreno, así que la Justicia más que una realización es una meta. Desde ahí, lo que merece la pena para la realización provisoria del reino de Dios es tomar el sentido de natural todos los derechos humanos inseparables de la condición humana según los atributos de la propia razón, bajo el escenario y principios cristocéntricos. Por ende se tiene la realización de la Justicia humana, la consecución de una tolerancia religiosa y, luego, la libertad igual para todos los ciudadanos.

En sustancia, el iusnaturalismo no es la fuente de la política, sino que la Palabra actualizada de Dios es, así que el Derecho Natural puede ser una de sus conformaciones, pero siempre como derecho propio del hombre, nunca una fusión entre lo divino y lo profano. Dicho de otro modo, el criterio de la Justicia, aunque se lo tenga facilitado por lo natural que se concierta de acuerdo con la acción de la persona, lo que pasa es en lo moral que él se torna evidente y, en este caso, además de la ley positiva, la cual resguarda parte de la eticidad de la persona.

Por ende, el criterio de la Justicia está volcado más a lo político que a lo jurídico. La condición del hombre paradójica, desde la persona, demuestra sus matices desde su dignidad formal, pero es a través de la constante conquista por la dignidad material que el hombre cumple, verdaderamente, sus designios y destinos.

Resulta que la Justicia es estética, pero una estética que aporta su valor desde lo político como primera petición de lo justo y no lo jurídico que, de verdad, sólo aporta indicar la mínima eficiencia y efectividad sobre la pragmática y práctica de la persona. De ahí el principio del protestantismo como inspiración para la conformación de lo jurídico

Sobre el tópico, el Derecho Natural de Emil Brunner asume, entonces, un precepto más realista, sin embargo tenga sus raíces en la revelación cristiana, además de las aportaciones del discurso secular sobre la naturaleza bajo el punto de vista de la historia y de la razón humana.<sup>2224</sup> En efecto, él está incorporado en la ley de Cristo, pero no es completamente absorbido o mezclado en ella. El concepto de Derecho Natural si se lo extrae del orden de la creación, lo que excluye la ética individual, no obstante no se descarte la regulación del amor entre los hombres tampoco el derecho privado como formulación de los valores y perspectivas en

---

<sup>2224</sup> Véase: BRUNNER, Emil: La Justicia: doctrina de las leyes fundamentales del orden social. Trad. Luis Recaséns Siches. México : Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1961. 359 p.

torno al criterio de Justicia desde la persona como agente elaborador de los cauces trinitarios.

En realidad, más que escapar del fundamento del Derecho Natural desde una ley cósmica o de la clase racionalista y lógica bajo el individualismo de herencia ilustrada, la estrategia es recapturar el pensamiento iusnaturalista medieval y cristiano a través del planteamiento de que si la ley natural es el conjunto de normatividad derivado del concierto en torno a lo natural, el Derecho Natural, a su turno, es la expresión de lo moral en torno a la eticidad que apunta el fin copula del mundo como destino del hombre, así que el sentido del derecho está en la normatividad de lo justo desde el orden social, en cuanto deriva de estas leyes o, en fin, de lo moral.<sup>2225</sup>

Vale evidenciar que, aparte de Barth, Emil Brunner no toma la razón desde la toma de la Palabra de Dios, sino que es la capacidad del hombre que se conforma según el discernimiento de la verdad ante la fe.<sup>2226</sup> Así decirlo, el hombre y la sociedad no son un aparato rígido de lo divino. Todo lo contrario. El acontecimiento histórico es querido por Dios y es a través de él que el hombre se acerca de los criterios para discernir lo «falso» y lo «verdadero». Esto porque es a través de la historia que la «naturaleza humana» se realiza como un «deber-ser» humano cuya esencia es Dios.<sup>2227</sup>

En todos los aspectos, el orden de creación no se identifica con las leyes humanas concretas del orden social, sino que es un instrumento según lo cual ellas pueden ser averiguadas y criticadas hacia a lo que sea mejor para su progreso y evolución. Tampoco hace falta “ser cristiano para juzgar lo injusto de un orden determinado”.<sup>2228</sup>

Por lo tanto, la fundación y fundamento del criterio de Justicia es un «derecho inserto» en la obra misma de la creación, así que la ley positiva o ley natural del hombre es la obligación ética de exigirlo según la realidad y su naturaleza que se conforma como condición de su existencia y sustancia divina. El mandato del amor

---

<sup>2225</sup> BRUNNER, Emil: Der Mensch im Widerspruch : die christliche Lehre vom wahren und vom Wirklichen Menschen. 4 ed. Zürich: Zwingli-Verlag, 1965. p. 504

<sup>2226</sup> BRUNNER, EMIL: Das Gebot und die Ordnungen, Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1932. p. 207

<sup>2227</sup> BRUNNER, EMIL: Das Gebot und die Ordnungen, Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1932. p. 109

<sup>2228</sup> Véase: BRUNNER, Emil: La esperanza del hombre. Trad. Ramón Martínez y Antonio Piñero. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1973. 210 p.

y de la gracia en Cristo no es condición para la restauración de la condición humana corrompida por el pecado, donde el Derecho Natural es la Justicia operada por el hombre que se salva en Cristo, así que el «iusnaturalismo» es un apartado de la teología cristiana.<sup>2229</sup> El criterio de la Justicia es estético y sólo se preforma a través de lo político, donde lo jurídico es mero reflejo de las concertaciones de ello.

Más aún, se debe dar relieve que Brunner emplea distinciones sobre lo que se entiende como mandamiento divino y órdenes de creación para tentar reformar la ética jurídica entre lo liberal y lo social. Parte de la concepción de Justicia aristotélica para apuntarla un mero criterio formal, sin embargo sea el criterio normativo según lo cual se evita los abusos o amenazas en torno a los Derechos humanos.

Así que, si el derecho tiene por fundamento la Justicia que sólo recibe cuerpo desde el relleno material de valores laicos desde lo político, toda consideración jurídica respecto el derecho es formal (quehacer) o abstracta (estatuto). La ética de la caridad es la ética cristiana, propia de los «mandamientos divinos». La ética humana, que involucra la ley positiva, como natural y humana, es la ética de los órdenes de creación. La ley moral es el universo regulable por la libertad humana tal cual, orden social e individual según lo cual el «amor» de la Biblia se expresa en la «ley». El orden humano no es el orden de Dios, pero sin referencia a este, es absolutamente nada, pues que el bien o la verdad sólo es desde la voluntad de Dios, a parte de la ética aristotélica que trataba el bien desde una relación óptica con las peticiones humanas, así que se dibujaba una ética eudemonística, apoyada en el individual. La voluntad de Dios a través de la condición paradoja del hombre es lo único criterio de fundación y fundamentación de los órdenes humanos, enunciado que, más que el trabajo de un voluntarismo jurídico, significa que el criterio de Justicia es cosa que se concierta a través de las manos del hombre, justamente porque nunca es regalo de Dios.

En última instancia, si la cuestión de lo natural como fundación del mundo humano se fija en el discurso de la creación divina respecto el hombre, sin embargo se trata de un discurso que no se proyecta de modo «absoluto», sino que «relativo», desde lo moral. Resumiendo, el sentido de lo natural o lo moral se lo comprende afuera del espíritu de la salvación por intermedio de Cristo, pues que la normatividad humana tal cual no apunta una remisión a la fundación, sino que sólo

---

<sup>2229</sup> BRUNNER, Emil: Der Mensch im Widerspruch : die christliche Lehre vom wahren und vom Wirklichen Menschen. 4 ed. Zürich: Zwingli-Verlag, 1965. p. 83

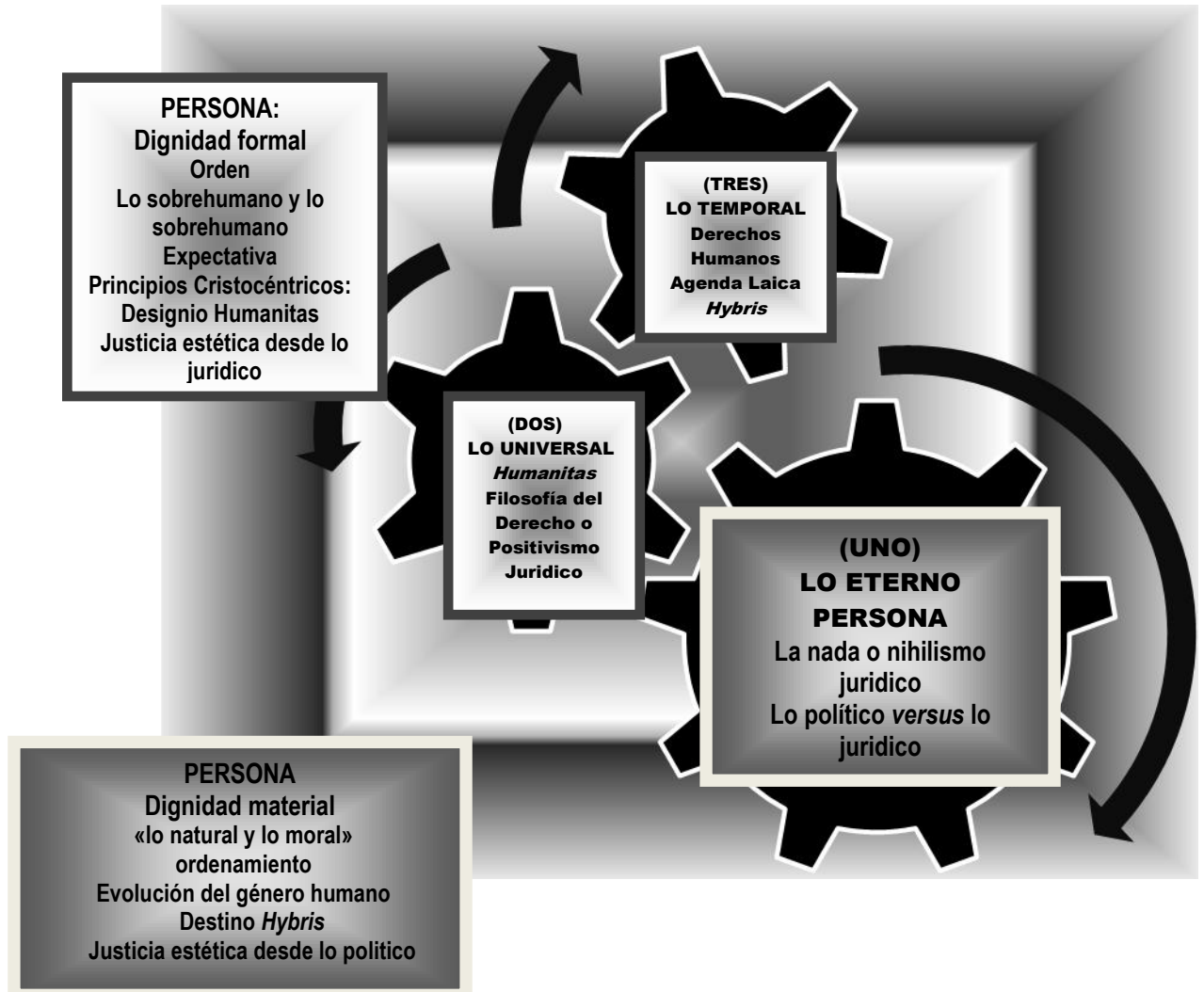


a la relatividad de sus fundamentos cristianos que, en suma, son los principios trinitario o cosmopolita.

En fin, la cosa justa o el «justo absoluto no está en el hombre, sino que se construye y se preforma según su operación en el mundo. Y, de todos modos, desde lo relativo y circunstancial. Por lo tanto, a pesar del marco de la crisis, la justificación última del derecho sigue fijada entre la comprensión de «ley divina», — inmutable y eterna (iusnaturalismo) — y la «ley humana» — mutable y efímera (positivismo) —, aunque a través del criterio de la Justicia estética, a medida que se cultiva el axioma que el sentido de la idea del derecho está en la Justicia.■

## «DIAGRAMA-SINOPSIS IV».

El engranaje del «Espíritu» como filosofía y derecho —  
la dicha Contemporaneidad.



### ► CONCLUSIONES:

Lo jurídico y lo político se conciertan en torno a la persona, ésta expresión de la nada o nihilismo jurídico. Derecho natural, Derechos humano o Derecho positivos se resuelven.

**Validez:** Ahora es eficiencia. La relación entre ley natural y ley positiva es condicional: el conector es la eficiencia de la situación de la persona en cuanto directriz de eficacia o cristocéntrica. Dignidad formal.

**Eficacia:** Ahora es efectividad. La relación entre ley natural y ley positiva es condicional: el conector es la eficiencia de la situación de la persona en cuanto directriz de efectividad o principio trinitario en la *praxis*. Dignidad material.

**Resultado:** Filosofía del Derecho puede ser: 1. Desde el estatuto, Derechos Humanos y Filosofía del Derecho se confunden en torno al sentido de dignidad formal. 2. Desde el quehacer, Derechos Humanos y Filosofía del Derecho se confunden en torno al sentido de dignidad material. Conclusión: en torno a la Persona, Filosofía del Derecho es la nada, así que también puede ser la concordancia como criterio entre estatuto y quehacer, es decir, la conformación del sentido de Justicia estética, tanto desde lo natural (cristocéntrico o evolución), como desde lo moral (trinitario o cosmopolita).■

## **EPÍLOGO FINAL**

### **ASPECTOS DE CONTENIDO**

#### **Primer juicio — la condición del hombre es ser eternamente paradoja.**

El hombre siempre mira hacia el alto y hacia lejos para comprenderse desde su interior y, luego, para entender a sí mismo desde su cercanía. Ésta es su condición paradoja, o el hombre paradoja tradicional, como axioma de todo planteamiento filosófico y, por supuesto, la pauta para toda reforma y revisión del recorrido iusfilosófico.

#### **Segundo juicio — el problema de la Filosofía del Derecho es el marco de la razón doble.**

Desde este marco, el interrogante de este trabajo iusfilosófico ya se lo cabe contestar: *¿Si el universo jurídico no es del tamaño de su altura, la Filosofía del Derecho es (la) nada?* La hipótesis del trabajo se corrobora al fin.

El problema es que el hombre se plantea desde el discurso sobre Dios y sus consecuencias, así que desde la paradoja de ser imagen de Dios y copula del mundo, extiende que el sentido de naturaleza como su alma y libertad como su cuerpo, son las herramientas para el entendimiento de su misión y situación terrena.

Para así decirlo, la altura del derecho o su fundación está en la persona y, luego, el tamaño del derecho o su fundamentación está en el Estado, o sea, la institucionalización del sentido de nación, como la comunión de personas bajo el mismo interés.

**Tercer juicio —**

**el estatuto y quehacer de la Filosofía del Derecho es la nada,  
a condición que el nihilismo es causa de lo jurídico.**

Desde el punto de vista ontológico, la Filosofía del Derecho es la nada. El justificante es que el nihilismo jurídico, como precepto de hombre y humanidad, es el dicho universo moral y existencial. Y, esto, en torno a la creencia de los designios de progresarse e iluminarse, según el destino de evolucionar su universo antrópico, hacia la Civilización de lo humano.

No obstante, desde el punto de vista epistemológico, la Filosofía del Derecho no existe como estatuto y quehacer universales, o sea, la Filosofía del Derecho es nada.

**Cuarto juicio —**

**criterio de autonomía y autenticidad de la Filosofía del Derecho son  
inexistentes.**

En este caso, resulta que la pregunta sobre su autonomía y autenticidad sólo es cuestionable, desde que se tenga los límites y posibilidades del universo de lo jurídico ante lo político, conforme se lo ha enseñado desde Hesiodo hasta hoy. Resumiendo, se lo sepa que es lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo natural y lo moral.

Más aún, se debe tener claro que todo el recorrido iusfilosófico de la Filosofía del Derecho está en función de la revisión de la versión secular moderna y, luego de las proposiciones que esta elabora desde la condición paradójica del hombre. En efecto, toda comunicación entre filosofía y derecho, a pesar de la petición a través de la naturaleza humana, se conserva bajo los preceptos cristocéntricos respecto el Orden del mundo, que es el destino evolucionista del hombre; y, luego, los preceptos trinitarios respecto el ordenamiento de la vida, que es el destino cosmopolita del hombre, hacia un modelo universal de humanidad y, luego, de civilización enmarcada desde ahí, por la historia.

## **Quinto juicio –**

### **hoy, el dilema de la Filosofía del Derecho es desplegar a sí misma.**

Con detenimiento, la historia de la Filosofía del Derecho suele ser la historia dualista sobre el hombre y la humanidad, a causa de su condición paradójica. Hoy es lo único seguro en términos de la revisión y reforma de la comunicación entre filosofía y derecho.

Sin embargo, el dilema es que, su cosmovisión, perspectiva y expectativa en torno a su humanidad, o sea, sobre el arreglo de los misterios de mundo y vida, se dan desde de los principios cristocéntricos y trinitarios, los cuales desde la revelación hacia la absoluta encarnación de ellos como valores, perspectivas y expectativas, definen la materia de su universo moral e simbólico, o sea, el dicho universo antrópico.

Para así decirlo, se trata de la tricotomía sobre el trabajo de lo político y lo jurídico desde el misterio del mundo y de la vida, lo que representa la idea tricotómica sobre el Derecho Natural, donde éste, a su vez, es el trabajo evolutivo y cosmopolita que ha preparado el marco cero de la Filosofía del Derecho.

Desde entonces, lo sobrenatural y lo sobrehumano suele estar en el Derecho de gentes (ámbito del Derecho Internacional o supranacional), lo natural (ámbito del Derecho Constitucional) y, luego, lo moral (ámbito del Derecho Civil): arqueología de Orden y arquitectura de ordenamiento, sin más.

El principal desafío de la filosofía de hoy es superar el peso del sentido de mundo y de la vida a través de orden de evolución del hombre y cosmopolita de humanidad. No obstante, el dilema de la Filosofía del derecho es el dilema de la condición del hombre paradójica. O sea, *¿cómo hacerlo si la condición del hombre es inexorablemente paradójica?* Lo único que se puede aportar, pues, es que todo el sentido de derecho se acopla a esta condición paradójica.■

## **ASPECTOS ESTRUCTURALES**

### **La teoría de fondo –**

**La idea del derecho es lo jurídico y lo político desde una altura de sentido del mundo y tamaño de sentido de vida confeccionadas por el marco cero de la razón doble.**

Por ende, desde el derecho positivo moderno, ante el vicio del principio evolucionista y cosmopolita, hace falta reprochar que el ordenamiento jurídico moderno siga como modelo para la altura y tamaño del universo de lo jurídico y de lo político, es decir, la historia trinitaria del hombre y humanidad: Padre, Hijo y Espíritu (Santo y Laico), debe sufrir ruptura. Es decir, la medida y la regla de toda idea de derecho no se deben elaborar a condición de lo universal como criterio de racionalidad del hombre. Tampoco los preceptos de lo universal se deben resolver según un ideal de Justicia, ésta, a su vez, el sentido de lo jurídico o de la idea del derecho.

La historia de la comunicación de la filosofía y del derecho está en el recorrido trinitario del hombre ante su búsqueda por el Orden de mundo y ordenamiento de vida, desde la organización y arreglo de su condición copulada mundo. Dicho de otro modo, se trata del constante intento de absorber el sentido del mundo y de vida desde la construcción racional (*more geométrico*: medida del derecho) y lógica (*matematizable*: regla del derecho) de misterios, dichos naturales y morales sobre sí mismo.

### **La teoría del problema investigado:**

**la Civilización de lo humano no es la Civilización iusfilosófica.**

Por lo tanto, el concierto de lo jurídico ante lo político está en función de la búsqueda constante del hombre ante su humanidad a través de la apropiación de los sentidos de su mundo y de su vida, cuyo resultado debe ser la apropiación de estos sentidos a través de misterios, efectivamente, conocidos y vividos desde su pragmática y razonables, por lo tanto, como saberes desde la *praxis*, es decir, su acción práctica.

Consecuentemente, el entendimiento de la Filosofía del Derecho es la comprensión del ordenamiento jurídico, ambos fenómenos seculares modernos. Esta identificación no resulta ningún problema, excepto el hecho que, al fondo de esta conformación iusfilosófica, se encuentra presente el principio evolucionista y principio cosmopolita como concierto del hombre ante su humanidad hacia la Civilización.

Para así decirlo, el hombre proyecta el sentido de lo humano bajo preceptos exotéricos, desde los esotéricos, pues que se elabora de acuerdo con el postulado de que es copula del mundo: lo sobrenatural y lo sobrehumano así como lo natural y lo moral son construcciones de Orden de mundo y ordenamiento de vida bajo su encargo y obra.

A estas alturas, si el hombre es paradoja, — es decir, se desarrolla a través de la pugna de su entendimiento sobre su existencia natural (conciencia) y su comprensión sobre su existencia moral (voluntad) — su encargo es cultivar la concordia entre el planteamiento de hombre dualista o paradoja y el planteamiento de humanidad trinitaria y cristocéntrica. Respectivamente, Orden de mundo y ordenamiento de vida se traducen en lo político o la Civilización iusfilosófica o jurídica. Lo político es lo que engendra lo jurídico. Éste toca y conforma los límites y posibilidades en principios, reglas y normas del arreglo de la realidad humana, desde la acción (pragmática) y actuación (*praxis*) de la persona.

Ocurre que la tradicional historia de la Filosofía del Derecho comete el error de reducir lo jurídico en el ámbito del ordenamiento de la vida y, luego, se la pone como la disciplina elaborada para dar sentido al derecho desde esta dimensión, es decir, la idea de derecho está en la Justicia.

No obstante, el sentido del derecho no está en la Justicia, sino que en la necesidad de elaborar la universalidad o lo universal entre ley positiva y ley natural en función de la Civilización jurídica. Y, aún más no en función del ordenamiento de la vida, como de modo sesgado se suele comprender lo jurídico.

Por ende, sobre la revisión de la literatura iusfilosófica así considerada, este trabajo se ha orientado por el proceso de revisión y reforma de lo que se nombra Filosofía del Derecho, desde sus acotaciones históricas. Pero no como proceso histórico secular del marco racional, sino que curva semántica de hechos y actos de los hombres más allá del marco racional. En efecto, se lo ha hecho a través del diálogo de problemas y personajes de cada grado histórico, con el reto de

desplegarla de su cerco secular moderno, a través de los criterios de lo sobrenatural y sobrehumano (lo jurídico y lo político) y lo natural y lo moral (idea de derecho).■



## **ASPECTOS METODOLÓGICOS**

### **Método Científico del trabajo**

El escenario actual de entendimiento conceptual y método científico sobre la relación entre filosofía y derecho es incierto y vacío. La crisis del derecho está enmarcada por los fallos de sus límites y posibilidades ante la cárcel del ordenamiento jurídico como idea universal y absoluta en torno al sentido de lo jurídico.

La salida ante la falta de metodología iuscientífica segura para el entendimiento de la Filosofía del Derecho ha sido la confrontación filosófica, desde el marco filosófico de Nietzsche. Es decir, desde los errores de Nietzsche, se encierra el comienzo y el fin de la era de la filosofía contemporánea. Y, por consecuencia, se propone una nueva perspectiva para entender la filosofía y el derecho, efectivamente, desde el reconocimiento de estos errores.

Para abreviar, la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja no parte del vacío o de la contemplación iusfilosófica desde el plan de ideas. Todo lo contrario. Es concreta, desafiadora y crítica desde un punto de vista real y palmario.

Mejor dicho, ella aporta su origen desde los errores de la interpretación secular nietzscheana y, desde luego, formula su crítica hacia la fundación de la Filosofía de Hoy o la Filosofía de la nada. En sencillo, la proposición de pensar el mundo y la vida más allá del marco cero de la razón doble.

El problema del hombre no es cómo manejar la razón, sino que como petitioner el mundo y la vida a pesar de ella y sus consecuencias. En síntesis, mientras que la filosofía contemporánea hace parte del pasado, la filosofía de hoy o de la nada está pendiente de rápida elaboración.

A este respecto, lo que se demuestra y se manejó en este trabajo son dos modos de hacer reforma y revisión iusfilosófica, los cuales se los pone en diálogo constantemente, al método de confrontación, desde los criterios de lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo natural y lo moral.

Sobre el primero, desde el marco iuscientífico de la filosofía del hombre paradoja se revela los criterios de comunicación entre Filosofía y Derecho, sin más.

Respecto a lo segundo, desde el marco iuscientífico de la filosofía iuscontemporánea o la continuidad del marco cero de la razón doble desde el discurso secular moderno, se pone al descubierto los dilemas y los problemas sobre la Filosofía del Derecho, sin más.

### **Reforma y Revisión iusfilosóficas**

De hecho, la iusfilosofía contemporánea se ha salvado de la condición del marco cero del universo jurídico secular moderno. Pero aún se lo toma por sus principios, así que, a través de criterios construidos entre lo natural y lo moral, a través de lo sobrenatural y lo sobrehumano, preforma el sentido del derecho según la máxima eficiencia y efectividad, como fines de lo jurídico ante el valor de la persona y la perspectiva y expectativa desde el interior de sus relaciones.

De todos modos, a pesar de la orientación iuscientífica o prudencial, la reforma y la revisión iusfilosófica deben ser operación constante de la iusfilosofía, pues que el sentido del universo jurídico es siempre construido. Resumiendo, es un arreglo en torno a lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo natural y lo moral, como la labor iusfilosófica contemporánea enseña, sin más.

En absoluto, lo jurídico y lo político son las expresiones de la condición paradoja del hombre. En efecto, la operación iusfilosófica constante está por el sentido de que todo el planteamiento iusfilosófico debe hacer cargo de analizar, criticar e iluminar la manera propia de encararse, no solamente y exclusivamente, las relaciones aguerridas entre filosofía y derecho, sino despejar los motivos a través de los cuales se dificulta la fundamentación propia del derecho y la conducción del nombramiento de la Filosofía del Derecho, a medida que está enganchada en un modelo propio de hombre y naturaleza, de la clase, por ejemplo, «ser *versus* deber-ser».

Por lo tanto, el dilema del Positivismo Jurídico como Civilización iusfilosófica, bajo el encargo de la Filosofía del Derecho, está en el absurdo de arreglar la elección de sus fines, éstos reducidos en la altura (límites) y tamaño (posibilidades) desde la jurisprudencia (eficacia de reglas y normas jurídicas), a propósito de la ciencia del derecho (validez de reglas y normas jurídicas).

En otras palabras, el sentido de derecho no tiene fundamento, aunque fundado en el acuerdo entre la noción de naturaleza humana racional (imago Dei) y el sentido de naturaleza humana social (copula mundi).

Resulta, desde luego, imposible no sólo buscar el sentido de derecho o la idea de derecho como suprema unidad, ésta sinónima de ordenamiento jurídico, sino que entender la Filosofía del Derecho desde un estatuto científico que se la demuestra autónoma (principios, causas y elementos propios) y, luego, desde el quehacer que se le engendre auténtica (métodos, procedimientos y procesos propios).

En definitiva, Filosofía del Derecho no puede más seguir como Positivismo Jurídico, tampoco el recorrido iusfilosófica se debe enganchar a su marco cierto historicista y positivista sobre el hombre y humanidad.

El derecho no aporta fundamento científico, tampoco prudencial. Mucho menos el sentido de Justicia no es sentido de derecho tal cual.

En lo que concierne, la reflexión epistemológica de la filosofía y del derecho hoy, apartados o juntos, exige una ojeada sobre el recorrido histórico de manera más lúcida e iluminada. Así que hace falta rechazar el ejercicio de copiar argumentaciones del pasado en el presente, cómo si se tratasen de algo novedoso.■

## **ESTADO DE ARTE DEL CONCEPTO IUSFILOSÓFICO**

### **Contribución del trabajo**

A partir de ahí es que se supone y, luego, se elabora el método de la propedéutica del hombre paradoja.

La contribución es poner en discusión el dilema de plantear el sentido de hombre dualista (lo político), desde la concordia del sentido de humanidad trinitario (lo jurídico), cuyos designios y destinos se refieren al acuerdo, — en realidad pugna —, del hombre ante su humanidad como copula del mundo (principio cosmopolita), desde su situación paradoja de todo matizar al reflejo de Dios (principio evolucionista dualista).

En cuanto a esto, su función es evidenciar cómo el sentido de Civilización iusfilosófica está fundada en los principios de evolución de la naturaleza humana, así que el designio es progresar el género humano, ya que todos los hombres son iguales por el rasgo de detener una razón que se le permite formatear su mundo, a pesar y antes de toda experiencia factual.

Y, luego, éste en confrontación con el principio cosmopolita trinitario, respecto el hecho de que el hombre está iluminado hacia el cumplimiento de su destino de evolucionar su naturaleza copula-mundo o naturaleza racional social, se trae a la colación los motivos a través del cual los intentos de perfeccionarse, desde el resguardo del sentido de mundo y vida, — respectivamente, encargo sobrenatural y natural y obra sobrehumana y moral —, no logra acontecer o sólo se logra posponer.

Oblicuamente, principio evolucionista y cosmopolita son los principios de existencia del ordenamiento jurídico, cuyo criterio de validez y eficacia no están presentes en uno o en otro, sino que en el intento de constante arreglo entre el Orden del mundo y ordenamiento de vida, donde lo jurídico se pone y se elabora constantemente, es decir, el derecho positivo, si es sinónimo de Derecho, en virtud del historicismo y positivismo secular moderno, por supuesto, el derecho no tiene posibilidad de constitución de fundamentos.

No obstante, hoy hace falta que la comunicación filosofía y derecho se peticione más allá de los designios y destinos del hombre paradoja.

Para lograr este fin, la propuesta por su reforma a través de la propedéutica reflexionada para este intento — la filosofía del hombre paradoja —, promueve la sustitución del interrogante tradicional que revisa bajo *¿a qué sirve?* por el interrogante de la reforma, es decir, lo que crítica y analiza desde *¿qué es filosofía y derecho?*

### **Principales resultados obtenidos**

Al principio, si la Filosofía del Derecho está para el sentido de lo jurídico, su conformación a lo largo dos tiempos está en función del intento del hombre de tornar su condición copula del mundo como absolutamente eterna.

Innegable que la historia de la Filosofía del Derecho es la historia de la comunicación entre la filosofía y derecho desde el planteamiento del hombre por su humanidad, conforme su condición de copula de mundo y vida que se designa y se destina ser y desafiar.

En consecuencia, los fines del derecho no están en el ordenamiento jurídico «trinitario» conformado de acuerdo con la racionalidad «dualista» que el hombre se atribuye desde Dios.

Sin duda, los fines del derecho están en lo eterno, es decir, en lo eterno como criterio dicho universal entre el derecho positivo y el derecho natural desde la altura y el tamaño del ordenamiento jurídico.

Resulta que el ordenamiento jurídico asume el trabajo de los criterios del derecho positivo, pero no de lo jurídico.

En grado sumo, no hay crisis de lo jurídico, sino que crisis del derecho positivo ante su criterio universal que no se concreta. Pero, no se concreta porque el nihilismo jurídico, la dicha crisis del derecho actual, no es efecto de los fallos del derecho positivo, sino que causa de la creación de todo que es derecho, desde lo jurídico, es decir, a propósito de la Civilización jurídica.

Dicho de otra manera, para entender la comunicación entre filosofía y derecho, en breve esquema, se debe dar dos pasos.

En primer término, hace falta tomar en serio que la revisión de los enlaces de comunicación entre los sentidos de filosofía y derecho a lo largo de la historia sólo es posible desde el reconocimiento de la condición incondicional de que el hombre

es paradójica. Es decir, toda la elaboración de su situación copula mundi se lo ha hecho de acuerdo con el juego de lo divino (lo sobrenatural y lo sobrehumano) *versus* lo profano (lo natural y lo moral), a pesar de grados históricos. El planteamiento es traer a la colación el sentido de lo político, como expresión exotérica de lo jurídico, éste, siempre esotérico.

En segundo término, ante los resultados, la reforma de la comprensión entre filosofía y derecho se impone, Pero no para santificar argumentos y tesis en torno a la fundación o fundamento del derecho, sino que para evidenciar que el sistema de derecho positivo no agota el sentido de lo jurídico.

Para ilustrar, el Estado no está por encima del hombre y humanidad, así que es posible su pérdida como ficción de "nación" para, de hecho, contribuir al perfeccionamiento del elemento humano, más allá de una definición de hombre, humanidad y Civilización.

Importante dar relieve, además, que el esfuerzo sobre la supranacionalidad, además de los dichos derechos humanos y comunitarios, se queda pendiente de lograr éxito, desde que no se aporte la capacidad de tocar a lo jurídico, no sólo como técnica y tecnología de ordenación social, sino que expresión de la relación conflictiva o concordante respecto a la facilitación de los intereses de sus actores, además de valoración o enjuiciamiento ético-moral, por necesidad.

En pocas palabras, resulta que el hombre tiene que aprender a rogarse sin Dios, lo que significa mermar la fuerza de la razón doble como producción de verdades sobre el sentido de mundo y vida, a través del resguardo de misterios filosóficos sobre Orden y ordenamiento.

Por cuenta de esto, el sentido de derecho no está en función de fundaciones o fundamentos, aunque que para el hombre medio, sea lo más visible, sino que en función de personas que reflexionan (teoría: pragmática) y actúan (práctica: *praxis*) respecto a su intereses y sus anhelos.

En última aclaración, hace falta que la historia entre filosofía y derecho se apunte más allá de la historia de sentido del derecho positivo como tarea de la Filosofía del Derecho.

Para así decirlo, el dilema y problema para el cual ésta ha sido creada y dimensionada con el objeto de dar concordia desde la maniobra de muchas versiones entre derecho positivo en función de Derecho Natural y viceversa:

iuspositivismo y iusnaturalismo no son medios de exposición crítica y analítica llevadas a cabo para que se entienda o se de coherencia al sistema del ordenamiento jurídico (Positivismo Jurídico), tampoco la Filosofía del Derecho en este debe bastarse como un fenómeno concertado a esto.

Para concluir, la proposición para la relación entre la filosofía y el derecho es rechazar el marco de la «razón pura» y, desde el marco «planetario», se propone la fundación del derecho o de los derechos, pues que la crisis del derecho debe ser afrontada a través de sus fundamentos ontológicos y no epistemológicos.

A continuación, se concluye este apartado, desde el resumen de los principales argumentos de este trabajo y el diagrama-sinopsis del recorrido iusfilosófico según la reforma y revisión de la filosofía del hombre paradoja.■

## **Reforma y Revisión de la Filosofía del Derecho:**

### **listado de los principales argumentos de la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja.**

1. Filosofía del Derecho y Positivismo Jurídico son sinónimos, no porque sus tareas son repartidas históricamente similares, sino a causa de la condición paradoja del hombre.
2. La historia de la Filosofía del Derecho no es la historia sobre el desarrollo del Derecho Natural, bajo sus muchas denominaciones, sino que la historia sobre el hombre ante su humanidad, a propósito de la pugna de lo político ante lo jurídico.
3. La comunicación filosofía y derecho sólo es posible desde el punto de vista ontológico, nunca epistemológico. El universo jurídico se constituye a través de la pugna entre lo jurídico y lo político, cuyos elementos son «lo sobrenatural, lo sobrehumano» ante «lo natural y lo humano». Entre ambos, el hombre siempre dibuja la existencia de un tercero, a causa de su condición paradoja como elemento metafísico terrenal e incondicional de su práctica y pragmática.
4. Desde el punto de vista secular moderno, derecho es universo del ser, así que filosofía es universo del deber ser. Sin embargo, si el universo de lo jurídico se funda desde la nada y se fundamenta a través del concierto sobrenatural, sobrehumano y natural y moral, el derecho no aporta fundación y fundamento universal y palmario científicamente, tampoco palmario prudencialmente. Lo que se conforma son criterios sobre el manejo de la situación del hombre y condición de humanidad que este ambiciona desde la preforma y circunstancia de los límites y posibilidades del caso concreto.
5. Contestar qué es filosofía y derecho significa cuestionar qué es el universo jurídico, o sea, sus límites o altura y sus posibilidades o tamaño de sentido de mundo y sentido de vida, ambos como apropiación del hombre en estatuto y quehacer, ellos decantados por su acción pragmática (teoría) y práctica (*praxis*).
6. La crisis del derecho contemporánea no es crisis, sino que el reconocimiento de este hecho: el derecho está en función de la conquista del hombre respecto a sí mismo y su humanidad, así que no tiene fundamento jamás.

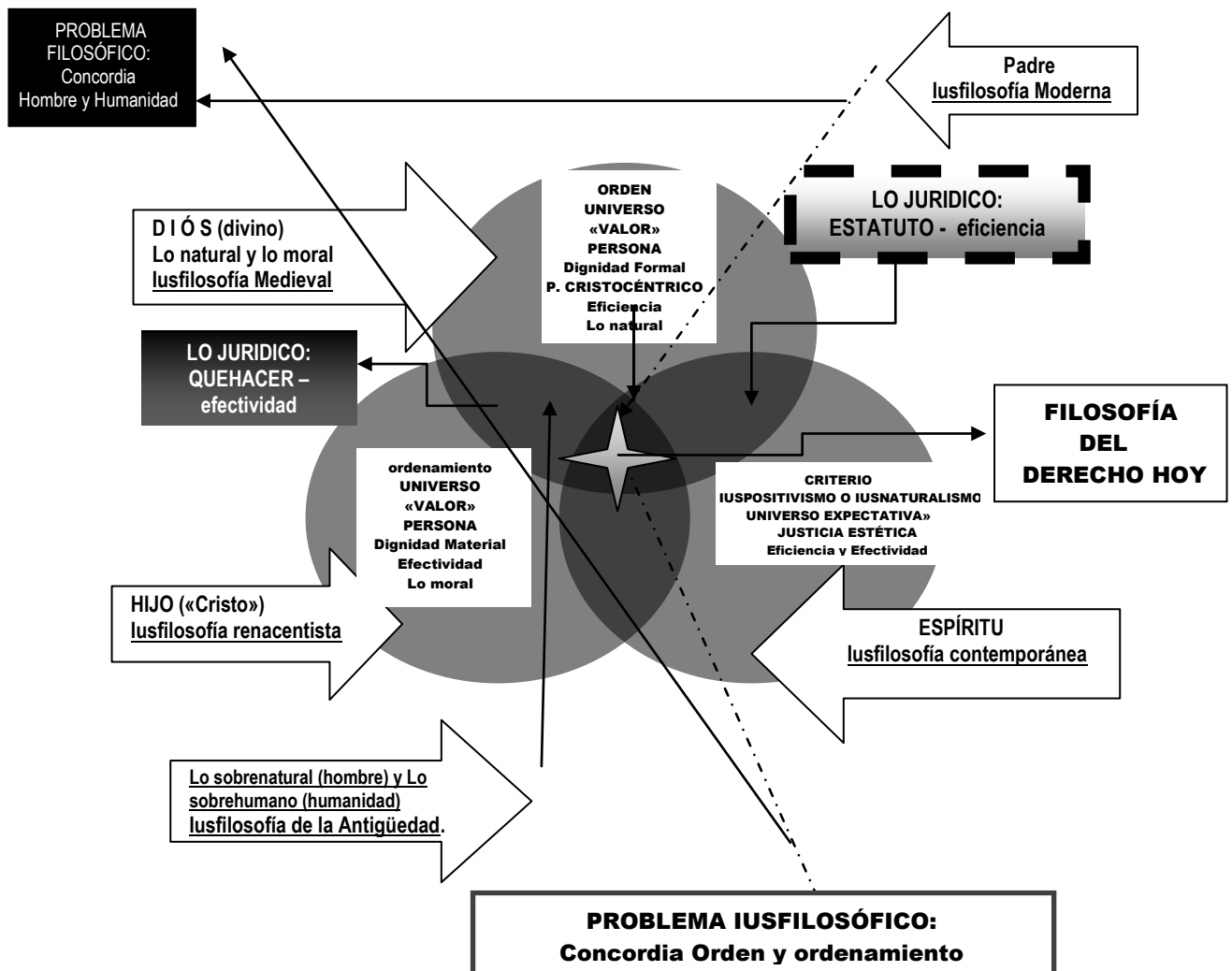


7. El sentido del derecho, más allá de su clase Derecho Natural y derecho positivo está en el justificante respecto al criterio, universal o particular, que torna factible y adecuado el mínimo concierto del hombre ante su humanidad. Así que Justicia, lo justo o la naturaleza de la cosa justa no son fines del derecho, sino que más uno de sus criterios de aplicación y justificación que, en caso, puede rellenarse de muchos y distintos contenidos que, entre sí, desde el punto de vista científico, no son coherentes nunca. ■

## «DIAGRAMA-SINOPSIS»:

### ¿QUÉ ES FILOSOFÍA DEL DERECHO?

El recorrido iusfilosófico según la crítica y propedéutica de la filosofía del hombre paradoja.



1. **Antigüedad**: Lo sobrenatural *versus* lo sobrehumano, desde lo político. Precepto *animalitas*: existe una naturaleza racional y una naturaleza social del hombre.
2. **Medieval**: Lo sobrenatural *versus* lo sobrehumano, desde lo jurídico. Precepto *humanitas*: destino y designio del hombre es progresar naturaleza racional, a través de lo social.
3. **Renacimiento**: Principio de civilización de lo humano. Lo natural hacia lo moral, paradoja *humanitas versus animalitas*. Al hombre cabe concertar el universo antrópico, a propósito de Dios, es decir, del designio cristocéntrico y destino trinitario.
4. **Modernidad**: Lo moral y lo natural, paradoja *Hybris* hacia la civilización de lo humano o lo universal. El universo del hombre es elaborado a pesar de la prueba de Dios.
5. **Contemporánea**: lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo natural y lo moral desde la pragmática y práctica de la persona — civilización de lo eterno o de la persona. El universo del hombre se desarrolla a través de la nada, la síntesis absoluta entre lo sobrenatural y lo sobrehumano, lo natural y lo moral, desde la persona. El hombre se dibuja desde sí propio: sigue designios y destino de evolución y cosmopolita.
6. **Hoy**: el reto es peticionar la comunicación filosofía y derecho desde la nada, pero la nada sin los designios y destinos cristocéntricos y trinitarios. Reformar iusfilosofía es superar la condición del hombre paradoja (Uno, Dos y Tres) hacia el contacto puro de hombre ante su humanidad, sin intermediarios. ■

# I. GLOSARIO, ÍNDICES Y BIBLIOGRAFÍA

## GLOSARIO –

### Principales conceptos de la filosofía del hombre paradoja

**Altura** – (véase: arqueología; orden; estatuto); significa los límites a través de los cuales la comprensión del hombre respecto a la dimensión *more geométrica* del mundo se establece y se entabla. Para ilustrar, el hombre moderno entiende que la altura de su conocimiento está en la expresión de la razón como *res extensa* y *res corpórea*. Pero la filosofía del hombre paradoja se la recoge como uno de los límites de expresión de la altura del universo humano. Pero no lo más expresivo tampoco lo más exclusivo. La razón es que el fundamento del universo humano no está desde el marco racional, sino que el marco planetario. Así que no es el hombre que pone la razón como límite de su universo. Mucho menos lo contrario. La existencia y desarrollo del hombre sigue continuo, a pesar de la leyenda de las promesas de la razón. Ésta un instrumento para los procesos y procedimientos racionales, luego, nunca los límites del universo humano. En fin, altura es un retrato de los límites de ideación y concreción del hombre respecto al sentido que construye sobre el misterio del mundo; que, en sustancia, la tradición llama como retrato del universo del ser.

**Arqueología** – (véase: altura; orden; estatuto); significa la narración verbal y simbólica de la expresión documental y histórica del hombre en la Tierra. Se trata de los valores, perspectivas y expectativas construidas por el hombre respecto a su sentido de mundo y de vida, en el correr de los años. A lo esencial corresponde con el sentido de Altura. En fin, arqueología es el movimiento de los límites de ideación y concreción del hombre respecto al sentido que construye sobre el misterio del mundo.

**Arquitectura** - (véase: tamaño; ordenamiento; quehacer); significa el retrato de la aportación científica y moral del hombre en torno al intento de enganchar verdades categóricas en torno a la vida. Para ilustrar se muestra la categoría suprahistórica de hombre, humanidad y civilización desde los principios de evolución y cosmopolita como las posibilidades del hombre ante la construcción de su universo moral.

**Civilización** – (Civilización de lo humano; Civilización iusfilosófica; Civilización jurídica) significa que el hombre existe para cumplir el destino de evolucionar su naturaleza, mientras que progresa el género humano, hacia al punto que el valor y categoría de hombre y humanidad sea universal desde lo científico y, luego, cosmopolita, desde lo prudencial y lo ético. En el fondo, el axioma es que todos los hombres son iguales por el rasgo de detener una razón que se le permite formatear su mundo, a pesar y antes de toda experiencia factual. Desde este marco de la situación, la Civilización de lo humano es la consumación absoluta de este designio. Y, al mismo tiempo, la Civilización jurídica, desde el Positivismo jurídico, la ilustración absoluta en vista de la ilustración a tope y a flote de este misión.

**Condición paradoja del hombre** – se trata del hecho que, el hombre para dar entendimiento y narración al misterio del mundo y al misterio de la vida que se le sigue por toda existencia, elabora una tercera raíz para comprender a sí mismo y su entorno. En vista de este propósito, el fin de su existencia es la suprema Unidad entre su dicha esencia y dicha existencia, o sea, .La condición paradoja del hombre es el hecho de que se plantea teleológicamente Uno (Civilización: lo sobrenatural y lo sobrehumano). Para cumplírsela, hace falta que la razón doble se le facilite tanto lo moral y lo natural, pero desde un principio que se lo haya claro de antemano. Desde ahí, él se proyecta naturalmente Dos (Hombre: lo natural y lo moral) y se desarrolla moralmente Tres (Humanidad: padre, hijo y espíritu santo), a la condición de que «Uno» sólo lo es si coherentes «Dos ante Tres». El sentido de padre, hijo y espíritu santo no es un sentido religioso tampoco teológico, en esta situación. Efectivamente, se trata de condición del hombre, eternamente paradoja, es decir, el planteamiento por su esencia exige una explicación por su existencia y viceversa. Lo que resulta que el hombre sólo puede comprender desde su humanidad y viceversa.

**Cristianismo más allá** – (véase: planeta crístico) significa que el cristianismo no se lo puede comprender como teología o religión, sino que aportación metafísica del planeta Tierra. Dicho de otro modo, hombre y humanidad no son invenciones de una línea cristiana, sino que el hombre y su humanidad es que se los inventa. Humanidad y Cristianismo o Civilización se confunden. O sea, cristianismo más allá significa que lo que se llama Cristianismo es la aportación de la metafísica terrenal, que no se cuadra en ningún concepto como religioso o teológico. Cristianismo no se realiza sólo a través de «valores cristianos»: este es mero accidente superficial.

**Engranaje del saber** – significa la percepción del hombre y su humanidad desde de su condición paradoja, más allá del marco cero de la razón como principio de secularización de mundo y vida del hombre. Desde entonces, es civilización, humanidad y hombre que se conciertan en torno al sentido de la búsqueda por la suprema Unidad entre el mundo y la vida. Lo que resulta la recusación de la idea de saber relevo, ésta extendida del marco racional, sobre todo lo moderno. Es decir, una gran Saber Universal conlleva el desarrollo de ontologías y epistemologías que, según métodos científicos, luego, trazan la medida del mundo del hombre desde un contexto lógico o more geométrico y, luego, las reglas sobre este mundo que, inmediatamente, se refieren a la vida o el contexto antropológico del hombre. A manera de ejemplo, en el primer caso está la medida del derecho o ciencia jurídica y su estatuto. Y, en el segundo caso, está la regla del derecho o la jurisprudencia y su quehacer.

**Esotérico** – significa la expresión espiritual (impenetrable como entendimiento) y material (oculta como explicación) del hombre en torno al sentido de la vida desde el interior de su condición de copula del mundo terrenal. La regla del ordenamiento de su vida está en su interior, así que su misión y reto es la promoción de su naturaleza humana desde una organización racional que, a causa de esta origen, es esotérica, o sea, el sentido del mundo y de la vida, desde el punto de vista antropológico, está pendiente de la acción del hombre sobre sí mismo. Así que su entendimiento es impenetrable y de poco asequible a la mente humana desde el marco racional. De todas formas, es a causa de este misterio sobre el origen del hombre que él fomenta y elabora, en ideas y en concreto, su dimensión antropológica. Para ilustrar, se trata del misterio sobre el origen de la vida que es traducido en regla de sentido ético, moral y, luego, jurídico.

**Estatuto** – significa la versión científica y, luego, categórica sobre los sentidos que se aporta sobre el misterio del mundo, desde el Orden y arqueología del hombre, respecto a su naturaleza racional. En términos iusfilosóficos, se trata de la demostración de la doctrina, cátedra y ciencia en torno a la comunicación filosofía y derecho, en vista del sentido conformador de lo jurídico a la condición de la Unidad o Civilización.

**Exotérico** – significa la expresión espiritual (impenetrable como entendimiento) y material (oculta como explicación) del hombre en torno al sentido del mundo desde el interior de su condición de simulacro de Dios. La medida del Orden del mundo es de fácil acceso desde su estructura lógica, representada por la razón. No obstante, ésta no se le facilita el origen y finalidad de su existencia desde el Creador, sino que se le engancha en el gran laberinto de la existencia hecha de sentidos precarios o, hoy, del absoluto sin sentido. O sea, el sentido del mundo, desde el punto de vista lógico, aunque penetrable por la mente, él no se la pueda dibujar y tampoco se la puede compaginar con las reglas de la vida o del ordenamiento de la vida, desde el sentido esotérico. Por consecuencia, exotérico y esotérico no se conciertan hasta la proposición de la Unidad o Civilización. Desde entonces, la condición paradójica del hombre, absolutamente inexorable, se lo engancha más allá del marco cero de la razón, tanto desde su origen lógico y antropológico, cuanto respecto a sus fines.

**Hombre paradoja tradicional** – significa que la única condición absoluta del hombre frente al entendimiento de su mundo y explicación de su vida está a medida que no se los logra explicar desde sí mismo, sino que apela a un tercer elemento intermedio entre su condición de hombre (exotérica) y situación de humanidad (esotérica). En sencillo, para conservar el misterio del mundo y de la vida como ciencia y conciencia hace falta crear una narración desde una condición natural universal, cuyo origen es su raíz divina como simulacro de Dios o *imago Dei*. Mientras tanto, hace falta elaborar, también, una condición moral cosmopolita, cuyo origen es su raíz profana como copula del mundo terrenal. La síntesis absoluta — o la Unidad o la Civilización — se pone desde la razón, así que, a pesar del discurso de secularización moderno, la razón es el marco cero del sentido de mundo y de vida como ciencia y categoría suprahistórica de hombre, humanidad y civilización.

**Justicia Estética** – ésta nomenclatura se la ha elaborado en función de los problemas y de los dilemas de la Filosofía del Derecho, desde el ámbito y propedéutica de este trabajo. De este modo, está en vista de la pérdida de sentido de la noción tradicional de la comunicación entre el sentido de derecho y moralidad. O sea, hoy se reconoce, a final, que no hay un sentido ético universal y abstracto, tampoco un sentido ético o moral particular o relativo, capaz de rellenar el sentido de Justicia, además del discurso de fundación y fundamentación de la idea de derecho. En el fondo de esta cuestión, está el fin del marco de la razón doble como promesa del buen arreglo de hombre ante su humanidad. En efecto, la única seguridad que se tiene está en torno a la acción y pensamiento de la persona – esta una síntesis de lo divino y de lo profano –, así que la modulación tradicional por la idea del derecho, aunque desde la revelación de criterios de Justicia, se hace desde muchos criterios que, por obvio, es demasiado efímero. Para concluir, estético significa la expresión de sentidos de lo justo y de la naturaleza de la cosa o hechos justos, a pesar del criterio de estatuto y quehacer iusfilosóficos, desde un punto de vista científico y jurisprudencial. O sea, la naturaleza humana y los procedimientos de racionalidad a ella correlatos no son suficientes para petitionar el conocimiento seguro y eficaz en torno a la idea del derecho. Y, en esta instancia, el problema no está en la complejidad de los hechos humanos actuales. Todo lo contrario. El problema es ontológico y, luego, está en el propio marco de la razón doble, aunque, de hecho, la Justicia no sea el sentido de lo jurídico tal cual.

**Lo moral** – desde el plan ontológico, es el elemento de expresión de la acción del hombre en torno al Orden del mundo y ordenamiento de la vida. No se confunde con el universo moral tampoco con el universo natural, como tradicionalmente se los tiene según el marco racional. Lo moral puede corresponder tanto al precepto o concepto de naturaleza cuanto de ético-moral. De todas formas, lo moral suele estar de acuerdo con las directrices o principio cosmopolita o trinitario del hombre, lo que no significa poner al lado el principio o directriz de evolución da especie. En el fondo, el justificante es que estos sentidos están en concordia con la condición del hombre paradoja y no en vista del marco cero racional.

**Lo natural** - desde el plan ontológico, es el elemento de expresión de la acción del hombre en torno al Orden del mundo y ordenamiento de la vida. No se confunde con el universo natural tampoco con el universo moral, como tradicionalmente se los tiene según el marco racional. Lo natural puede corresponder tanto al precepto o concepto de naturaleza cuanto de ético-moral. De todas formas, lo natural suele estar de acuerdo con las directrices o principio evolucionista o cristocéntrico del hombre, lo que no significa poner al lado el principio o directriz cosmopolita del género humano. En el fondo, el justificante es que estos sentidos están en concordia con la condición del hombre paradoja y no en vista del marco cero racional.

**Lo sobrehumano** - desde el plan metafísico, es el discurso de los sentidos del hombre respecto al Orden del mundo y ordenamiento de la vida, origen o fundación y, al mismo tiempo, explicación y fundamento. A modo de ejemplo, la revelación cristiana o, hasta mismo, la idea de que entre el hombre y la humanidad existe un tercero mediador. O, más aún, desde el tema de este trabajo, lo jurídico como medida y regla de derecho o idea de derecho desde el Positivismo Jurídico, son ejemplos clásicos.

**Lo sobrenatural** - desde el plan metafísico, es el discurso de los misterios del mundo y de la vida, a pesar de la concertación de los sentidos de Orden del mundo y ordenamiento de la vida, origen o fundación y, al mismo tiempo, explicación y fundamento. A modo de ejemplo, la especulación en torno al cristianismo como tesis derivada del hombre y humanidad y, luego, no fundante.

**Marco planetario o terrenal** - el misterio del mundo y de la vida está más allá del modelo de una Metafísica engendrada por esta razón, así que el marco planetario significa que el hombre debe petitionar sus conocimientos más allá de la Metafísica como fuente de todo saber y conocer. se trata de un marco metafísico no histórico. El origen del hombre está en su condición paradoja. En efecto, el designio del hombre es elaborar un Orden sobre el sentido del mundo de acuerdo con el principio de evolución de su especie, como consecuencia de su condición simulacro de Dios. Y, desde luego, el destino del hombre es engendrar humanidad u ordenamiento sobre el sentido de la vida de acuerdo con el principio cosmopolita, desde el privilegio de ser intermediario de la Tierra, a causa de que es la síntesis de lo divino y de lo profano, por encima de todos los demás seres. Ahora bien, se esta es la condición paradoja, todo el movimiento del hombre está en función de la razón. Ésta una síntesis de la acción natural del hombre desde el uso teórico-racional y, luego, de la libertad y moral del hombre, desde uso práctico.

**Marco racional** – el origen del mundo y de la vida del hombre, desde su medida lógica y reglas antropológicas, se establece por la razón, como marco histórico y cosmopolita de un ideal universal de hombre y humanidad en torno a la Civilización o Unidad absoluta. El marco racional es un marco histórico y, en verdad, historiográfico a medida que concierta todo entendimiento sobre lo universal como categoría de mundo y vida del hombre, incluso lo jurídico y lo político.

**Orden** - (véase: arqueología; altura; estatuto) se trata de la conformación epistemológica de los límites del misterio y sentido del mundo. Tradicionalmente, se llama universo del ser, donde la naturaleza del hombre es la facilitadora de una clase de racionalidad que engendra la medida de lo universal y de lo particular. Desde el tema de este trabajo, se correlaciona con el origen y fuentes del Positivismo jurídico, en este caso, desde perspectiva doble. Desde el interior del ordenamiento jurídico, se trata de la conocida «norma fundamental». Y, luego, desde el exterior del ordenamiento jurídico, se trata de las consecuencias del pacto social y civil en torno a la realidad del Estado y su gobierno, las cuales reciben la recogida de la ciencia del derecho, al fin.

**Ordenamiento** - (véase: arquitectura; tamaño; quehacer) se trata de la conformación epistemológica las posibilidades del misterio y sentido del mundo. Tradicionalmente, se llama universo del deber ser, donde la libertad del hombre es la facilitadora de una clase de racionalidad que engendra las reglas de lo universal y de lo particular. Desde el tema de este trabajo, se correlaciona con los fundamentos del Positivismo jurídico, en este caso, desde perspectiva doble. En líneas generales, se trata de los criterios de concertación de lo universal, lo eterno y lo particular, así que desde el interior del ordenamiento jurídico, las normas de contenido civil y político en torno a la dignidad formal de la persona son ejemplos, desde su esencia natural considerada Y, más aún, desde el exterior del ordenamiento jurídico, se puede apuntar, también, las normas de contenido económico y social en torno a la dignidad material de la persona desde su existencia moral y cultural, debidamente consideradas.

**Planeta crístico** – el marco cero del humano en la Tierra no es la Metafísica del marco racional, sino que la condición paradoja del hombre. Así que los valores, perspectivas y expectativas de material dicho cristiano, los cuales pasan por el proceso de secularización o desacralización por la construcción del concepto de hombre y humanidad, no son expresiones de la arqueología y arquitectura del hombre, medidas y regladas por su razón. Pero son hechos propios de su condición paradoja. Por lo tanto, el cristianismo es tesis derivada de hombre y humanidad. Es decir, el marco metafísico no es el hombre, sino que el cristianismo, a condición que este se torna el marco metafísico del hombre paradoja que, a través de las aportaciones de lo sobrenatural y lo sobrehumano, se lo elabora marco terrenal. En efecto, el planeta Tierra es la dimensión de lo humano desde el plan metafísico que, luego, se nombra cristianismo. Desde ahí, la expresión planeta crístico.

**Principio cosmopolita o trinitario** – el principio o la directriz cosmopolita es correlata a la misión copula del mundo del hombre, así que cabe a él, desde su libertad, no sólo construir su universo ético-moral, sino que desarrollarlo a tope — la naturaleza del hombre es social. Los instrumentos para esto son las reglas del derecho, desde la ordenación de lo civil, lo político, lo económico y lo social, a partir de los criterios de lo universal, lo eterno y lo particular, cuyos preceptos están en el sentido del hombre como padre, hijo y espíritu santo. En sencillo, se trata de los valores dichos religiosos, ahora, debidamente sacralizados como posibilidades de la concertación ético-moral y cultural del hombre.

**Principio cristocéntrico o teándrico o de evolución** – este principio o la directriz evolucionista es correlata a la condición del hombre como simulacro de Dios, así que a él compete desarrollar su naturaleza racional. En vista de este logro, la imposición de la medida o límite del universo jurídico o del derecho se pone de acuerdo con los principios de la enseñanza de Cristo, la cual se queda sacralizada desde el fundamento del amor y relación entre los hombres como principios de ordenación ético-moral y cultural. En resumen, el hombre, como Cristo, es hijo de Dios, así que, como divino por igual, debe seguir la enseñanza de éste, a condición de bien arreglar el sentido del mundo ante el misterio de su origen y destinación.

**Problema de autenticidad** – se dice de la Filosofía del Derecho relativo a las funciones que desempeña ante la aplicación del derecho, en torno a la cuestión de efectividad del sentido del derecho. Para así decirlo, si la Filosofía del derecho aporta como objeto la conformación de su efectividad, el criterio de autenticidad de sus métodos, procesos y procedimientos están a la condición de su eficacia y efectividad. Luego, el problema o criterio de autenticidad se torna vacío tan pronto el derecho se pone en crisis. En efecto, el problema de autenticidad se pone al descubierto desde la Filosofía del Derecho pierde su papel ante este escenario de crisis. O sea, su quehacer o jurisprudencia no atiende a los reclames y demandas en torno al derecho.

**Problema de autonomía** - se dice de la Filosofía del Derecho relativo a las funciones que desempeña ante la validez del derecho, en torno a la cuestión de validez o verdad de la fundación del sentido del derecho. Para así decirlo, si la Filosofía del derecho aporta como objeto la conformación del ordenamiento jurídico como un sistema científico válido, el criterio de autonomía, respecto a sus principios, reglas y elementos, se establecen a la condición de que los elementos universales de ellos mantienen concordia constante. Si la ciencia del derecho o la dogmática jurídica desborda a la medida y regla del ordenamiento jurídico, la autonomía o estatuto iusfilosófico se echa por tierra.

**Quehacer** – significa la versión prudencial y, luego, categórica sobre los sentidos que se aporta sobre el misterio de la vida, desde el ordenamiento y arquitectura del hombre, respecto al desarrollo de su naturaleza social. En términos iusfilosóficos, se trata de la demostración de la doctrina, cátedra y ciencia en torno a la comunicación filosofía y derecho, en vista del sentido conformador de lo jurídico a la condición de la Unidad o Civilización.

**Razón doble** - significa que el modo racional del hombre respecto a su mundo y a su vida está por los sentidos de la clase alma o res extensa y cuerpo o cosa corpórea. A partir de ahí, el alma significa el uso de la parte de la razón, desde la naturaleza humana, como construcción del estatuto científico. Y, el cuerpo significa el uso de la parte de la razón, desde la libertad como construcción del quehacer o campo de actuación prudencial. Naturaleza, como naturaleza racional, y libertad, como naturaleza social, son los instrumentos, según el marco racional para que se cumpla la misión copula del mundo del hombre.

**Saber relevo** - ostenta el desarrollo de los modos de conocer y saber desde una Metafísica que, a la razón que es fundada en la razón doble, se la reconoce como «Sabiduría Universal». En efecto, el saber relevo es el hilo o linealidad de los saberes es que para toda una metafísica, hay una altura ontológica y un tamaño epistemológico y, luego, un método que, desde lo universal, se los cementa universales.

**Tamaño** - (véase: arquitectura; ordenamiento; quehacer); significa las posibilidades a través de las cuales la comprensión del hombre respecto a la dimensión *lógico-científica* de la vida se establece y se entabla. Para ilustrar, el hombre moderno entiende que el tamaño de su conocimiento está en la expresión de la razón desde *res corpórea*. Pero la filosofía del hombre paradoja se la recoge como una de las posibilidades de expresión del tamaño del universo humano, pero no lo más expresivo tampoco lo más exclusivo. La razón es que el fundamento del universo humano no está desde el marco racional, sino que el marco planetario. Así que no es el hombre que pone la razón como posibilidades de su universo práctico, desde el desarrollo de su naturaleza social. Tampoco lo contrario. La existencia y desarrollo del hombre sigue continuo, a pesar de la leyenda de las promesas de la razón. Ésta un instrumento para los procesos y procedimientos racionales, luego, nunca los límites del universo humano. En fin, tamaño es un retrato de los límites de ideación y concreción del hombre respecto al sentido que construye sobre el misterio de la vida; que, en sustancia, la tradición llama como retrato del universo del deber ser.■



## ÍNDICE REMISIVO

### A

actitud constructivista, 13, 966, 1286, 1315  
altura, 1, 2, 7, 13, 14, 18, 29, 31, 34, 37, 44,  
45, 47, 56, 57, 68, 71, 72, 73, 74, 76, 77,  
78, 80, 81, 83, 100, 101, 102, 104, 106,  
109, 111, 153, 197, 198, 255, 257, 267,  
279, 283, 288, 311, 319, 326, 339, 341,  
353, 357, 360, 365, 369, 407, 421, 422,  
444, 456, 458, 468, 469, 473, 551, 560,  
570, 581, 591, 601, 611, 614, 619, 623,  
641, 642, 648, 718, 721, 738, 808, 811,  
827, 836, 840, 847, 865, 869, 878, 879,  
888, 895, 898, 902, 903, 904, 918, 922,  
942, 948, 951, 965, 966, 967, 980, 998,  
1002, 1003, 1004, 1023, 1025, 1028,  
1037, 1038, 1041, 1044, 1069, 1070,  
1071, 1072, 1082, 1093, 1097, 1106,  
1111, 1119, 1123, 1124, 1137, 1139,  
1154, 1155, 1158, 1161, 1163, 1164,  
1169, 1170, 1172, 1173, 1175, 1185,  
1193, 1196, 1218, 1238, 1242, 1286,  
1295, 1302, 1312, 1320, 1321, 1324,  
1325, 1326, 1330, 1355, 1358, 1362,  
1365, 1368  
americanización del derecho, 419, 1255,  
1266, 1294  
Análisis Económico del Derecho, 13, 413,  
1202, 1260, 1261, 1262, 1265, 1266,  
1269, 1271, 1272, 1275, 1281, 1284  
argumentación circular naturalista, 477  
autenticidad, 8, 12, 14, 17, 18, 37, 44, 51,  
57, 59, 60, 67, 73, 75, 76, 78, 82, 83, 87,  
96, 101, 110, 243, 257, 264, 273, 275,  
277, 282, 284, 288, 300, 313, 315, 318,  
331, 357, 361, 364, 369, 377, 379, 381,  
385, 386, 424, 435, 445, 451, 456, 461,  
466, 472, 473, 474, 488, 490, 495, 525,  
532, 676, 861, 940, 1028, 1041, 1043,  
1044, 1045, 1048, 1101, 1106, 1110,  
1120, 1121, 1124, 1128, 1140, 1152,  
1239, 1251, 1270, 1356  
autonomía, 8, 12, 14, 17, 18, 21, 37, 44, 51,  
57, 59, 60, 67, 73, 75, 78, 79, 81, 82, 83,  
87, 96, 100, 106, 107, 108, 110, 113, 137,  
145, 150, 159, 162, 165, 207, 224, 254,

257, 262, 264, 273, 275, 277, 281, 282,  
284, 285, 288, 298, 300, 304, 305, 311,  
318, 331, 345, 361, 364, 369, 372, 377,  
379, 381, 386, 387, 411, 415, 424, 425,  
426, 429, 433, 445, 449, 450, 451, 456,  
461, 466, 467, 468, 471, 473, 474, 476,  
478, 480, 486, 487, 490, 495, 522, 525,  
532, 538, 542, 572, 587, 637, 647, 657,  
667, 676, 692, 694, 725, 728, 776, 789,  
840, 866, 882, 897, 899, 905, 923, 940,  
960, 998, 1028, 1029, 1041, 1043, 1044,  
1045, 1048, 1050, 1054, 1098, 1101,  
1106, 1110, 1118, 1119, 1124, 1130,  
1133, 1140, 1142, 1150, 1152, 1178,  
1181, 1182, 1188, 1192, 1195, 1196,  
1206, 1209, 1211, 1216, 1224, 1229,  
1251, 1263, 1267, 1269, 1276, 1318,  
1328, 1356

### C

cátedra, 18, 57, 73, 81, 84, 101, 106, 108,  
155, 196, 259, 263, 264, 286, 310, 367,  
372, 427, 438, 440, 445, 449, 450, 452,  
455, 456, 461, 478, 498, 724, 744, 749,  
839, 850, 890, 951, 988, 1003, 1027,  
1039, 1043, 1048, 1091, 1101, 1111,  
1116, 1118, 1137, 1187  
ciencia del derecho, 18, 96, 108, 281, 285,  
294, 306, 307, 312, 313, 367, 375, 380,  
382, 390, 392, 395, 425, 433, 434, 438,  
448, 465, 476, 481, 497, 501, 512, 518,  
533, 536, 538, 559, 560, 575, 579, 582,  
585, 587, 600, 601, 603, 604, 607, 609,  
612, 621, 622, 628, 637, 728, 729, 740,  
742, 768, 771, 774, 811, 855, 856, 859,  
862, 866, 868, 885, 887, 893, 906, 913,  
919, 920, 939, 941, 943, 944, 958, 997,  
999, 1001, 1004, 1027, 1028, 1031, 1035,  
1042, 1044, 1045, 1048, 1050, 1081,  
1100, 1101, 1110, 1111, 1114, 1116,  
1118, 1143, 1147, 1154, 1161, 1175,  
1186, 1188, 1192, 1210, 1211, 1216,  
1239, 1240, 1299, 1309, 1320, 1325,  
1340, 1362  
Ciencia del Derecho, 18, 289, 304, 510, 513,  
744, 1041, 1081, 1185

Ciencia jurídica, 304, 451  
 ciudadanía europea, 349, 352  
*civil law*, 36, 416, 417, 529, 545, 753, 754, 1198, 1202, 1249, 1271, 1294  
 civilización, 2, 17, 23, 32, 34, 44, 52, 56, 58, 59, 64, 65, 88, 91, 92, 98, 100, 105, 109, 113, 116, 122, 126, 132, 136, 165, 180, 181, 216, 230, 234, 247, 261, 323, 356, 374, 430, 478, 488, 504, 581, 591, 603, 610, 627, 677, 694, 702, 721, 728, 738, 739, 749, 763, 766, 775, 840, 888, 890, 898, 902, 907, 908, 911, 912, 928, 933, 934, 941, 942, 952, 963, 969, 973, 981, 1006, 1014, 1017, 1033, 1037, 1057, 1193, 1318, 1326, 1356, 1370  
*common law*, 36, 415, 417, 529, 545, 715, 753, 1122, 1143, 1160, 1198, 1249, 1267, 1294  
 conceptualismo relativista, 409  
 constructivismo, 415, 419, 421, 540, 819, 1143, 1307  
 Contemporaneidad, 6, 47, 53, 948, 963, 965, 1094, 1153, 1171, 1175, 1198, 1354  
 copula del mundo, 2, 25, 27, 28, 46, 94, 109, 784, 814, 818, 836, 854, 863, 864, 865, 879, 897, 941, 947, 969, 1036, 1037, 1046, 1071, 1074, 1080, 1095, 1097, 1099, 1102, 1104, 1122, 1128, 1136, 1156, 1164, 1166, 1171, 1174, 1191, 1193, 1194, 1204, 1222, 1227, 1234, 1238, 1305, 1306, 1308, 1313, 1314, 1337, 1347, 1351, 1355, 1359, 1364, 1365  
 copula mundi, 88, 92, 94, 95, 99, 100, 103, 122, 125, 128, 129, 135, 136, 140, 143, 152, 167, 170, 186, 188, 193, 197, 198, 201, 202, 204, 205, 210, 217, 222, 224, 225, 234, 238, 239, 245, 257, 267, 300, 337, 354, 359, 371, 372, 373, 378, 383, 393, 397, 398, 400, 430, 436, 439, 473, 542, 547, 560, 575, 610, 705, 723, 736, 737, 750, 763, 766, 768, 775, 777, 778, 779, 780, 791, 794, 807, 821, 825, 827, 828, 836, 840, 855, 858, 862, 865, 871, 880, 885, 890, 897, 899, 900, 905, 911, 914, 920, 928, 959, 960, 963, 969, 973, 978, 986, 991, 1013, 1024, 1029, 1038, 1042, 1059, 1072, 1073, 1075, 1080, 1099, 1107, 1132, 1137, 1189, 1296, 1363, 1366  
 cosa justa, 2, 9, 29, 85, 109, 425, 444, 550, 573, 576, 577, 579, 581, 585, 594, 607, 611, 621, 626, 627, 636, 654, 679, 691, 692, 699, 701, 703, 712, 713, 717, 738, 763, 772, 775, 782, 817, 821, 878, 886, 902, 906, 907, 912, 922, 966, 976, 998, 1059, 1062, 1070, 1122, 1141, 1142, 1146, 1148, 1151, 1169, 1247, 1318, 1327, 1334, 1339, 1350, 1353, 1369  
 cosmopolita, 8, 13, 18, 19, 23, 27, 28, 32, 34, 64, 79, 95, 109, 113, 116, 131, 136, 141, 143, 157, 187, 210, 211, 241, 248, 251, 255, 261, 262, 284, 296, 317, 318, 334, 335, 353, 368, 374, 377, 381, 393, 398, 400, 406, 444, 457, 461, 462, 463, 464, 466, 471, 474, 475, 478, 480, 489, 490, 495, 497, 498, 499, 500, 501, 503, 504, 505, 506, 508, 510, 512, 513, 514, 515, 522, 523, 524, 525, 527, 539, 542, 543, 544, 559, 562, 570, 571, 579, 582, 583, 584, 601, 611, 615, 628, 635, 639, 640, 702, 775, 841, 844, 856, 862, 863, 870, 872, 880, 884, 885, 897, 901, 920, 947, 948, 951, 1017, 1023, 1029, 1030, 1031, 1034, 1035, 1037, 1038, 1043, 1060, 1068, 1072, 1083, 1103, 1108, 1122, 1125, 1139, 1155, 1159, 1164, 1167, 1169, 1171, 1173, 1174, 1175, 1176, 1182, 1184, 1189, 1194, 1203, 1206, 1218, 1219, 1221, 1227, 1230, 1231, 1235, 1238, 1266, 1276, 1287, 1314, 1316, 1317, 1323, 1324, 1338, 1344, 1353, 1354, 1356, 1357, 1358, 1359, 1364, 1370  
 crisis del derecho, 2, 20, 29, 33, 40, 44, 76, 91, 178, 185, 300, 347, 353, 365, 387, 417, 469, 490, 493, 495, 500, 510, 513, 514, 524, 527, 538, 819, 937, 965, 1040, 1094, 1105, 1149, 1156, 1158, 1160, 1162, 1170, 1171, 1172, 1174, 1186, 1197, 1211, 1214, 1219, 1234, 1240, 1244, 1248, 1278, 1299, 1306,

1311, 1314, 1320, 1325, 1361, 1365,  
1367, 1368

crisis iusfilosófica, 20, 67, 313, 345, 361, 365

cristianismo, 30, 46, 61, 67, 86, 109, 113,  
116, 117, 130, 133, 135, 136, 137, 139,  
140, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 156,  
158, 160, 161, 168, 172, 179, 180, 181,  
188, 190, 194, 200, 201, 202, 206, 207,  
208, 209, 211, 214, 215, 217, 218, 221,  
222, 225, 226, 229, 230, 231, 232, 234,  
235, 238, 241, 242, 243, 245, 246, 249,  
251, 252, 253, 269, 301, 329, 332, 350,  
354, 356, 378, 423, 430, 471, 479, 482,  
516, 521, 544, 546, 567, 587, 661, 705,  
708, 720, 724, 726, 727, 728, 729, 730,  
731, 738, 742, 747, 748, 756, 765, 769,  
773, 776, 783, 786, 791, 793, 802, 845,  
846, 854, 914, 921, 927, 928, 935, 936,  
937, 944, 959, 998, 1059, 1104, 1139,  
1165, 1189, 1300, 1301, 1303, 1318,  
1349

Cristianismo más allá, 46, 113

Cristo, 67, 71, 94, 99, 115, 116, 124, 125,  
130, 131, 132, 135, 140, 149, 154, 189,  
190, 215, 230, 231, 232, 233, 234, 235,  
238, 246, 249, 251, 254, 267, 354, 355,  
358, 445, 453, 458, 497, 521, 724, 728,  
729, 736, 738, 739, 762, 763, 770, 778,  
780, 785, 788, 791, 796, 808, 810, 817,  
819, 846, 853, 855, 856, 857, 862, 866,  
869, 877, 881, 882, 885, 886, 891, 899,  
906, 921, 923, 924, 925, 926, 929, 930,  
933, 935, 939, 941, 942, 945, 959, 992,  
1014, 1016, 1031, 1032, 1074, 1103,  
1110, 1163, 1165, 1193, 1278,  
1300, 1345, 1346, 1347, 1348, 1349,  
1350, 1352

crístocéntrica, 130, 363, 525, 877, 897, 899,  
921, 923, 963, 1034, 1098, 1100, 1137,  
1139, 1193, 1194, 1287, 1304, 1315,  
1346, 1347, 1354, 1359

crístocéntrico, 13, 28, 64, 116, 125, 145,  
210, 217, 223, 233, 234, 349, 393, 398,  
400, 429, 816, 843, 855, 870, 878, 881,  
899, 903, 906, 923, 927, 932, 960, 961,  
969, 1030, 1033, 1034, 1035, 1037, 1040,  
1043, 1072, 1083, 1103, 1108, 1119,  
1122, 1155, 1159, 1163, 1164, 1169,  
1171, 1173, 1184, 1185, 1189, 1193,  
1194, 1218, 1287, 1300, 1305, 1313,  
1324, 1327, 1331, 1332, 1347, 1348,  
1354, 1370

D

derecho antiguo, 426, 556, 595, 602, 755

derecho común, 515, 709, 721, 741, 742,  
747, 748, 751, 752, 753, 754, 761, 771,  
776, 839, 840, 859, 861, 1134

Derecho Comunitario, 749

derecho continental, 417, 418

derecho de la concurrencia, 1263

Derecho de la naturaleza, 34, 481, 987

Derecho de las gentes, 448, 749, 804, 992

derecho divino, 134, 249, 454, 587, 725,  
731, 746, 775, 803, 831, 893, 914, 1006,  
1018, 1020

derecho eclesiástico, 449, 1346

derecho europeo, 444, 496, 702, 748, 752,  
753, 754, 755, 756, 758, 759, 1199, 1249,  
1256

Derecho Internacional, 248, 394, 447, 749,  
1357

derecho nacional, 285, 410, 515, 890, 891

Derecho Natural, 8, 10, 17, 19, 24, 27, 30,  
34, 36, 39, 56, 58, 62, 63, 66, 68, 84, 92,  
96, 97, 98, 109, 111, 121, 123, 134, 135,  
217, 255, 258, 259, 260, 261, 263, 266,  
270, 271, 283, 284, 285, 286, 290, 295,  
296, 299, 301, 304, 306, 307, 308, 311,  
313, 321, 322, 324, 325, 326, 330, 334,  
336, 338, 339, 340, 360, 364, 368, 369,  
370, 382, 383, 386, 389, 390, 391, 392,  
393, 394, 395, 398, 399, 400, 403, 404,  
405, 407, 411, 412, 418, 421, 422, 423,  
424, 425, 426, 427, 431, 432, 433, 434,  
435, 438, 439, 440, 444, 445, 446, 447,  
448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455,  
456, 457, 458, 461, 462, 464, 466, 471,  
475, 477, 478, 481, 482, 485, 487, 488,  
489, 493, 494, 495, 500, 503, 513, 514,  
515, 518, 519, 523, 524, 525, 526, 531,  
532, 533, 534, 535, 540, 542, 543, 544,



554, 556, 557, 560, 564, 567, 569, 570,  
571, 574, 576, 578, 581, 582, 583, 586,  
594, 597, 599, 607, 609, 615, 618, 623,  
628, 637, 638, 639, 650, 674, 675, 681,  
690, 691, 692, 696, 697, 698, 699, 701,  
702, 703, 704, 707, 708, 709, 710, 718,  
721, 724, 729, 731, 739, 744, 746, 750,  
758, 761, 766, 772, 773, 775, 784, 787,  
791, 796, 797, 800, 801, 803, 804, 807,  
808, 810, 811, 819, 823, 824, 832, 833,  
844, 859, 871, 877, 882, 887, 888, 889,  
890, 892, 893, 901, 907, 908, 910, 915,  
923, 928, 929, 930, 931, 933, 935, 936,  
937, 942, 943, 944, 945, 947, 950, 951,  
952, 953, 955, 956, 957, 958, 961, 962,  
963, 971, 972, 975, 976, 978, 980, 981,  
982, 984, 985, 986, 987, 988, 990, 991,  
992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999,  
1001, 1003, 1004, 1006, 1007, 1008,  
1010, 1017, 1018, 1020, 1021, 1039,  
1043, 1044, 1052, 1053, 1054, 1055,  
1057, 1059, 1060, 1062, 1063, 1066,  
1069, 1074, 1075, 1076, 1078, 1079,  
1085, 1090, 1102, 1103, 1105, 1113,  
1114, 1117, 1118, 1130, 1134, 1136,  
1141, 1144, 1145, 1146, 1147, 1148,  
1150, 1151, 1161, 1167, 1169, 1175,  
1176, 1185, 1187, 1188, 1192, 1195,  
1202, 1204, 1207, 1210, 1212, 1213,  
1221, 1226, 1227, 1233, 1242, 1244,  
1245, 1246, 1248, 1250, 1255, 1277,  
1288, 1289, 1294, 1295, 1296, 1300,  
1301, 1303, 1320, 1321, 1323, 1324,  
1325, 1331, 1332, 1333, 1334, 1335,  
1337, 1338, 1342, 1344, 1345, 1346,  
1347, 1348, 1349, 1350, 1351, 1352,  
1357, 1366, 1368, 1369

derecho positivo, 2, 8, 19, 20, 22, 26, 28, 31,  
35, 40, 58, 59, 63, 89, 261, 266, 273, 275,  
290, 295, 299, 305, 306, 322, 325, 326,  
327, 334, 379, 381, 383, 391, 395, 398,  
400, 404, 405, 408, 409, 413, 420, 422,  
425, 431, 432, 433, 449, 451, 455, 456,  
458, 461, 462, 466, 476, 478, 487, 488,  
493, 495, 497, 506, 508, 512, 513, 514,  
515, 517, 518, 524, 526, 527, 528, 530,  
533, 535, 536, 537, 539, 542, 543, 554,  
556, 559, 569, 574, 582, 583, 587, 615,  
623, 626, 627, 630, 638, 672, 694, 695,  
696, 697, 698, 718, 727, 728, 738, 742,  
758, 773, 784, 832, 858, 877, 878, 887,  
902, 906, 909, 915, 932, 939, 956, 958,  
961, 962, 978, 1004, 1020, 1027, 1028,  
1034, 1035, 1044, 1047, 1059, 1061,  
1062, 1069, 1072, 1086, 1095, 1098,  
1101, 1105, 1110, 1111, 1112, 1114,  
1122, 1124, 1126, 1137, 1138, 1139,  
1141, 1142, 1144, 1146, 1148, 1149,  
1151, 1154, 1155, 1161, 1185, 1186,  
1187, 1195, 1202, 1203, 1205, 1210,  
1213, 1214, 1216, 1221, 1233, 1245,  
1248, 1264, 1272, 1289, 1295, 1333,  
1335, 1336, 1337, 1339, 1340, 1345,  
1349, 1358, 1364, 1365, 1366, 1369

derecho pretorio, 416, 708, 715

Derecho Privado, 308, 348, 624, 630, 636,  
641, 660, 684, 729, 812, 859, 962, 1035,  
1168, 1169, 1262, 1265, 1301

derecho público, 334, 456, 562, 702, 750,  
954, 961, 1035, 1296

Derecho Público, 308, 961, 1033, 1035

derecho romano, 96, 404, 408, 417, 420,  
451, 471, 532, 587, 691, 708, 709, 714,  
723, 729, 740, 746, 749, 751, 758, 761,  
772, 773, 860, 861, 881, 885, 889, 890,  
940, 1056, 1086, 1087, 1090, 1199

derecho secular, 134, 357, 529, 530, 1038

derecho subjetivo, 90, 299, 371, 374, 387,  
433, 989, 1002, 1079, 1162, 1329

derechos civiles y políticos, 503, 969, 1208

derechos económicos-sociales, 358

derechos fundamentales, 258, 298, 330,  
331, 336, 347, 427, 428, 433, 441, 493,  
528, 537, 731, 894, 964, 965, 1066, 1126,  
1160, 1177, 1193, 1212, 1264, 1316,  
1317, 1321

derechos humanos, 21, 90, 182, 217, 298,  
299, 336, 340, 346, 352, 355, 387, 389,  
400, 427, 431, 435, 436, 440, 441, 446,  
447, 448, 449, 493, 524, 540, 725, 964,  
965, 968, 969, 980, 1079, 1160, 1176,  
1177, 1179, 1188, 1196, 1206, 1207,

1208, 1220, 1261, 1267, 1276, 1277,  
 1291, 1292, 1310, 1316, 1317, 1321,  
 1340, 1350, 1366  
 derechos innatos, 441, 449  
 dignidad formal, 863, 888, 912, 941, 943,  
 961, 1020, 1071, 1165, 1194, 1204, 1218,  
 1312, 1331, 1335, 1350, 1354  
 dignidad humana, 146, 148, 235, 236, 281,  
 379, 384, 403, 436, 438, 439, 440, 448,  
 479, 492, 528, 545, 688, 707, 709, 738,  
 739, 763, 765, 766, 800, 808, 818, 852,  
 872, 882, 899, 907, 909, 914, 929, 930,  
 936, 937, 964, 967, 968, 974, 976, 982,  
 983, 997, 998, 1009, 1021, 1051, 1052,  
 1060, 1066, 1075, 1084, 1086, 1088,  
 1091, 1093, 1111, 1113, 1136, 1141,  
 1176, 1177, 1228, 1236, 1289, 1301,  
 1303, 1315, 1316, 1317, 1342  
 dignidad material, 193, 862, 863, 912, 941,  
 1194, 1231, 1335, 1350, 1354  
 Dios, 10, 12, 28, 32, 46, 47, 58, 67, 73, 74,  
 85, 86, 88, 94, 95, 97, 99, 100, 103, 104,  
 113, 114, 116, 117, 123, 124, 126, 131,  
 132, 136, 140, 141, 143, 144, 146, 148,  
 149, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 158,  
 160, 161, 162, 164, 169, 170, 173, 179,  
 180, 186, 187, 190, 194, 195, 200, 202,  
 203, 206, 208, 210, 211, 214, 215, 217,  
 218, 219, 221, 222, 223, 224, 227, 228,  
 229, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 238,  
 239, 240, 243, 244, 245, 246, 247, 249,  
 252, 254, 256, 262, 264, 265, 267, 268,  
 269, 271, 273, 279, 289, 290, 300, 306,  
 307, 325, 328, 331, 332, 343, 346, 353,  
 354, 358, 362, 370, 372, 375, 376, 377,  
 378, 387, 392, 412, 429, 435, 436, 438,  
 440, 441, 445, 446, 451, 453, 454, 455,  
 457, 468, 469, 470, 480, 485, 494, 500,  
 513, 514, 516, 517, 525, 543, 546, 550,  
 558, 560, 563, 569, 573, 582, 586, 587,  
 589, 590, 592, 600, 601, 602, 616, 655,  
 661, 662, 663, 665, 667, 668, 677, 683,  
 688, 691, 703, 705, 707, 710, 711, 712,  
 716, 717, 718, 722, 724, 725, 727, 728,  
 729, 731, 732, 733, 735, 736, 737, 738,  
 744, 745, 746, 747, 762, 763, 764, 765,  
 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 774,  
 775, 778, 779, 780, 782, 783, 785, 786,  
 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794,  
 795, 797, 798, 799, 800, 802, 807, 810,  
 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819,  
 821, 822, 823, 824, 825, 827, 828, 829,  
 830, 831, 832, 834, 839, 843, 844, 845,  
 846, 847, 849, 851, 853, 854, 855, 856,  
 857, 861, 862, 864, 865, 866, 867, 870,  
 871, 873, 877, 879, 880, 881, 882, 883,  
 888, 889, 892, 893, 897, 899, 901, 902,  
 908, 909, 910, 911, 913, 914, 915, 918,  
 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926,  
 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934,  
 935, 936, 937, 939, 940, 941, 943, 945,  
 947, 948, 951, 952, 953, 954, 955, 956,  
 957, 958, 959, 960, 961, 972, 973, 974,  
 977, 979, 980, 981, 984, 985, 986, 987,  
 989, 990, 991, 992, 994, 995, 996, 997,  
 999, 1000, 1001, 1006, 1007, 1009, 1011,  
 1012, 1013, 1014, 1016, 1017, 1018,  
 1019, 1020, 1021, 1022, 1023, 1026,  
 1029, 1030, 1031, 1032, 1036, 1039,  
 1042, 1046, 1047, 1050, 1054, 1057,  
 1060, 1066, 1071, 1074, 1076, 1077,  
 1079, 1081, 1090, 1092, 1093, 1094,  
 1098, 1099, 1103, 1104, 1107, 1108,  
 1110, 1113, 1119, 1123, 1125, 1129,  
 1131, 1137, 1139, 1141, 1149, 1156,  
 1162, 1163, 1165, 1188, 1189, 1193,  
 1194, 1212, 1223, 1227, 1236, 1278,  
 1297, 1300, 1301, 1305, 1318, 1324,  
 1329, 1341, 1344, 1345, 1346, 1347,  
 1348, 1349, 1350, 1351, 1352, 1355,  
 1364, 1365, 1366, 1370  
 discurso secular moderno, 2, 8, 18, 23, 24,  
 26, 29, 30, 32, 34, 35, 41, 42, 44, 49, 57,  
 59, 60, 61, 63, 73, 77, 83, 90, 122, 125,  
 135, 136, 178, 179, 181, 183, 184, 187,  
 200, 230, 247, 256, 258, 259, 265, 279,  
 282, 291, 302, 311, 312, 322, 323, 325,  
 347, 356, 369, 370, 371, 372, 374, 375,  
 376, 382, 421, 435, 446, 457, 460, 461,  
 462, 464, 475, 479, 480, 482, 494, 542,  
 550, 553, 557, 558, 559, 568, 570, 572,  
 579, 582, 639, 658, 704, 718, 720, 758,

775, 798, 839, 843, 845, 855, 887, 888,  
904, 916, 951, 966, 998, 1028, 1038,  
1061, 1096, 1119, 1122, 1128, 1129,  
1145, 1317, 1362  
dogmática jurídica, 276, 279, 284, 285, 287,  
460, 504, 811, 1028, 1159, 1185  
dogmatismo, 8, 140, 160, 331, 348, 355,  
497, 546, 686, 691, 714, 953, 1267  
dualismo, 9, 63, 146, 236, 332, 361, 367,  
434, 488, 489, 493, 542, 639, 658, 660,  
674, 676, 715, 718, 927, 936, 1047, 1075,  
1218, 1236, 1332

## E

efectividad, 9, 13, 18, 21, 36, 91, 104, 272,  
288, 291, 292, 299, 309, 316, 321, 324,  
344, 346, 352, 359, 367, 400, 424, 427,  
433, 434, 462, 467, 472, 473, 474, 490,  
495, 502, 539, 658, 699, 720, 740, 747,  
761, 777, 860, 869, 910, 962, 965, 1056,  
1082, 1156, 1164, 1169, 1171, 1172,  
1183, 1184, 1197, 1198, 1202, 1203,  
1205, 1206, 1210, 1211, 1222, 1227,  
1228, 1238, 1239, 1243, 1244, 1246,  
1252, 1253, 1254, 1259, 1261, 1266,  
1268, 1269, 1271, 1272, 1277, 1288,  
1293, 1295, 1308, 1310, 1311, 1312,  
1313, 1315, 1316, 1321, 1323, 1324,  
1326, 1327, 1329, 1331, 1335, 1338,  
1342, 1344, 1350, 1354, 1362  
eficacia, 13, 17, 18, 19, 20, 25, 80, 109, 133,  
147, 194, 249, 261, 262, 263, 264, 266,  
268, 272, 274, 281, 283, 287, 288, 291,  
292, 298, 307, 309, 315, 317, 324, 325,  
344, 346, 351, 352, 359, 394, 399, 404,  
411, 420, 432, 433, 439, 473, 490, 507,  
512, 517, 535, 556, 582, 658, 690, 694,  
699, 718, 745, 789, 802, 803, 824, 832,  
859, 861, 862, 863, 870, 962, 964, 966,  
974, 1035, 1036, 1043, 1044, 1061, 1082,  
1083, 1096, 1119, 1120, 1122, 1126,  
1129, 1139, 1143, 1149, 1151, 1152,  
1154, 1157, 1161, 1169, 1177, 1197,  
1212, 1219, 1228, 1240, 1244, 1246,  
1251, 1254, 1268, 1269, 1275, 1277,

1286, 1289, 1293, 1306, 1316, 1321,  
1331, 1354, 1362, 1364  
eficiencia, 13, 20, 36, 91, 413, 420, 432,  
532, 535, 965, 966, 974, 988, 1156, 1164,  
1169, 1171, 1172, 1182, 1183, 1184,  
1185, 1193, 1194, 1197, 1198, 1201,  
1202, 1203, 1205, 1206, 1207, 1210,  
1211, 1218, 1225, 1226, 1227, 1238,  
1242, 1243, 1244, 1251, 1252, 1253,  
1254, 1258, 1259, 1260, 1261, 1263,  
1265, 1266, 1268, 1269, 1271, 1272,  
1274, 1275, 1277, 1282, 1287, 1288,  
1289, 1293, 1298, 1299, 1306, 1307,  
1308, 1310, 1311, 1312, 1313, 1315,  
1316, 1321, 1323, 1324, 1326, 1327,  
1329, 1335, 1338, 1340, 1342, 1344,  
1350, 1354, 1362  
entelequia, 215, 356, 400, 665, 669, 796,  
813, 815, 816, 1058  
escepticismo, 8, 184, 200, 225, 227, 253,  
289, 313, 342, 365, 468, 497, 500, 502,  
506, 518, 570, 589, 619, 684, 686, 691,  
696, 698, 766, 928, 957, 1143, 1223,  
1229  
esotérica, 2, 27, 30, 125, 284, 560, 604, 606,  
687, 741, 775, 1014, 1023, 1027, 1032,  
1034, 1080, 1085  
Espíritu, 10, 13, 46, 47, 113, 126, 264, 736,  
784, 786, 794, 798, 839, 841, 855, 866,  
924, 926, 939, 947, 1017, 1032, 1036,  
1153, 1157, 1167, 1172, 1174, 1194,  
1287, 1302, 1324, 1326, 1335, 1354,  
1358  
espíritu secular, 242, 809, 822, 839, 962,  
1058, 1094  
Estado, 12, 35, 47, 55, 72, 93, 188, 194,  
216, 247, 248, 249, 261, 267, 271, 272,  
273, 277, 283, 286, 288, 290, 291, 295,  
297, 298, 305, 307, 317, 323, 324, 334,  
341, 349, 350, 351, 352, 355, 358, 379,  
384, 386, 392, 393, 394, 398, 408, 417,  
422, 428, 429, 431, 433, 439, 441, 446,  
463, 471, 474, 489, 496, 505, 514, 523,  
524, 527, 528, 530, 537, 538, 542, 543,  
550, 556, 558, 562, 571, 573, 630, 635,  
642, 644, 646, 652, 654, 656, 657, 671,



672, 673, 679, 685, 695, 702, 711, 724,  
 727, 729, 730, 733, 734, 735, 739, 741,  
 742, 745, 746, 752, 754, 759, 762, 783,  
 784, 792, 793, 795, 796, 798, 799, 800,  
 802, 827, 840, 843, 872, 873, 875, 876,  
 877, 882, 890, 891, 898, 907, 912, 914,  
 923, 927, 929, 930, 933, 934, 936, 940,  
 941, 942, 946, 947, 950, 961, 962, 964,  
 965, 968, 975, 979, 980, 982, 983, 989,  
 993, 998, 1007, 1008, 1009, 1010, 1011,  
 1012, 1013, 1015, 1018, 1019, 1020,  
 1021, 1022, 1029, 1033, 1034, 1035,  
 1037, 1039, 1055, 1061, 1063, 1064,  
 1067, 1068, 1071, 1072, 1074, 1075,  
 1076, 1077, 1079, 1083, 1087, 1095,  
 1096, 1103, 1110, 1117, 1118, 1122,  
 1123, 1128, 1130, 1134, 1162, 1168,  
 1171, 1176, 1178, 1185, 1186, 1188,  
 1199, 1203, 1210, 1214, 1215, 1216,  
 1217, 1228, 1233, 1236, 1237, 1247,  
 1254, 1261, 1264, 1266, 1268, 1270,  
 1272, 1273, 1276, 1278, 1280, 1304,  
 1305, 1310, 1317, 1318, 1323, 1325,  
 1333, 1346, 1347, 1349, 1355, 1366  
 estado de naturaleza, 34, 234, 380, 381,  
 408, 422, 436, 461, 527, 562, 564, 919,  
 969, 977, 979, 1004, 1017, 1018, 1029,  
 1035, 1062, 1064, 1067, 1068, 1069,  
 1074, 1080, 1300  
 estatuto, 1, 2, 8, 9, 10, 12, 14, 17, 18, 19, 20,  
 28, 30, 32, 40, 44, 51, 56, 57, 59, 60, 63,  
 66, 67, 72, 73, 74, 75, 77, 79, 81, 82, 83,  
 84, 85, 87, 88, 89, 90, 96, 98, 100, 101,  
 104, 106, 109, 152, 153, 155, 157, 158,  
 161, 162, 165, 178, 183, 184, 188, 190,  
 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198,  
 202, 203, 204, 207, 213, 215, 223, 224,  
 227, 229, 239, 241, 246, 247, 249, 257,  
 258, 259, 260, 262, 263, 270, 271, 273,  
 277, 278, 282, 284, 285, 288, 292, 293,  
 294, 296, 299, 300, 304, 305, 309, 310,  
 311, 312, 316, 317, 318, 321, 324, 327,  
 328, 330, 333, 336, 338, 339, 340, 343,  
 344, 345, 346, 351, 357, 360, 361, 362,  
 363, 364, 365, 368, 369, 371, 372, 374,  
 377, 381, 382, 388, 391, 407, 408, 411,  
 412, 417, 420, 421, 424, 425, 429, 435,  
 437, 444, 445, 448, 451, 456, 461, 462,  
 465, 468, 473, 475, 477, 480, 483, 485,  
 487, 495, 498, 500, 501, 502, 504, 505,  
 509, 510, 525, 527, 528, 532, 534, 535,  
 536, 542, 548, 550, 551, 554, 569, 571,  
 574, 579, 602, 613, 614, 621, 624, 632,  
 633, 641, 642, 646, 647, 648, 649, 657,  
 660, 662, 667, 670, 671, 676, 697, 702,  
 709, 714, 715, 717, 718, 721, 724, 725,  
 730, 737, 738, 743, 745, 763, 765, 770,  
 775, 776, 782, 783, 790, 791, 802, 808,  
 811, 819, 820, 824, 832, 840, 841, 843,  
 844, 846, 850, 857, 860, 862, 863, 866,  
 869, 870, 871, 872, 876, 878, 879, 886,  
 887, 890, 892, 902, 903, 906, 907, 916,  
 934, 939, 940, 942, 948, 951, 954, 961,  
 965, 966, 977, 979, 986, 997, 1002, 1003,  
 1004, 1005, 1013, 1023, 1025, 1027,  
 1036, 1037, 1041, 1042, 1043, 1044,  
 1057, 1058, 1062, 1068, 1071, 1072,  
 1073, 1089, 1098, 1101, 1102, 1106,  
 1110, 1111, 1112, 1114, 1116, 1117,  
 1118, 1119, 1120, 1129, 1131, 1133,  
 1134, 1135, 1136, 1140, 1142, 1150,  
 1151, 1154, 1158, 1161, 1165, 1166,  
 1168, 1179, 1181, 1183, 1185, 1186,  
 1188, 1189, 1191, 1196, 1197, 1199,  
 1209, 1211, 1213, 1214, 1223, 1227,  
 1241, 1242, 1243, 1244, 1245, 1246,  
 1247, 1249, 1250, 1256, 1269, 1270,  
 1272, 1274, 1281, 1283, 1286, 1293,  
 1294, 1295, 1298, 1299, 1303, 1322,  
 1323, 1332, 1333, 1335, 1338, 1352,  
 1354, 1356, 1363, 1368  
 evolución, 8, 13, 17, 19, 23, 24, 30, 32, 35,  
 40, 41, 44, 54, 55, 60, 61, 64, 68, 74, 79,  
 84, 91, 93, 94, 96, 99, 102, 109, 116, 127,  
 131, 136, 139, 140, 141, 147, 155, 161,  
 163, 165, 166, 178, 180, 208, 210, 227,  
 235, 240, 244, 261, 262, 276, 278, 279,  
 281, 283, 286, 292, 294, 325, 327, 345,  
 349, 353, 358, 361, 364, 369, 370, 373,  
 374, 377, 381, 383, 385, 396, 401, 403,  
 406, 412, 423, 435, 436, 439, 440, 451,  
 459, 460, 461, 463, 472, 481, 482, 484,

485, 489, 495, 515, 518, 525, 526, 542, 548, 555, 559, 560, 562, 565, 567, 569, 570, 572, 573, 575, 576, 582, 584, 625, 627, 639, 640, 661, 662, 677, 683, 695, 699, 715, 718, 737, 762, 777, 778, 799, 808, 841, 844, 855, 860, 863, 870, 878, 880, 883, 884, 885, 887, 891, 895, 897, 900, 904, 916, 928, 938, 941, 948, 969, 1017, 1018, 1022, 1030, 1031, 1033, 1035, 1036, 1043, 1055, 1059, 1062, 1071, 1072, 1075, 1077, 1092, 1106, 1108, 1128, 1132, 1139, 1155, 1159, 1162, 1163, 1164, 1167, 1169, 1173, 1174, 1175, 1182, 1184, 1185, 1189, 1191, 1194, 1196, 1201, 1203, 1206, 1221, 1224, 1227, 1231, 1233, 1234, 1235, 1237, 1238, 1252, 1254, 1266, 1287, 1288, 1293, 1304, 1313, 1314, 1318, 1323, 1324, 1331, 1332, 1341, 1346, 1351, 1354, 1357, 1364, 1370

exotérica, 2, 27, 30, 255, 560, 590, 600, 604, 605, 614, 687, 741, 775, 1014, 1023, 1027, 1032, 1034, 1080, 1366

F

falacia naturalista, 319, 401, 465, 579, 583, 622, 637, 821, 1213

falacia procedimentalista, 419

fallo de coherencia, 76, 514, 525

fallo de unidad, 403

filosofía crítica, 91, 147, 196, 227, 228, 386, 468, 532, 761, 1003

filosofía de hoy, 7, 19, 28, 30, 34, 40, 63, 88, 113, 131, 179, 196, 209, 214, 231, 336, 357, 362, 363, 735, 847, 1189, 1190, 1357, 1361

filosofía de la laicidad, 217, 348, 349, 350, 351, 354, 355, 356, 427, 448, 500, 1165, 1168, 1171, 1173, 1287

filosofía de la persona, 1168, 1173, 1315

Filosofía del Derecho, 1, 2, 6, 7, 8, 12, 14, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 40, 42, 43, 44, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 67, 68, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 92, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 105, 106, 109, 110, 112, 131, 135, 143, 153, 171, 178, 195, 217, 236, 237, 247, 255, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 302, 304, 305, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 315, 317, 318, 319, 321, 322, 324, 325, 328, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 338, 339, 340, 341, 343, 344, 345, 346, 357, 359, 361, 364, 365, 367, 368, 369, 370, 377, 379, 381, 382, 384, 385, 386, 389, 392, 393, 399, 401, 403, 407, 408, 413, 421, 424, 427, 438, 444, 445, 450, 451, 452, 453, 456, 461, 462, 463, 464, 466, 468, 469, 471, 472, 486, 487, 488, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 506, 512, 518, 524, 525, 526, 527, 531, 532, 533, 535, 539, 540, 547, 551, 554, 555, 560, 567, 568, 571, 573, 582, 597, 604, 613, 615, 639, 640, 647, 657, 699, 701, 702, 739, 744, 751, 774, 775, 808, 819, 836, 844, 858, 908, 942, 947, 948, 963, 1025, 1041, 1042, 1043, 1044, 1045, 1046, 1048, 1050, 1052, 1059, 1060, 1061, 1062, 1067, 1071, 1072, 1074, 1075, 1077, 1078, 1079, 1081, 1082, 1084, 1095, 1096, 1097, 1101, 1104, 1106, 1107, 1110, 1117, 1118, 1119, 1120, 1121, 1124, 1125, 1128, 1129, 1134, 1136, 1137, 1140, 1142, 1146, 1147, 1149, 1150, 1151, 1152, 1154, 1155, 1158, 1160, 1161, 1164, 1168, 1169, 1172, 1183, 1186, 1187, 1188, 1192, 1215, 1218, 1221, 1222, 1228, 1238, 1239, 1241, 1242, 1267, 1278, 1286, 1289, 1290, 1291, 1294, 1304, 1308, 1310, 1311, 1312, 1313, 1315, 1318, 1320, 1327, 1337, 1347, 1354, 1355, 1356, 1357, 1359, 1361, 1362, 1363, 1365, 1366, 1367, 1368

filosofía del hombre paradoja., 7, 8, 14, 26, 28, 48, 49, 63, 83, 171, 172, 178, 250,



258, 473, 474, 574, 588, 718, 839, 847,  
948, 1034, 1168, 1183, 1367, 1368, 1370  
filosofía del progreso, 61, 68, 96, 226, 1014  
Filosofía jurídica, 84, 106, 107, 247, 367,  
450, 474, 481, 485, 531, 1044, 1218,  
1338  
formalismo jurídico, 1111, 1113, 1254, 1270  
fuente de derecho, 418, 500, 715, 860, 889,  
890, 1024, 1334  
fuentes jurídicas, 10, 76, 426, 737, 757, 759,  
760, 811, 860, 863, 877, 888, 889, 912,  
1069, 1090, 1197

## G

género humano, 23, 24, 30, 41, 61, 73, 74,  
92, 93, 95, 113, 116, 125, 150, 163, 165,  
211, 218, 229, 241, 249, 271, 322, 358,  
372, 406, 440, 447, 478, 495, 544, 646,  
709, 711, 712, 724, 737, 761, 769, 771,  
791, 792, 826, 830, 840, 871, 897, 904,  
922, 943, 953, 979, 990, 992, 996, 1000,  
1004, 1018, 1029, 1033, 1035, 1037,  
1059, 1074, 1075, 1092, 1131, 1155,  
1303, 1364  
globalización, 351, 414, 1124, 1160, 1200,  
1253, 1256, 1266

## H

helenista, 570, 579, 583, 686, 718, 768  
hermenéutica, 129, 133, 152, 153, 155, 158,  
163, 173, 183, 184, 193, 201, 210, 213,  
217, 230, 233, 246, 264, 288, 293, 294,  
314, 329, 383, 395, 430, 958, 1127, 1163,  
1179, 1208, 1225, 1262, 1265, 1289,  
1296, 1297, 1298, 1299, 1301  
historia del Derecho Natural, 2, 84, 271, 389,  
427, 466, 525, 526, 560  
historicismo, 8, 24, 54, 55, 58, 61, 74, 77,  
79, 81, 94, 111, 188, 193, 226, 240, 260,  
268, 278, 283, 320, 364, 369, 409, 422,  
437, 461, 463, 466, 474, 484, 513, 514,  
531, 532, 550, 570, 615, 624, 704, 811,  
920, 947, 1014, 1033, 1068, 1084, 1085,  
1086, 1090, 1107, 1117, 1129, 1187,

1221, 1234, 1240, 1281, 1288, 1314,  
1334, 1364

historicista, 17, 29, 55, 87, 94, 96, 100, 131,  
143, 148, 178, 226, 282, 286, 334, 336,  
343, 344, 368, 374, 422, 435, 437, 480,  
484, 492, 525, 559, 562, 572, 584, 595,  
658, 674, 842, 860, 861, 872, 893, 896,  
898, 902, 937, 940, 969, 971, 980, 981,  
1022, 1060, 1074, 1091, 1108, 1125,  
1155, 1169, 1170, 1171, 1197, 1345,  
1363

historiografía, 32, 33, 34, 41, 44, 88, 122,  
129, 136, 143, 145, 150, 156, 159, 172,  
181, 193, 194, 201, 223, 226, 230, 237,  
247, 258, 260, 261, 263, 270, 271, 278,  
293, 326, 359, 362, 388, 406, 422, 426,  
440, 455, 483, 487, 494, 509, 523, 563,  
567, 576, 638, 686, 724, 730, 743, 749,  
794, 804, 829, 879, 887, 894, 928, 941,  
944, 947, 948, 973, 987, 988, 1050, 1056,  
1057, 1058, 1062, 1069, 1072, 1081,  
1086, 1181, 1233, 1247, 1281

humanismo, 133, 343, 351, 492, 521, 614,  
627, 704, 705, 716, 744, 758, 811, 851,  
860, 861, 884, 885, 886, 888, 889, 894,  
895, 900, 915, 928, 999, 1016

## I

idea de derecho, 20, 22, 23, 26, 33, 34, 40,  
41, 43, 44, 55, 57, 59, 60, 63, 68, 74, 76,  
77, 80, 109, 131, 152, 255, 256, 258, 260,  
390, 413, 490, 536, 543, 553, 604, 616,  
640, 655, 698, 908, 910, 912, 921, 924,  
943, 1048, 1117, 1122, 1146, 1148, 1164,  
1183, 1240, 1290, 1325, 1329, 1333,  
1334, 1336, 1358, 1359, 1360, 1363

ilustración, 91, 114, 116, 122, 168, 172, 204,  
209, 247, 248, 283, 326, 342, 373, 426,  
456, 458, 469, 595, 699, 704, 735, 736,  
776, 830, 867, 947, 954, 1030, 1031,  
1053, 1080, 1091, 1098, 1108, 1127,  
1190, 1310

imago Dei, 47, 88, 92, 94, 100, 103, 127,  
128, 129, 135, 136, 140, 143, 149, 152,  
155, 167, 170, 186, 188, 193, 201, 210,  
223, 224, 225, 234, 238, 239, 245, 336,

354, 359, 372, 378, 383, 393, 397, 398,  
400, 430, 436, 439, 547, 560, 575, 705,  
737, 766, 777, 778, 779, 784, 791, 794,  
821, 825, 827, 828, 829, 832, 836, 840,  
855, 856, 858, 865, 868, 890, 899, 905,  
914, 959, 963, 973, 986, 991, 1004, 1013,  
1024, 1029, 1059, 1075, 1189, 1296,  
1363  
inmanencia, 74, 104, 124, 125, 126, 136,  
139, 146, 160, 188, 189, 198, 219, 222,  
250, 252, 262, 374, 377, 438, 461, 467,  
542, 582, 640, 767, 769, 973, 978, 979,  
1034, 1038, 1072, 1098, 1140, 1165  
intelectualismo, 10, 578, 746, 853, 856, 857,  
867, 892, 901, 902, 903, 905, 906, 907,  
908, 909, 910, 911, 912, 958  
interdisciplinario, 37, 38, 44, 48, 80, 1170  
*ius civile*, 134, 587, 703, 708, 714, 715, 742,  
750, 885, 887  
*ius gentium*, 447, 585, 587, 703, 708, 750,  
771, 804, 885, 887, 915, 970  
*ius naturale*, 134, 398, 425, 494, 513, 585,  
587, 703, 750, 757, 885, 887  
lusnaturalismo, 6, 8, 81, 326, 380, 385, 394,  
421, 439, 461, 462, 474, 476, 497, 540,  
1267  
luspositivismo, 6, 8, 81, 461, 462, 474, 488,  
512

## J

juego cuerpo-alma, 238  
juego inmanente *versus* trascendente, 224,  
253  
juego secular *versus* sagrado, 205  
Jurisprudencia, 8, 18, 96, 108, 313, 389,  
445, 454, 462, 473, 512, 540, 726, 734,  
750, 1083, 1161, 1168, 1228, 1301  
Justicia estética, 13, 1183, 1314, 1320,  
1324, 1327, 1328, 1331, 1332, 1338,  
1353, 1354  
Justicia material, 59, 109, 271, 394, 422,  
477, 519, 530, 579, 638, 664, 674, 690,  
693, 798, 815, 1073, 1205  
Justicia social, 1254, 1343

## L

La historia del Derecho Natural, 271, 477  
la nada, 2, 8, 10, 12, 14, 20, 29, 59, 63, 83,  
85, 88, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105,  
111, 112, 113, 114, 117, 120, 121, 125,  
126, 128, 129, 130, 132, 152, 167, 172,  
179, 180, 181, 188, 190, 191, 192, 194,  
195, 200, 201, 203, 204, 207, 230, 231,  
232, 233, 235, 237, 239, 242, 243, 246,  
252, 254, 255, 258, 259, 261, 264, 266,  
267, 274, 278, 328, 329, 335, 337, 340,  
344, 347, 356, 357, 361, 362, 363, 369,  
386, 389, 426, 470, 471, 495, 522, 643,  
681, 762, 785, 791, 840, 841, 844, 846,  
877, 891, 892, 898, 909, 948, 963, 1041,  
1072, 1076, 1096, 1103, 1104, 1105,  
1117, 1118, 1120, 1125, 1129, 1136,  
1137, 1148, 1149, 1152, 1155, 1159,  
1161, 1162, 1166, 1167, 1169, 1171,  
1172, 1175, 1190, 1196, 1203, 1222,  
1223, 1276, 1287, 1288, 1291, 1303,  
1304, 1305, 1307, 1311, 1312, 1320,  
1323, 1325, 1326, 1332, 1335, 1337,  
1354, 1356, 1361, 1368, 1370  
lagunas, 57, 92, 301, 308, 353, 368, 389,  
402, 460, 499, 507, 510, 513, 537, 1043,  
1089, 1090, 1133, 1143, 1150, 1167,  
1186, 1262, 1301  
laicidad, 125, 193, 207, 260, 350, 351, 354,  
360, 397, 435, 458, 461, 546, 1165, 1166,  
1167  
legalidad, 18, 181, 260, 283, 288, 291, 292,  
293, 294, 295, 305, 307, 308, 309, 311,  
338, 343, 359, 367, 368, 398, 399, 403,  
415, 433, 462, 472, 474, 490, 497, 501,  
503, 504, 508, 518, 524, 525, 530, 547,  
621, 637, 810, 863, 1035, 1045, 1049,  
1051, 1052, 1068, 1082, 1083, 1097,  
1099, 1101, 1118, 1122, 1125, 1134,  
1142, 1185, 1188, 1196, 1205, 1211,  
1212, 1216, 1238, 1288, 1313, 1321,  
1334, 1336  
legitimidad, 18, 59, 81, 182, 211, 218, 261,  
291, 292, 294, 295, 305, 308, 309, 321,  
325, 326, 338, 341, 342, 344, 357, 359,

360, 367, 368, 392, 411, 412, 420, 424,  
427, 455, 462, 468, 472, 474, 479, 490,  
495, 506, 529, 536, 537, 546, 547, 594,  
638, 672, 690, 742, 757, 795, 810, 863,  
954, 1035, 1044, 1045, 1062, 1068, 1082,  
1083, 1097, 1101, 1111, 1118, 1122,  
1130, 1132, 1142, 1143, 1154, 1196,  
1238, 1270, 1271, 1309, 1310

lenguaje del derecho, 458

ley civil, 78, 323, 334, 338, 341, 368, 379,  
391, 394, 404, 455, 461, 503, 611, 615,  
713, 871, 1006, 1014, 1015, 1017, 1020,  
1035, 1123, 1125

ley eterna, 387, 466, 481, 516, 615, 692,  
711, 774, 785, 786, 790, 791, 796, 797,  
798, 802, 812, 815, 824, 828, 831, 833,  
834, 911, 935, 936, 1039, 1304

ley humana, 447, 628, 639, 703, 805, 833,  
870, 871, 910, 924, 925, 926, 932, 1103,  
1330, 1353

ley natural, 27, 78, 97, 217, 314, 323, 334,  
336, 338, 342, 368, 369, 375, 381, 387,  
390, 391, 394, 404, 425, 440, 455, 461,  
481, 503, 516, 517, 553, 558, 571, 572,  
573, 579, 583, 587, 588, 594, 601, 607,  
610, 611, 614, 615, 619, 620, 621, 627,  
628, 629, 631, 632, 635, 637, 639, 647,  
648, 657, 668, 670, 671, 672, 673, 674,  
684, 687, 688, 690, 696, 703, 707, 709,  
710, 712, 713, 715, 721, 724, 730, 731,  
732, 733, 738, 741, 749, 758, 763, 770,  
771, 772, 773, 774, 790, 794, 795, 797,  
798, 800, 803, 812, 818, 819, 824, 828,  
829, 832, 833, 835, 870, 879, 887, 892,  
893, 902, 906, 910, 911, 912, 913, 916,  
919, 920, 928, 929, 930, 942, 945, 947,  
950, 953, 954, 970, 980, 984, 987, 988,  
989, 990, 991, 994, 995, 996, 997, 999,  
1001, 1003, 1004, 1006, 1010, 1014,  
1015, 1017, 1019, 1020, 1022, 1023,  
1024, 1029, 1034, 1035, 1036, 1037,  
1038, 1041, 1048, 1049, 1061, 1083,  
1106, 1110, 1115, 1118, 1122, 1123,  
1124, 1125, 1129, 1145, 1146, 1148,  
1152, 1154, 1159, 1175, 1176, 1177,  
1187, 1188, 1193, 1197, 1207, 1212,  
1214, 1226, 1238, 1256, 1288, 1291,  
1295, 1308, 1320, 1329, 1330, 1331,  
1332, 1333, 1334, 1337, 1351, 1354,  
1359

ley temporal, 785, 790, 791, 796, 798, 802,  
815, 918

ley universal, 124, 331, 562, 616, 637, 664,  
687, 692, 703, 706, 709, 785, 789, 790,  
796, 802, 803, 815, 816, 831, 918, 945,  
1028, 1029, 1096

liberalismo deontológico, 541, 1207, 1209,  
1211

lo humano, 2, 14, 18, 22, 28, 32, 33, 52, 63,  
64, 88, 92, 94, 98, 105, 109, 113, 116,  
122, 123, 125, 126, 131, 132, 136, 140,  
146, 165, 168, 169, 207, 210, 238, 253,  
318, 322, 325, 437, 523, 561, 587, 591,  
600, 606, 614, 628, 640, 663, 700, 718,  
727, 747, 779, 782, 802, 808, 813, 814,  
816, 817, 818, 843, 855, 866, 871, 872,  
880, 882, 886, 888, 890, 895, 897, 898,  
900, 902, 906, 907, 911, 912, 918, 922,  
923, 925, 928, 934, 941, 942, 944, 946,  
947, 953, 954, 957, 962, 963, 969, 973,  
977, 984, 1006, 1014, 1029, 1030, 1033,  
1034, 1039, 1041, 1042, 1046, 1072,  
1085, 1095, 1100, 1117, 1118, 1120,  
1121, 1125, 1129, 1138, 1150, 1152,  
1155, 1156, 1160, 1161, 1162, 1165,  
1168, 1170, 1171, 1172, 1175, 1189,  
1193, 1196, 1204, 1215, 1216, 1220,  
1229, 1234, 1237, 1238, 1250, 1289,  
1304, 1305, 1314, 1346, 1356, 1358,  
1359, 1368, 1370

lo jurídico, 2, 7, 8, 9, 20, 25, 27, 28, 29, 34,  
36, 57, 58, 60, 61, 64, 72, 73, 74, 75, 76,  
77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 89, 90,  
96, 97, 98, 99, 101, 105, 106, 108, 111,  
112, 114, 133, 135, 153, 184, 193, 195,  
237, 259, 260, 264, 265, 270, 271, 274,  
275, 276, 278, 279, 280, 282, 283, 284,  
287, 291, 292, 294, 296, 297, 299, 300,  
301, 302, 304, 305, 307, 308, 311, 313,  
314, 316, 317, 318, 319, 321, 324, 325,  
326, 331, 334, 335, 339, 341, 343, 344,  
345, 364, 367, 368, 369, 376, 382, 383,



385, 387, 389, 394, 396, 400, 403, 408,  
 414, 421, 422, 423, 424, 426, 434, 435,  
 445, 452, 453, 462, 464, 467, 469, 471,  
 475, 482, 495, 498, 507, 514, 515, 523,  
 524, 525, 526, 528, 531, 539, 553, 554,  
 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 567,  
 575, 579, 587, 588, 596, 598, 602, 605,  
 608, 613, 614, 619, 621, 623, 624, 627,  
 628, 632, 633, 636, 638, 639, 645, 648,  
 649, 659, 662, 663, 691, 692, 700, 704,  
 707, 716, 717, 718, 720, 728, 735, 738,  
 740, 741, 755, 761, 762, 763, 765, 766,  
 771, 775, 782, 786, 790, 791, 796, 811,  
 813, 816, 820, 822, 823, 824, 827, 836,  
 837, 839, 840, 841, 845, 846, 847, 850,  
 851, 854, 856, 859, 861, 862, 866, 868,  
 869, 870, 871, 872, 874, 877, 878, 880,  
 881, 886, 887, 889, 890, 891, 892, 899,  
 900, 901, 902, 903, 910, 912, 913, 914,  
 915, 919, 920, 921, 922, 926, 934, 935,  
 937, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 947,  
 948, 951, 952, 954, 956, 957, 961, 962,  
 963, 964, 969, 970, 971, 977, 978, 986,  
 1002, 1003, 1004, 1013, 1017, 1022,  
 1023, 1024, 1027, 1028, 1030, 1034,  
 1035, 1036, 1037, 1038, 1041, 1044,  
 1062, 1069, 1070, 1072, 1075, 1080,  
 1081, 1082, 1091, 1095, 1096, 1098,  
 1107, 1110, 1117, 1118, 1120, 1121,  
 1122, 1123, 1125, 1126, 1128, 1129,  
 1130, 1133, 1136, 1137, 1140, 1141,  
 1145, 1148, 1149, 1150, 1152, 1154,  
 1161, 1163, 1183, 1184, 1217, 1241,  
 1258, 1262, 1272, 1273, 1275, 1282,  
 1287, 1294, 1296, 1297, 1308, 1315,  
 1321, 1340, 1357, 1358, 1359, 1364,  
 1365, 1366  
 lo justo, 2, 8, 9, 29, 85, 87, 88, 97, 109, 133,  
 135, 258, 261, 264, 265, 266, 270, 271,  
 273, 275, 294, 295, 296, 309, 325, 326,  
 334, 335, 336, 343, 360, 367, 368, 381,  
 383, 389, 392, 398, 399, 400, 403, 404,  
 407, 413, 421, 425, 427, 432, 434, 446,  
 455, 462, 466, 467, 468, 469, 471, 474,  
 475, 480, 481, 485, 486, 490, 498, 512,  
 514, 521, 522, 523, 524, 527, 528, 532,  
 533, 536, 538, 548, 554, 556, 573, 574,  
 575, 576, 577, 579, 580, 581, 582, 585,  
 588, 591, 594, 604, 605, 606, 607, 608,  
 611, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627,  
 631, 632, 635, 636, 637, 639, 646, 654,  
 656, 670, 672, 679, 688, 691, 692, 693,  
 696, 699, 700, 701, 702, 703, 707, 708,  
 711, 712, 713, 718, 722, 729, 738, 741,  
 743, 772, 803, 804, 811, 817, 821, 826,  
 827, 839, 842, 876, 878, 887, 892, 899,  
 902, 906, 907, 921, 922, 926, 950, 956,  
 968, 976, 984, 1010, 1012, 1028, 1052,  
 1059, 1062, 1105, 1122, 1124, 1141,  
 1142, 1146, 1148, 1150, 1151, 1169,  
 1177, 1183, 1193, 1196, 1205, 1206,  
 1245, 1267, 1278, 1296, 1305, 1327,  
 1330, 1332, 1333, 1334, 1335, 1338,  
 1346, 1350, 1351, 1369  
 lo moral, 9, 10, 13, 25, 28, 35, 42, 44, 47, 68,  
 97, 114, 117, 120, 131, 133, 134, 135,  
 142, 144, 158, 170, 187, 190, 193, 195,  
 199, 200, 207, 216, 217, 219, 227, 246,  
 250, 252, 256, 261, 263, 270, 278, 284,  
 290, 310, 319, 322, 334, 338, 373, 374,  
 378, 379, 381, 391, 393, 394, 396, 397,  
 398, 400, 407, 410, 438, 443, 459, 461,  
 464, 467, 471, 472, 477, 482, 487, 488,  
 500, 508, 513, 514, 515, 520, 525, 548,  
 550, 554, 556, 557, 558, 559, 561, 562,  
 566, 568, 572, 579, 580, 581, 583, 584,  
 588, 591, 593, 595, 598, 599, 600, 604,  
 605, 606, 607, 613, 614, 622, 628, 631,  
 632, 633, 635, 636, 637, 639, 640, 641,  
 642, 645, 647, 648, 649, 650, 652, 653,  
 654, 655, 656, 660, 661, 662, 663, 667,  
 670, 671, 673, 676, 684, 687, 688, 689,  
 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697,  
 699, 711, 717, 718, 728, 729, 738, 744,  
 755, 762, 764, 770, 775, 782, 790, 791,  
 792, 806, 808, 809, 812, 821, 823, 824,  
 826, 830, 833, 836, 839, 846, 851, 853,  
 857, 864, 865, 867, 868, 869, 870, 871,  
 872, 874, 877, 879, 880, 881, 883, 885,  
 888, 891, 892, 893, 900, 901, 902, 903,  
 904, 910, 912, 914, 917, 920, 922, 926,  
 927, 931, 933, 934, 936, 939, 941, 944,

950, 953, 960, 961, 962, 969, 973, 978,  
 979, 994, 996, 997, 998, 1013, 1028,  
 1030, 1032, 1038, 1046, 1052, 1058,  
 1068, 1071, 1076, 1103, 1105, 1118,  
 1119, 1123, 1125, 1129, 1139, 1151,  
 1156, 1157, 1164, 1166, 1167, 1169,  
 1171, 1176, 1187, 1188, 1193, 1194,  
 1196, 1197, 1203, 1205, 1207, 1208,  
 1214, 1218, 1219, 1222, 1226, 1227,  
 1228, 1233, 1237, 1241, 1243, 1244,  
 1245, 1250, 1268, 1269, 1271, 1287,  
 1288, 1289, 1290, 1291, 1294, 1295,  
 1304, 1305, 1306, 1308, 1315, 1316,  
 1318, 1320, 1324, 1328, 1329, 1330,  
 1331, 1332, 1333, 1334, 1335, 1338,  
 1341, 1342, 1343, 1345, 1347, 1350,  
 1351, 1352, 1354, 1356, 1357, 1359,  
 1360, 1361, 1362, 1366, 1370  
 lo natural, 9, 10, 13, 22, 25, 28, 35, 42, 44,  
 47, 59, 66, 68, 97, 114, 117, 131, 133,  
 142, 143, 144, 159, 162, 164, 165, 167,  
 170, 186, 187, 195, 197, 199, 200, 203,  
 207, 216, 217, 219, 221, 227, 233, 234,  
 238, 246, 252, 256, 261, 263, 270, 278,  
 283, 284, 290, 307, 319, 322, 323, 334,  
 338, 343, 364, 370, 371, 374, 378, 381,  
 382, 383, 391, 393, 394, 397, 400, 407,  
 410, 427, 438, 459, 461, 462, 463, 464,  
 465, 467, 471, 477, 478, 479, 480, 482,  
 483, 485, 487, 488, 498, 500, 508, 513,  
 515, 520, 525, 543, 548, 550, 553, 554,  
 556, 557, 558, 559, 561, 562, 566, 571,  
 572, 578, 579, 580, 581, 583, 584, 588,  
 593, 595, 598, 599, 600, 604, 605, 606,  
 607, 611, 613, 614, 623, 625, 628, 631,  
 632, 633, 635, 636, 637, 639, 640, 641,  
 642, 645, 647, 648, 650, 651, 652, 653,  
 654, 655, 656, 660, 661, 662, 663, 666,  
 667, 670, 671, 672, 673, 674, 676, 679,  
 684, 687, 691, 693, 694, 695, 696, 697,  
 699, 701, 707, 709, 717, 718, 728, 741,  
 744, 762, 764, 770, 775, 782, 784, 790,  
 791, 792, 794, 796, 808, 809, 812, 815,  
 817, 821, 823, 824, 826, 827, 830, 832,  
 836, 839, 843, 846, 851, 853, 857, 864,  
 865, 867, 869, 870, 871, 872, 874, 877,  
 879, 880, 881, 883, 885, 888, 891, 892,  
 893, 900, 901, 902, 904, 910, 913, 914,  
 917, 920, 922, 923, 925, 927, 931, 933,  
 936, 939, 941, 944, 950, 953, 958, 960,  
 961, 962, 963, 969, 973, 975, 977, 978,  
 979, 994, 996, 997, 1013, 1014, 1028,  
 1029, 1030, 1038, 1049, 1050, 1058,  
 1068, 1071, 1076, 1085, 1103, 1105,  
 1118, 1119, 1123, 1125, 1129, 1139,  
 1151, 1156, 1157, 1164, 1166, 1167,  
 1169, 1171, 1175, 1187, 1188, 1191,  
 1192, 1193, 1194, 1195, 1196, 1203,  
 1205, 1207, 1208, 1210, 1212, 1214,  
 1215, 1218, 1219, 1222, 1226, 1227,  
 1228, 1233, 1237, 1241, 1243, 1245,  
 1250, 1268, 1269, 1271, 1286, 1287,  
 1288, 1289, 1290, 1294, 1295, 1300,  
 1304, 1305, 1306, 1308, 1315, 1318,  
 1320, 1324, 1327, 1328, 1329, 1330,  
 1331, 1332, 1334, 1335, 1340, 1341,  
 1343, 1350, 1351, 1352, 1354, 1356,  
 1357, 1359, 1360, 1361, 1362, 1366,  
 1368, 1370  
 lo sagrado, 71, 88, 100, 113, 117, 151, 193,  
 197, 203, 205, 216, 222, 229, 236, 260,  
 493, 521, 601, 704, 718, 747, 781, 808,  
 825, 898, 927, 928, 932, 944, 958, 962,  
 1032, 1060, 1163, 1166, 1167, 1171,  
 1172, 1193, 1222, 1291  
 lo secular, 71, 72, 88, 100, 113, 117, 134,  
 151, 168, 197, 202, 205, 210, 222, 225,  
 493, 521, 704, 718, 747, 927, 932, 944,  
 958, 962, 1032, 1163, 1167, 1171, 1172,  
 1222, 1291  
 lo sobrehumano, 9, 22, 25, 28, 35, 42, 44,  
 47, 97, 113, 114, 117, 125, 131, 133, 135,  
 144, 149, 152, 170, 195, 199, 219, 223,  
 256, 279, 290, 553, 559, 560, 561, 564,  
 566, 567, 568, 576, 581, 586, 588, 589,  
 590, 591, 594, 595, 599, 601, 602, 605,  
 607, 612, 613, 614, 620, 628, 632, 633,  
 655, 663, 670, 687, 717, 718, 729, 736,  
 744, 763, 764, 770, 782, 791, 796, 814,  
 815, 823, 824, 839, 843, 853, 854, 864,  
 865, 871, 877, 879, 880, 883, 888, 891,  
 903, 920, 921, 922, 944, 953, 960, 962,

969, 977, 994, 995, 997, 1030, 1068,  
1071, 1076, 1139, 1147, 1163, 1166,  
1167, 1171, 1188, 1192, 1203, 1227,  
1286, 1287, 1288, 1294, 1304, 1308,  
1314, 1324, 1329, 1332, 1356, 1357,  
1359, 1361, 1362, 1366, 1368, 1370  
lo sobrenatural, 9, 22, 25, 28, 35, 42, 47, 97,  
113, 114, 117, 125, 131, 133, 135, 144,  
149, 152, 160, 170, 195, 199, 216, 219,  
223, 234, 238, 256, 290, 553, 556, 558,  
559, 560, 561, 562, 564, 565, 567, 568,  
576, 581, 583, 586, 588, 589, 590, 591,  
594, 595, 597, 599, 601, 602, 605, 607,  
609, 612, 613, 614, 620, 628, 632, 633,  
636, 655, 663, 667, 670, 687, 717, 718,  
731, 736, 738, 744, 763, 764, 770, 779,  
782, 786, 791, 796, 808, 809, 814, 815,  
823, 824, 839, 843, 853, 854, 864, 865,  
871, 877, 879, 880, 883, 888, 891, 903,  
920, 921, 922, 944, 953, 960, 962, 969,  
977, 994, 995, 997, 1009, 1030, 1068,  
1071, 1076, 1139, 1147, 1163, 1166,  
1167, 1169, 1171, 1188, 1192, 1193,  
1194, 1203, 1227, 1286, 1287, 1288,  
1294, 1300, 1304, 1308, 1314, 1318,  
1324, 1329, 1332, 1356, 1357, 1359,  
1360, 1361, 1362, 1366, 1368, 1370

## M

marco planetario, 23, 30, 46, 47, 49, 62, 87,  
88, 90, 94, 103, 131, 140, 189, 229, 231,  
256, 267, 268, 283, 344, 369, 1060  
marco racional, 23, 24, 30, 41, 45, 62, 87,  
90, 94, 140, 144, 189, 332, 344, 358, 779,  
1359  
Medievo, 6, 47, 53, 114, 397, 441, 465, 516,  
587, 590, 719, 720, 739, 746, 748, 749,  
750, 758, 759, 764, 765, 768, 769, 773,  
775, 776, 777, 839, 840, 842, 843, 844,  
846, 852, 858, 860  
misterio de la vida, 114, 159, 183, 207, 208,  
226, 229, 364, 372, 377, 500, 553, 555,  
577, 583, 607, 639, 652, 660, 684, 718,  
763, 783, 815, 839, 877, 892, 898, 934,  
979, 1022, 1042, 1062, 1123, 1315

Modernidad, 1, 6, 44, 47, 53, 60, 71, 77, 81,  
85, 86, 91, 92, 99, 100, 102, 111, 113,  
114, 116, 117, 131, 145, 150, 151, 152,  
158, 159, 160, 167, 170, 172, 179, 181,  
186, 188, 197, 200, 202, 204, 205, 206,  
210, 218, 221, 222, 225, 226, 229, 233,  
237, 242, 253, 255, 259, 267, 269, 270,  
271, 282, 354, 370, 372, 435, 479, 480,  
495, 516, 551, 571, 573, 590, 661, 692,  
704, 730, 776, 777, 783, 811, 834, 844,  
846, 859, 869, 897, 948, 963, 965, 982,  
1014, 1022, 1025, 1026, 1041, 1054,  
1058, 1069, 1081, 1092, 1093, 1094,  
1119, 1123, 1125, 1127, 1130, 1133,  
1140, 1142, 1152, 1154, 1159, 1171,  
1174, 1175, 1262, 1305, 1370  
monismo, 8, 9, 110, 361, 367, 408, 424, 429,  
483, 488, 533, 542, 587, 615, 658, 663,  
684, 692, 700, 718, 1332  
moralidad, 25, 56, 65, 79, 137, 140, 158,  
162, 170, 186, 187, 188, 189, 191, 197,  
202, 215, 216, 218, 235, 251, 252, 260,  
297, 298, 299, 300, 318, 327, 330, 336,  
359, 379, 415, 433, 472, 480, 483, 488,  
498, 503, 504, 520, 528, 536, 537, 539,  
541, 571, 576, 644, 645, 679, 687, 722,  
729, 759, 792, 827, 829, 892, 894, 957,  
959, 964, 979, 1035, 1049, 1051, 1052,  
1053, 1063, 1076, 1092, 1101, 1149,  
1183, 1190, 1196, 1197, 1198, 1203,  
1206, 1209, 1210, 1246, 1264, 1276,  
1300, 1304, 1311, 1312, 1338, 1340,  
1345  
*more geométrico*, 28, 47, 76, 79, 967, 972,  
986, 992, 1002, 1004, 1022, 1023, 1027,  
1031, 1057, 1080, 1085, 1096, 1098,  
1100, 1107, 1109, 1117, 1128, 1136,  
1155, 1216, 1358

## N

nación, 95, 112, 247, 248, 249, 250, 314,  
341, 349, 350, 358, 698, 721, 752, 754,  
758, 926, 934, 941, 962, 996, 1022, 1024,  
1033, 1061, 1066, 1071, 1072, 1154,  
1168, 1220, 1276, 1305, 1355, 1366



naturaleza, 2, 8, 9, 18, 19, 24, 28, 29, 30, 32,  
36, 37, 40, 41, 46, 47, 55, 58, 59, 60, 61,  
63, 64, 65, 67, 72, 73, 78, 81, 82, 85, 86,  
87, 91, 92, 94, 95, 96, 98, 99, 108, 109,  
111, 113, 115, 116, 117, 120, 121, 122,  
123, 124, 125, 126, 127, 133, 134, 135,  
136, 139, 140, 141, 142, 143, 147, 149,  
153, 155, 157, 158, 159, 162, 163, 166,  
167, 169, 170, 179, 181, 184, 186, 187,  
188, 190, 191, 192, 196, 197, 198, 201,  
208, 210, 212, 216, 217, 218, 219, 220,  
221, 222, 223, 227, 228, 229, 230, 233,  
234, 238, 239, 240, 242, 245, 246, 247,  
249, 250, 252, 253, 255, 259, 260, 261,  
262, 263, 265, 266, 270, 271, 276, 277,  
281, 283, 284, 285, 289, 290, 291, 298,  
300, 301, 305, 306, 310, 314, 318, 319,  
321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328,  
330, 334, 335, 340, 341, 342, 343, 347,  
349, 352, 353, 357, 360, 363, 364, 368,  
369, 370, 371, 372, 373, 374, 376, 378,  
379, 380, 381, 383, 384, 385, 387, 389,  
391, 392, 393, 395, 396, 398, 400, 403,  
406, 408, 409, 410, 412, 413, 414, 417,  
423, 425, 426, 429, 430, 431, 432, 434,  
436, 438, 439, 440, 444, 445, 447, 449,  
455, 456, 457, 459, 461, 463, 464, 465,  
466, 467, 469, 475, 476, 477, 478, 479,  
480, 481, 482, 483, 484, 485, 487, 493,  
494, 495, 497, 504, 505, 506, 508, 510,  
511, 513, 516, 519, 520, 524, 525, 526,  
528, 530, 531, 532, 533, 535, 539, 542,  
543, 544, 546, 548, 550, 553, 554, 555,  
556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 565,  
566, 568, 570, 571, 572, 573, 574, 575,  
576, 577, 578, 579, 580, 581, 583, 584,  
585, 586, 587, 588, 590, 591, 592, 593,  
594, 595, 597, 599, 600, 601, 602, 603,  
604, 605, 607, 608, 609, 610, 611, 612,  
614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621,  
622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 630,  
631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638,  
639, 640, 643, 645, 646, 648, 650, 651,  
652, 653, 654, 657, 658, 659, 661, 662,  
663, 665, 666, 667, 670, 671, 672, 673,  
674, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 684,

685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692,  
693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 701,  
702, 703, 704, 706, 707, 708, 709, 711,  
712, 713, 715, 717, 718, 722, 723, 724,  
725, 726, 728, 731, 732, 733, 736, 737,  
738, 740, 743, 744, 746, 749, 750, 757,  
762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 770,  
771, 772, 773, 774, 775, 777, 778, 779,  
780, 782, 784, 785, 786, 787, 788, 789,  
791, 792, 793, 795, 796, 797, 798, 799,  
800, 801, 802, 803, 804, 805, 807, 808,  
811, 812, 813, 815, 816, 817, 819, 820,  
821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828,  
829, 830, 831, 833, 834, 835, 836, 839,  
840, 842, 843, 844, 845, 846, 851, 852,  
854, 855, 856, 857, 858, 862, 865, 866,  
867, 868, 870, 871, 872, 873, 874, 875,  
876, 878, 879, 880, 882, 883, 885, 886,  
887, 888, 889, 892, 893, 895, 896, 898,  
899, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907,  
908, 909, 911, 912, 914, 916, 918, 922,  
924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 933,  
934, 939, 942, 943, 944, 945, 947, 948,  
950, 951, 952, 954, 955, 956, 957, 958,  
960, 961, 962, 966, 967, 968, 970, 971,  
972, 973, 975, 977, 981, 982, 983, 984,  
985, 987, 989, 990, 991, 992, 994, 995,  
996, 997, 998, 999, 1000, 1001, 1003,  
1004, 1005, 1006, 1007, 1008, 1009,  
1010, 1011, 1012, 1013, 1015, 1017,  
1018, 1019, 1020, 1021, 1029, 1030,  
1031, 1034, 1035, 1037, 1039, 1041,  
1043, 1046, 1048, 1049, 1050, 1051,  
1052, 1053, 1054, 1055, 1057, 1058,  
1059, 1061, 1062, 1063, 1064, 1065,  
1066, 1068, 1069, 1070, 1071, 1073,  
1074, 1075, 1077, 1078, 1079, 1082,  
1083, 1092, 1093, 1101, 1104, 1107,  
1110, 1113, 1114, 1115, 1116, 1119,  
1122, 1123, 1125, 1129, 1130, 1132,  
1133, 1135, 1138, 1141, 1142, 1143,  
1146, 1148, 1151, 1155, 1156, 1157,  
1162, 1164, 1165, 1169, 1176, 1183,  
1189, 1190, 1191, 1193, 1194, 1195,  
1196, 1203, 1204, 1206, 1209, 1212,  
1213, 1215, 1218, 1225, 1227, 1229,

1230, 1231, 1232, 1233, 1234, 1235,  
1238, 1239, 1245, 1250, 1253, 1256,  
1267, 1268, 1275, 1276, 1281, 1287,  
1288, 1289, 1300, 1301, 1302, 1303,  
1304, 1305, 1306, 1307, 1313, 1314,  
1318, 1319, 1321, 1324, 1325, 1327,  
1328, 1330, 1331, 1332, 1334, 1335,  
1336, 1337, 1341, 1342, 1343, 1344,  
1347, 1350, 1351, 1355, 1356, 1362,  
1363, 1364, 1369, 1370

naturaleza humana, 58, 111, 157, 191, 222,  
234, 249, 325, 373, 423, 431, 445, 479,  
494, 524, 526, 550, 562, 572, 619, 630,  
636, 638, 650, 651, 658, 672, 693, 698,  
727, 738, 777, 799, 800, 801, 802, 803,  
820, 827, 865, 893, 905, 912, 945, 968,  
973, 981, 984, 995, 997, 1001, 1012,  
1157, 1183, 1193, 1267, 1268, 1300,  
1306, 1314, 1363

naturalismo, 22, 58, 325, 328, 342, 349, 371,  
372, 377, 391, 457, 459, 460, 461, 467,  
468, 535, 547, 578, 615, 1049, 1055

neohumanista, 427

neopositivismo, 128, 437, 518, 520, 521,  
1318

nihilismo, 2, 10, 14, 20, 67, 78, 102, 103,  
104, 112, 114, 129, 132, 133, 137, 139,  
143, 144, 152, 172, 180, 181, 185, 187,  
188, 194, 202, 208, 209, 213, 216, 221,  
232, 265, 282, 347, 357, 365, 369, 381,  
387, 391, 396, 412, 417, 420, 424, 438,  
462, 470, 474, 486, 498, 500, 526, 538,  
662, 681, 699, 839, 840, 841, 844, 845,  
856, 888, 891, 902, 906, 951, 952, 963,  
969, 1036, 1041, 1076, 1094, 1104, 1108,  
1119, 1121, 1125, 1140, 1155, 1167,  
1170, 1171, 1174, 1175, 1190, 1211,  
1221, 1223, 1257, 1294, 1312, 1324,  
1329, 1337, 1354, 1356, 1365

nihilismo jurídico, 963

nominalismo, 10, 380, 543, 642, 728, 774,  
775, 889, 906, 908, 911, 912, 1016, 1017

nomos, 2, 3, 8, 21, 24, 29, 44, 56, 59, 81, 92,  
143, 148, 198, 257, 260, 266, 310, 325,  
329, 363, 364, 391, 397, 472, 488, 489,  
490, 493, 494, 497, 500, 505, 509, 556,  
558, 559, 561, 562, 564, 568, 573, 574,  
575, 577, 579, 580, 583, 585, 591, 606,  
607, 612, 618, 624, 631, 632, 636, 638,  
655, 658, 672, 687, 690, 718, 776, 807,  
821, 904, 909, 911, 967, 1308

norma fundamental, 261, 283, 287, 309,  
311, 314, 499, 505, 568, 588, 616, 775,  
978, 1112, 1113, 1114, 1128, 1185, 1187

normas jurídicas, 18, 56, 72, 89, 109, 258,  
261, 272, 276, 287, 288, 306, 307, 309,  
315, 316, 317, 324, 330, 344, 360, 367,  
368, 389, 390, 392, 393, 400, 403, 405,  
410, 411, 412, 433, 452, 460, 462, 486,  
487, 497, 502, 503, 505, 507, 508, 511,  
512, 514, 518, 524, 525, 527, 530, 532,  
538, 543, 545, 585, 622, 658, 675, 695,  
697, 715, 836, 869, 903, 940, 966, 1041,  
1043, 1069, 1082, 1112, 1115, 1136,  
1141, 1142, 1154, 1183, 1185, 1187,  
1191, 1207, 1208, 1217, 1218, 1258,  
1263, 1270, 1276, 1282, 1283, 1298,  
1299, 1302, 1333, 1339, 1340, 1362

O

Orden, 8, 10, 13, 28, 29, 34, 52, 56, 57, 59,  
67, 68, 71, 73, 74, 75, 76, 79, 81, 82, 83,  
84, 85, 88, 90, 92, 94, 95, 96, 97, 99, 100,  
101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108,  
111, 112, 114, 116, 119, 120, 121, 122,  
125, 126, 129, 131, 135, 140, 152, 159,  
178, 189, 193, 195, 198, 199, 219, 237,  
246, 251, 253, 257, 272, 273, 274, 279,  
292, 300, 301, 317, 319, 326, 369, 377,  
378, 385, 388, 389, 393, 398, 400, 422,  
443, 451, 473, 500, 550, 558, 564, 577,  
581, 588, 604, 607, 608, 611, 619, 636,  
638, 641, 658, 677, 691, 692, 694, 695,  
703, 712, 718, 720, 727, 737, 740, 763,  
766, 770, 783, 787, 788, 790, 792, 793,  
798, 799, 803, 811, 813, 815, 822, 823,  
830, 836, 840, 841, 851, 859, 861, 863,  
865, 867, 870, 872, 875, 876, 879, 880,  
886, 888, 891, 892, 896, 897, 898, 900,  
901, 902, 903, 904, 906, 907, 908, 910,  
914, 918, 934, 939, 940, 941, 942, 944,  
948, 959, 961, 962, 967, 969, 972, 975,



976, 977, 978, 979, 982, 983, 986, 998,  
 1002, 1022, 1023, 1024, 1027, 1028,  
 1030, 1031, 1032, 1035, 1041, 1042,  
 1043, 1046, 1047, 1062, 1068, 1071,  
 1074, 1082, 1096, 1098, 1099, 1100,  
 1102, 1103, 1107, 1110, 1111, 1117,  
 1120, 1122, 1124, 1125, 1128, 1129,  
 1130, 1135, 1139, 1146, 1148, 1150,  
 1151, 1152, 1154, 1155, 1156, 1158,  
 1159, 1160, 1161, 1162, 1163, 1164,  
 1167, 1168, 1169, 1171, 1172, 1174,  
 1175, 1177, 1183, 1185, 1188, 1193,  
 1196, 1203, 1218, 1219, 1228, 1229,  
 1231, 1237, 1240, 1272, 1286, 1287,  
 1290, 1292, 1314, 1315, 1317, 1324,  
 1325, 1332, 1341, 1344, 1356, 1357,  
 1358, 1359, 1364, 1366  
 ordenamiento, 2, 8, 10, 13, 18, 20, 25, 28,  
 31, 34, 36, 41, 52, 56, 57, 58, 67, 68, 71,  
 73, 74, 75, 76, 77, 79, 81, 82, 83, 84, 85,  
 88, 90, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100,  
 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108,  
 109, 111, 112, 114, 116, 119, 120, 121,  
 122, 125, 126, 129, 131, 134, 135, 140,  
 152, 159, 178, 187, 189, 193, 195, 199,  
 219, 237, 246, 247, 251, 253, 258, 261,  
 263, 266, 268, 270, 272, 274, 275, 276,  
 278, 279, 281, 283, 287, 288, 291, 292,  
 296, 297, 298, 299, 300, 301, 304, 305,  
 306, 307, 308, 309, 310, 311, 314, 315,  
 316, 317, 319, 324, 326, 327, 330, 335,  
 338, 341, 344, 346, 347, 348, 353, 357,  
 358, 359, 367, 368, 369, 373, 377, 389,  
 390, 392, 393, 394, 396, 398, 399, 400,  
 402, 408, 412, 418, 419, 420, 422, 423,  
 425, 431, 432, 439, 440, 444, 447, 451,  
 458, 459, 460, 462, 466, 468, 471, 472,  
 482, 483, 486, 487, 490, 493, 497, 498,  
 499, 500, 501, 503, 505, 507, 508, 532,  
 535, 536, 537, 539, 550, 554, 558, 564,  
 572, 577, 581, 587, 603, 604, 607, 608,  
 609, 611, 612, 619, 623, 636, 637, 638,  
 641, 658, 672, 677, 690, 692, 694, 695,  
 699, 703, 712, 718, 720, 721, 727, 738,  
 739, 740, 743, 746, 747, 748, 750, 752,  
 759, 761, 763, 766, 770, 775, 776, 783,  
 784, 787, 788, 790, 798, 799, 803, 808,  
 810, 811, 813, 815, 823, 830, 832, 836,  
 839, 840, 841, 843, 847, 851, 859, 861,  
 863, 865, 869, 870, 872, 875, 877, 878,  
 880, 881, 886, 887, 888, 891, 892, 896,  
 897, 898, 900, 901, 902, 903, 904, 906,  
 907, 908, 910, 918, 931, 934, 936, 939,  
 940, 941, 942, 944, 948, 949, 955, 959,  
 961, 962, 964, 965, 967, 969, 972, 973,  
 976, 977, 979, 980, 982, 983, 986, 994,  
 998, 1002, 1003, 1022, 1023, 1024, 1027,  
 1028, 1029, 1030, 1032, 1034, 1035,  
 1036, 1037, 1038, 1041, 1042, 1043,  
 1044, 1046, 1047, 1048, 1050, 1057,  
 1061, 1062, 1068, 1071, 1072, 1074,  
 1083, 1084, 1094, 1095, 1096, 1097,  
 1098, 1099, 1100, 1101, 1102, 1103,  
 1104, 1105, 1106, 1110, 1111, 1114,  
 1115, 1117, 1118, 1119, 1120, 1121,  
 1122, 1123, 1124, 1125, 1128, 1129,  
 1133, 1135, 1137, 1139, 1140, 1141,  
 1142, 1143, 1144, 1145, 1146, 1148,  
 1149, 1150, 1151, 1152, 1154, 1155,  
 1156, 1158, 1159, 1160, 1161, 1162,  
 1163, 1164, 1167, 1168, 1169, 1171,  
 1172, 1174, 1175, 1176, 1177, 1182,  
 1183, 1185, 1186, 1187, 1188, 1192,  
 1193, 1194, 1195, 1196, 1197, 1200,  
 1202, 1207, 1208, 1211, 1214, 1216,  
 1218, 1219, 1228, 1229, 1231, 1232,  
 1237, 1240, 1242, 1243, 1246, 1248,  
 1251, 1254, 1256, 1265, 1267, 1268,  
 1269, 1270, 1271, 1272, 1273, 1274,  
 1276, 1278, 1286, 1287, 1290, 1292,  
 1293, 1294, 1295, 1299, 1302, 1305,  
 1309, 1313, 1314, 1315, 1320, 1321,  
 1323, 1324, 1325, 1330, 1332, 1333,  
 1339, 1341, 1349, 1356, 1357, 1358,  
 1359, 1361, 1363, 1364, 1365, 1366,  
 1367  
 Ordenamiento jurídico, 31, 56, 57, 258, 275,  
 283, 288, 307, 308, 309, 310, 399, 499,  
 1009, 1069, 1082

P

- pacto civil, 34, 289, 564, 1028, 1168, 1176, 1188
- pacto social, 381, 436, 461, 562, 977, 980, 1028, 1062, 1064, 1067, 1068, 1074, 1095, 1176, 1228
- pérdida del sujeto, 90, 429, 436
- persona trinitaria, 355
- personalismo, 125, 183, 247, 264, 297, 327, 351, 397, 400, 401, 427, 429, 430, 448, 453, 455, 461, 500, 862, 900, 912, 1167, 1189, 1315
- physis*, 2, 3, 8, 22, 24, 29, 44, 56, 59, 81, 92, 143, 148, 198, 257, 260, 266, 275, 310, 325, 329, 363, 364, 391, 397, 472, 476, 478, 479, 480, 481, 482, 484, 488, 489, 490, 493, 494, 500, 505, 508, 509, 515, 556, 558, 559, 561, 562, 564, 573, 574, 575, 577, 579, 580, 583, 584, 585, 615, 621, 624, 630, 636, 638, 655, 658, 666, 687, 718, 776, 807, 821, 903, 1046, 1308
- planeta crítico, 137, 145, 146, 209, 225, 245
- plenitud del ordenamiento jurídico, 499
- pluralismo, 8, 110, 288, 309, 318, 343, 347, 350, 355, 359, 361, 367, 414, 420, 482, 488, 489, 496, 510, 539, 620, 1159, 1246, 1247, 1248, 1253, 1294, 1314
- política del derecho, 294, 367, 383, 507, 515, 1187
- Positivismo Jurídico, 12, 29, 31, 63, 341, 364, 403, 416, 419, 420, 498, 518, 525, 527, 528, 530, 536, 537, 539, 574, 609, 695, 751, 893, 937, 947, 950, 951, 965, 1028, 1030, 1040, 1041, 1042, 1043, 1044, 1062, 1074, 1083, 1084, 1095, 1096, 1097, 1099, 1105, 1106, 1110, 1120, 1123, 1125, 1128, 1137, 1139, 1143, 1149, 1150, 1152, 1154, 1155, 1161, 1164, 1168, 1172, 1175, 1193, 1195, 1208, 1213, 1216, 1219, 1222, 1241, 1262, 1265, 1286, 1288, 1301, 1310, 1311, 1315, 1320, 1324, 1328, 1340, 1362, 1363, 1367, 1368
- positivista, 18, 21, 22, 25, 29, 76, 81, 131, 148, 159, 178, 226, 258, 282, 286, 290, 313, 325, 344, 352, 398, 399, 403, 404, 407, 432, 435, 459, 466, 478, 518, 524, 526, 542, 784, 808, 835, 840, 842, 858, 898, 902, 946, 958, 964, 1009, 1054, 1084, 1109, 1110, 1111, 1117, 1147, 1149, 1151, 1155, 1170, 1171, 1175, 1179, 1181, 1218, 1226, 1229, 1243, 1259, 1261, 1267, 1270, 1274, 1321, 1363
- postmoderna, 129, 180, 213, 387
- postsecular, 180, 1167, 1182
- práctica, 13, 21, 28, 32, 33, 36, 37, 54, 55, 56, 59, 60, 77, 80, 82, 85, 92, 93, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 108, 123, 124, 125, 144, 146, 158, 161, 162, 166, 167, 189, 190, 191, 193, 194, 196, 197, 198, 200, 204, 213, 221, 225, 233, 239, 243, 244, 247, 248, 254, 257, 260, 276, 282, 284, 286, 288, 313, 315, 317, 318, 319, 320, 326, 327, 328, 334, 338, 339, 342, 343, 345, 346, 347, 348, 350, 365, 367, 369, 371, 372, 373, 375, 376, 381, 383, 385, 414, 419, 422, 431, 434, 435, 440, 445, 451, 454, 458, 463, 465, 466, 468, 469, 473, 476, 480, 485, 489, 491, 507, 510, 513, 515, 516, 517, 518, 521, 525, 528, 532, 535, 536, 539, 542, 547, 558, 562, 583, 586, 591, 602, 606, 638, 646, 652, 655, 656, 658, 659, 666, 667, 670, 680, 681, 685, 686, 691, 693, 696, 700, 701, 714, 715, 730, 735, 736, 738, 739, 740, 743, 757, 761, 766, 770, 776, 780, 784, 795, 805, 809, 812, 815, 818, 819, 821, 822, 825, 828, 829, 834, 835, 836, 839, 851, 853, 854, 856, 865, 868, 869, 870, 874, 883, 886, 897, 898, 904, 907, 908, 909, 912, 921, 929, 935, 954, 972, 975, 977, 981, 988, 995, 1002, 1003, 1016, 1017, 1024, 1027, 1028, 1029, 1030, 1031, 1034, 1037, 1044, 1051, 1058, 1068, 1070, 1071, 1085, 1096, 1101, 1104, 1113, 1118, 1132, 1134, 1135, 1145, 1146, 1150, 1154, 1156, 1158, 1159, 1160, 1164, 1166, 1167, 1168, 1181,

1191, 1192, 1197, 1206, 1208, 1221,  
 1222, 1223, 1224, 1225, 1228, 1231,  
 1232, 1234, 1238, 1239, 1241, 1242,  
 1243, 1244, 1246, 1248, 1250, 1255,  
 1257, 1267, 1268, 1269, 1270, 1281,  
 1283, 1286, 1287, 1288, 1294, 1295,  
 1297, 1298, 1306, 1307, 1308, 1309,  
 1310, 1311, 1312, 1313, 1317, 1329,  
 1330, 1331, 1338, 1340, 1344, 1358,  
 1366, 1368, 1370  
 pragmática, 28, 33, 85, 95, 125, 145, 163,  
 189, 191, 212, 311, 356, 367, 401, 423,  
 451, 463, 468, 469, 508, 587, 633, 730,  
 736, 784, 788, 809, 814, 865, 868, 872,  
 883, 900, 904, 908, 921, 929, 958, 972,  
 977, 1002, 1004, 1006, 1013, 1016, 1024,  
 1027, 1029, 1030, 1031, 1034, 1037,  
 1047, 1068, 1098, 1099, 1103, 1105,  
 1107, 1118, 1129, 1131, 1144, 1148,  
 1154, 1156, 1158, 1159, 1163, 1164,  
 1166, 1167, 1168, 1171, 1175, 1181,  
 1191, 1192, 1198, 1207, 1208, 1213,  
 1214, 1218, 1221, 1222, 1228, 1231,  
 1232, 1238, 1243, 1268, 1269, 1270,  
 1276, 1277, 1287, 1288, 1294, 1298,  
 1305, 1306, 1308, 1309, 1310, 1311,  
 1312, 1313, 1317, 1319, 1325, 1326,  
 1330, 1331, 1335, 1340, 1347, 1350,  
 1358, 1359, 1366, 1368, 1370  
 presocrática, 570, 581, 602, 655  
 presofística, 570, 581  
 principio de la precariedad de la teoría, 508  
 Problema de fundación, 81, 368  
 problema de fundamentación, 96, 397, 994  
 problema de la validez, 20, 81, 291, 305,  
 309, 310, 311, 499, 1097, 1192  
 protestante, 218, 355, 382, 428, 704, 795,  
 801, 894, 915, 921, 922, 932, 934, 938  
 proyecto humanista, 60, 81, 82, 85, 88, 89,  
 94, 99, 112, 122, 133, 172, 197, 207, 208,  
 226, 237, 259, 330, 336, 471, 477, 484,  
 614, 704, 756, 897, 904, 985, 1046, 1052,  
 1054, 1055, 1087, 1097, 1134, 1162,  
 1304, 1317, 1318

## Q

quehacer, 1, 2, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 17, 18,  
 19, 20, 24, 28, 30, 32, 40, 44, 51, 57, 59,  
 60, 63, 66, 67, 72, 73, 75, 76, 77, 79, 82,  
 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 98, 100,  
 101, 102, 106, 109, 132, 144, 145, 158,  
 161, 164, 165, 178, 183, 185, 188, 190,  
 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198,  
 202, 203, 204, 207, 210, 213, 215, 227,  
 229, 239, 241, 245, 246, 249, 250, 251,  
 254, 257, 262, 264, 270, 271, 273, 277,  
 278, 282, 284, 289, 291, 292, 293, 294,  
 296, 299, 300, 313, 314, 316, 317, 318,  
 324, 327, 330, 333, 336, 338, 339, 340,  
 343, 344, 345, 350, 354, 357, 360, 361,  
 362, 363, 365, 367, 368, 369, 374, 375,  
 377, 381, 382, 388, 397, 407, 412, 417,  
 419, 421, 424, 435, 436, 444, 451, 456,  
 458, 461, 462, 465, 468, 473, 475, 487,  
 495, 498, 500, 501, 509, 510, 512, 525,  
 527, 532, 534, 535, 536, 546, 548, 550,  
 551, 554, 569, 571, 573, 574, 585, 602,  
 613, 614, 621, 624, 632, 633, 642, 660,  
 662, 667, 670, 671, 676, 697, 709, 714,  
 715, 717, 718, 721, 724, 746, 764, 765,  
 769, 775, 782, 802, 806, 807, 819, 820,  
 824, 832, 839, 841, 844, 846, 860, 862,  
 863, 865, 869, 870, 871, 876, 878, 887,  
 893, 897, 902, 931, 934, 939, 948, 961,  
 966, 986, 1002, 1014, 1025, 1027, 1036,  
 1041, 1042, 1043, 1048, 1060, 1067,  
 1071, 1072, 1089, 1098, 1099, 1101,  
 1110, 1113, 1114, 1120, 1122, 1127,  
 1129, 1131, 1132, 1134, 1135, 1136,  
 1139, 1140, 1142, 1143, 1150, 1151,  
 1154, 1158, 1161, 1165, 1167, 1168,  
 1174, 1181, 1182, 1183, 1197, 1208,  
 1211, 1221, 1222, 1224, 1227, 1228,  
 1240, 1241, 1242, 1243, 1244, 1245,  
 1246, 1247, 1249, 1250, 1251, 1255,  
 1256, 1265, 1267, 1269, 1270, 1271,  
 1272, 1281, 1283, 1286, 1290, 1293,  
 1294, 1295, 1296, 1299, 1303, 1306,  
 1311, 1322, 1323, 1333, 1335, 1341,  
 1352, 1354, 1356, 1363, 1368



## R

razón doble, 14, 23, 26, 42, 54, 74, 93, 96, 98, 99, 100, 103, 108, 111, 114, 119, 122, 126, 127, 131, 137, 140, 141, 143, 147, 153, 167, 172, 183, 191, 196, 199, 203, 211, 219, 222, 223, 224, 225, 229, 233, 236, 238, 239, 242, 245, 246, 249, 253, 254, 255, 256, 259, 260, 263, 274, 282, 284, 300, 307, 312, 314, 317, 318, 319, 326, 328, 329, 330, 332, 335, 336, 337, 338, 339, 341, 349, 356, 357, 359, 361, 362, 368, 370, 372, 373, 377, 386, 389, 394, 403, 421, 452, 458, 463, 469, 470, 478, 479, 480, 481, 489, 490, 495, 502, 508, 520, 527, 536, 543, 546, 562, 571, 573, 576, 577, 590, 677, 721, 736, 737, 757, 764, 775, 776, 792, 823, 824, 827, 839, 840, 845, 846, 857, 868, 871, 877, 880, 890, 891, 899, 903, 906, 909, 910, 911, 912, 917, 925, 944, 950, 951, 957, 958, 969, 976, 983, 986, 990, 993, 1014, 1017, 1028, 1030, 1034, 1037, 1038, 1040, 1047, 1051, 1057, 1058, 1059, 1060, 1072, 1073, 1080, 1092, 1094, 1099, 1100, 1105, 1116, 1117, 1119, 1123, 1125, 1130, 1136, 1137, 1145, 1146, 1155, 1157, 1159, 1161, 1165, 1171, 1174, 1176, 1183, 1186, 1187, 1188, 1189, 1190, 1194, 1216, 1218, 1222, 1223, 1235, 1237, 1245, 1246, 1247, 1286, 1287, 1288, 1301, 1303, 1304, 1306, 1307, 1314, 1330, 1355, 1358, 1361, 1362, 1366

razón práctica, 225, 465, 536, 812, 834, 1222, 1239

razón pura, 20, 22, 25, 32, 65, 67, 79, 91, 92, 118, 119, 120, 126, 141, 142, 144, 156, 161, 167, 186, 192, 196, 200, 222, 225, 227, 228, 239, 260, 264, 268, 269, 277, 340, 343, 364, 376, 409, 451, 480, 484, 502, 535, 536, 562, 600, 766, 819, 947, 1031, 1033, 1034, 1047, 1053, 1084, 1086, 1096, 1099, 1101, 1110, 1132, 1226, 1318, 1367

reforma y revisión iusfilosófica, 6, 9, 12, 51, 135, 1361

relativismo, 8, 39, 140, 313, 382, 404, 414, 420, 462, 486, 497, 504, 510, 527, 619, 620, 893, 919, 957, 1117, 1120, 1140, 1290, 1336

Renacimiento, 6, 10, 47, 114, 123, 142, 198, 201, 252, 351, 355, 384, 423, 428, 482, 483, 491, 518, 519, 590, 656, 701, 716, 758, 773, 777, 797, 811, 844, 846, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 860, 861, 862, 869, 882, 886, 889, 893, 894, 895, 896, 898, 899, 912, 928, 940, 951, 963, 969, 982, 1016, 1024, 1036, 1080, 1094, 1212, 1338, 1370

revisión deontológica, 409, 514, 527, 532, 533

revisión iuscontemporánea, 22, 171, 359, 467, 474, 493, 1232

revisión iusfilosófica constructivista, 535

revisión tecnológica, 411, 474, 490, 497, 515, 533

## S

sacralización, 383, 456, 546, 747

Sagrada Escritura, 160, 513, 543, 738, 926, 953, 1139

*sebastianismo*, 453

secularización, 23, 24, 26, 41, 54, 55, 61, 62, 65, 67, 68, 73, 74, 79, 81, 82, 85, 86, 90, 92, 95, 98, 100, 101, 102, 106, 111, 113, 114, 116, 121, 129, 132, 136, 140, 141, 144, 145, 146, 148, 150, 152, 153, 163, 164, 166, 168, 169, 180, 182, 184, 185, 190, 191, 197, 198, 202, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 217, 218, 221, 223, 225, 226, 229, 230, 231, 236, 237, 238, 240, 246, 254, 259, 260, 269, 271, 272, 274, 316, 329, 337, 342, 353, 354, 357, 362, 374, 378, 390, 397, 410, 439, 443, 448, 468, 482, 484, 494, 500, 516, 520, 521, 532, 543, 546, 575, 704, 734, 735, 736, 737, 739, 742, 746, 748, 762, 764, 776, 778, 793, 825, 829, 834, 846, 852, 889, 895, 899, 938, 959, 982, 1009, 1033, 1034, 1047, 1068, 1081,

1091, 1092, 1094, 1127, 1133, 1134,  
1139, 1142, 1159, 1165, 1190, 1191,  
1225

sentido conformador, 8, 12, 13, 302, 321,  
368, 1022, 1095, 1096, 1169, 1314, 1332,  
1335

sentido formal-normativo, 8, 13, 302, 304,  
438, 1161, 1168, 1185, 1188

sentido material-jurisprudencial, 8, 13, 302,  
313, 1161, 1168, 1219, 1228

sistema abierto o autopoietico, 414

sistema jurídico, 258, 283, 285, 291, 292,  
296, 297, 299, 300, 302, 304, 308, 320,  
327, 333, 345, 368, 371, 382, 387, 389,  
390, 393, 395, 397, 399, 417, 429, 433,  
498, 511, 515, 524, 525, 528, 531, 536,  
543, 588, 751, 754, 755, 965, 980, 1039,  
1043, 1089, 1094, 1097, 1113, 1198,  
1201, 1202, 1220, 1252, 1257, 1273,  
1282

sociología, 55, 165, 202, 277, 279, 285, 294,  
314, 315, 321, 327, 356, 361, 481, 497,  
501, 512, 519, 533, 542, 582, 675, 744,  
780, 1041, 1062, 1081, 1082, 1083, 1108,  
1114, 1179, 1283

suprahistoricidad, 145

supranacional, 285, 362, 747, 754, 758, 759,  
1221, 1357

T

tamaño, 1, 2, 7, 13, 14, 18, 19, 29, 31, 34,  
37, 44, 45, 47, 57, 68, 71, 72, 73, 74, 75,  
76, 77, 78, 80, 81, 83, 100, 101, 104, 108,  
111, 153, 197, 198, 255, 257, 267, 279,  
283, 311, 319, 339, 353, 357, 360, 365,  
369, 407, 421, 422, 444, 456, 458, 461,  
468, 469, 473, 551, 560, 572, 581, 591,  
601, 608, 611, 614, 619, 623, 641, 718,  
721, 738, 808, 811, 827, 836, 840, 847,  
862, 869, 878, 879, 888, 895, 898, 902,  
904, 922, 942, 948, 951, 965, 966, 967,  
980, 998, 1002, 1003, 1004, 1023, 1025,  
1028, 1037, 1041, 1044, 1067, 1069,  
1070, 1071, 1072, 1097, 1106, 1111,  
1123, 1124, 1137, 1139, 1154, 1155,  
1158, 1161, 1163, 1164, 1169, 1170,  
1172, 1173, 1175, 1193, 1219, 1238,  
1265, 1286, 1295, 1302, 1312, 1320,  
1321, 1324, 1325, 1326, 1330, 1355,  
1358, 1362, 1365, 1368

teándrica, 130, 201, 245

teándrico, 135, 140, 145, 217, 223, 234, 429,  
1300

Teoría de la Justicia, 277, 308, 341, 359,  
426, 476, 478, 504, 531, 533, 571, 1121,  
1146, 1316

Teoría de la norma, 499

teoría de la subsunción, 109, 460

Teoría de las fuentes del derecho, 499

teoría del Derecho natural, 1323

Teoría general del derecho, 8, 58, 59, 72,  
81, 110, 136, 138, 248, 296, 298, 390,  
395, 396, 399, 408, 476, 488, 497, 499,  
512, 527, 530, 532, 533, 1185, 1273

teoría normativa del derecho, 110, 285, 287,  
298

Tierra, 46, 66, 95, 100, 104, 113, 117, 136,  
137, 140, 141, 144, 145, 146, 147, 148,  
156, 157, 163, 166, 172, 202, 207, 209,  
214, 226, 231, 234, 237, 253, 270, 337,  
356, 363, 378, 459, 464, 481, 485, 501,  
558, 603, 604, 606, 609, 611, 747, 764,  
768, 769, 784, 854, 918, 951, 1056, 1081,  
1107, 1140, 1142, 1156, 1172, 1190,  
1292, 1300, 1321

trascendencia, 71, 74, 80, 104, 125, 126,  
127, 136, 139, 146, 147, 154, 160, 188,  
189, 198, 213, 219, 222, 239, 246, 250,  
252, 262, 272, 319, 328, 339, 351, 371,  
377, 387, 461, 467, 492, 523, 542, 554,  
567, 582, 639, 720, 737, 767, 768, 790,  
808, 823, 827, 835, 839, 855, 856, 958,  
959, 1031, 1032, 1033, 1034, 1038, 1074,  
1098, 1134, 1140, 1165, 1178, 1231

trascendental, 80, 212, 1170, 1222

traspaso metafísico, 129, 153, 232

trinitario, 13, 28, 64, 116, 135, 145, 210, 223,  
233, 234, 235, 350, 393, 398, 400, 429,  
525, 816, 843, 854, 855, 857, 870, 878,  
881, 895, 899, 903, 906, 927, 932, 941,  
960, 961, 969, 1009, 1024, 1030, 1032,  
1033, 1034, 1035, 1036, 1037, 1040,

1043, 1059, 1060, 1072, 1083, 1100,  
1103, 1119, 1122, 1125, 1137, 1149,  
1155, 1163, 1164, 1169, 1171, 1173,  
1184, 1189, 1193, 1219, 1227, 1287,  
1300, 1305, 1313, 1316, 1324, 1338,  
1344, 1345, 1353, 1354, 1358, 1364,  
1365, 1370

## U

unidad, 9, 32, 33, 64, 65, 67, 74, 77, 79, 92,  
95, 126, 133, 136, 153, 158, 161, 169,  
182, 197, 226, 249, 269, 271, 277, 278,  
285, 287, 288, 304, 306, 308, 309, 310,  
317, 323, 324, 326, 327, 331, 334, 339,  
341, 345, 347, 367, 369, 374, 378, 383,  
385, 390, 391, 393, 395, 397, 408, 410,  
421, 424, 434, 444, 445, 446, 447, 475,  
480, 486, 487, 497, 499, 505, 506, 509,  
514, 517, 521, 532, 537, 539, 541, 544,  
554, 555, 559, 568, 572, 582, 589, 593,  
594, 601, 607, 609, 612, 613, 614, 620,  
626, 632, 633, 634, 641, 642, 649, 657,  
658, 661, 672, 682, 686, 702, 703, 706,  
709, 718, 724, 727, 735, 736, 738, 741,  
742, 747, 752, 753, 754, 755, 756, 758,  
759, 761, 762, 763, 764, 766, 770, 775,  
776, 777, 799, 810, 811, 812, 820, 835,  
839, 851, 866, 876, 900, 954, 964, 997,  
1016, 1024, 1031, 1059, 1076, 1077,  
1078, 1079, 1080, 1086, 1092, 1100,  
1113, 1117, 1118, 1132, 1140, 1150,  
1159, 1185, 1187, 1192, 1193, 1199,  
1200, 1247, 1251, 1283, 1304, 1324,  
1363  
Unión Europea, 1, 4, 349, 551, 747, 748,  
752, 756, 758, 1025  
Universidades, 248, 382, 439, 443, 447, 725,  
728, 744, 752, 755, 756, 951, 1130  
universo antrópico, 94, 117, 144, 253, 375,  
387, 615, 716, 747, 784, 791, 813, 840,  
845, 851, 854, 880, 895, 902, 919, 920,  
921, 934, 1029, 1030, 1043, 1053, 1073,  
1080, 1094, 1104, 1105, 1107, 1117,  
1145, 1288, 1356, 1357, 1370  
universo antropológico, 116, 117

universo del deber ser, 12, 59, 81, 92, 96,  
111, 115, 143, 159, 162, 167, 196, 234,  
237, 246, 247, 249, 251, 264, 275, 321,  
373, 375, 376, 377, 400, 407, 421, 424,  
470, 559, 564, 649, 677, 851, 869, 1027,  
1030, 1031, 1039, 1040, 1060, 1080,  
1100, 1129, 1222, 1312, 1368  
universo del ser, 59, 81, 92, 111, 115, 143,  
159, 162, 164, 165, 167, 196, 233, 237,  
246, 250, 251, 264, 273, 275, 314, 321,  
335, 371, 375, 376, 377, 379, 381, 384,  
394, 407, 409, 421, 424, 425, 438, 470,  
498, 559, 601, 604, 628, 649, 677, 851,  
867, 1027, 1030, 1032, 1040, 1060, 1080,  
1100, 1125, 1129, 1136, 1148, 1164,  
1222, 1312, 1368  
universo moral, 83, 94, 111, 113, 115, 117,  
122, 139, 144, 167, 186, 196, 197, 206,  
207, 216, 217, 233, 246, 253, 254, 263,  
343, 371, 374, 375, 378, 457, 461, 493,  
511, 546, 573, 575, 624, 638, 670, 768,  
773, 780, 832, 882, 897, 904, 928, 1039,  
1238, 1318, 1335, 1356, 1357  
universo terrenal, 54, 79, 93, 94, 226, 253,  
254, 821  
utilitarismo, 359, 382, 411, 494, 776, 1205,  
1278, 1279, 1281  
utilitarista, 391, 401, 1061, 1150, 1205,  
1278, 1279, 1280, 1281

## V

validez, 9, 13, 17, 18, 19, 20, 25, 32, 56, 59,  
61, 72, 73, 76, 80, 81, 89, 93, 100, 102,  
109, 164, 173, 190, 194, 218, 240, 241,  
248, 254, 258, 261, 263, 264, 265, 266,  
268, 272, 281, 283, 286, 287, 288, 291,  
292, 296, 305, 307, 308, 309, 310, 311,  
312, 316, 324, 325, 341, 342, 344, 346,  
349, 359, 360, 367, 392, 394, 398, 399,  
401, 403, 404, 407, 409, 411, 412, 415,  
420, 427, 433, 437, 439, 458, 462, 469,  
472, 473, 474, 476, 479, 483, 499, 501,  
502, 503, 506, 508, 512, 524, 526, 527,  
530, 535, 536, 554, 572, 582, 624, 636,  
672, 681, 690, 694, 698, 699, 703, 708,  
709, 713, 718, 720, 743, 747, 757, 761,

777, 783, 784, 786, 790, 802, 807, 810,  
812, 822, 823, 824, 832, 836, 843, 855,  
859, 860, 862, 863, 866, 867, 869, 891,  
903, 923, 935, 939, 940, 944, 946, 949,  
962, 964, 965, 966, 978, 1035, 1036,  
1040, 1041, 1043, 1044, 1061, 1066,  
1081, 1082, 1094, 1096, 1097, 1100,  
1105, 1114, 1115, 1118, 1119, 1121,  
1122, 1123, 1125, 1129, 1132, 1139,  
1143, 1146, 1149, 1152, 1154, 1161,  
1165, 1169, 1177, 1179, 1185, 1186,

1193, 1206, 1207, 1210, 1211, 1212,  
1225, 1244, 1254, 1258, 1264, 1268,  
1269, 1274, 1278, 1281, 1282, 1286,  
1297, 1309, 1313, 1321, 1327, 1333,  
1335, 1338, 1339, 1362, 1364  
voluntarismo, 342, 420, 543, 724, 746, 792,  
812, 856, 857, 879, 880, 893, 901, 902,  
904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 912,  
924, 942, 947, 958, 961, 968, 974, 1012,  
1013, 1016, 1064, 1109, 1112, 1233,  
1329, 1352

## ÍNDICE ONOMÁSTICO

### A

ACKERMAN, BRUCE A., 1141  
ADORNO, Theodor, 139, 187, 279, 337, 374, 492, 546, 1103, 1106  
ADORNO, Theodor W., 139, 279, 337, 374, 492, 546, 1103, 1106  
AGAMBEM, Giorgio, 733  
AGRIPPA, Enrique Cornélio de Nettlesheim, 100  
AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio, 151, 160, 508, 1179  
AHRENS, E., 96, 274, 280  
AJDUKIEWICZ, Kazimierz, 73, 85, 129, 319, 331, 462, 539, 640, 652, 1227  
AJO GONZÁLEZ DE RAPARIEGOS Y SÁINZ DE ZÚÑIGA, Cándido María, 481, 950  
ALBERT, Hans, 56  
ALCALÁ, Ramón Román, 694  
ALEXY, Robert, 536, 1191, 1333  
ALGERMISSEN, Konrad, 925  
ALMAGRO ABENZA, Joaquín, 608, 609, 610  
ALONSO GARCÍA, Enrique, 528  
ALPIZAR D., Lydia, 427  
ALTUSIO, Juan, 941, 948  
ÁLVAREZ LÁZARO, Pedro, 117  
ALVIRA, Rafale, 1070  
ANDÓCIDES, 626, 630  
ANTIFONTE, 626, 630  
ANTONIO, Robert J., 1179  
ARISTÓTELES, 65, 95, 116, 119, 168, 369, 370, 372, 375, 469, 490, 553, 556, 561, 629, 633, 659, 660, 664, 666, 668, 670, 671, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 812, 818, 819, 1248  
ARTOLA, Miguel, 728  
ATIENZA, Manuel, 277, 280, 286  
AZEVEDO, J. Lúcio, 452

### B

BACHOFEN, Johann Jakob, 1300  
BACON, Francis, 512  
BALLESTEROS, Jesús, 69, 72, 185, 254, 268, 875, 1014, 1108  
BARATTA, Alessandro, 1071  
BARNES, Jonathan, 657  
BARREIRO, José Luís Barreiro, 349, 350, 352  
BARTH, Karl, 1342, 1343, 1344, 1345  
BAUDRILLARD, Jean, 214  
BAUMAN, Zygmunt, 1155  
BECH, Josep M., 144, 211, 264  
BECK, Ulrich, 1156

BELAVAL, Yvon, 633  
BENAVIDES, Ximena, 1181, 1193  
BENTHAM, Jeremy, 377, 944, 1059, 1277, 1278  
BERGERON, Louis, 249  
BERMAN, Harold Joseph, 751, 752  
BETEGÓN, Jerónimo, 338, 339, 347  
BLAUG, Mark, 1178  
BLOCH, Ernest, 147, 149, 527, 543, 686, 705, 707, 737, 798, 806, 816, 870, 880, 912, 927, 928, 934, 935, 972, 974, 980, 981, 995, 996, 1007, 1019, 1049, 1050, 1058, 1064, 1073, 1082, 1084, 1086, 1089, 1091, 1109, 1111, 1134, 1139, 1174, 1175, 1226, 1234, 1298, 1300, 1339  
BLUMENBERG, Hans, 115, 150, 154, 158, 163, 194, 196, 202, 207, 216, 236, 266, 330, 351, 356, 545, 661, 722, 742, 813, 840  
BOBBIO, Norberto, 59, 60, 73, 82, 111, 137, 139, 249, 288, 293, 297, 298, 299, 302, 304, 317, 325, 389, 394, 395, 398, 407, 475, 480, 487, 496, 498, 499, 511, 526, 529, 531, 532, 537, 574, 1007, 1066, 1124, 1183, 1210, 1271, 1314  
BODEI, Remo, 88, 120, 1211  
BODENHEIMER, Edgar, 801  
**BOETHIUS**, 902  
BONILLA, Abelardo, 433  
BOSSUET, Jacques-Bénigne, 1037  
BRAZ TEIXEIRA, António, 449  
BRIÈRE, Yves de la, 447  
BROEKMAN, Jan M., 1045  
BRONCANO, Fernando, 164, 841, 1106  
BRUNNER, Emil, 1337, 1338, 1347, 1348, 1349  
BUBER, Martin, 201, 429

### C

CAAMAÑO MARTÍNEZ, J, 445  
CAEBEGENM, R. C. van, 443, 700, 750, 751, 752, 753, 754, 757, 1197  
CALABRESI, Guido, 1261, 1280  
CALAZANS FALCON, Francisco José, 454  
CALSAMIGLIA, Albert, 285, 1100  
CALVIN, Jean, 151, 930, 931  
CALVO GARCÍA, M, 956  
CAMACHO, Ramón Kuri, 1072  
CAMPBELL, Tom, 352  
CAMPS, Victoria, 199, 400, 483, 931, 932  
CANTIMORI, Delio, 427, 851  
CAÑEDO-ARGÜELLES, Juan Arana, 647  
CAPILLA ROCERO, Francisco, 371, 374  
CAPPELETTI, Ángel J., 613  
CARCOVA, Carlos Marías, 539



CARDINI, F., 216  
CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco, 446, 908  
CARPINTERO, Francisco, 218, 516, 708, 713, 747,  
756, 817, 833, 901  
CARRASCO LAZARENO, María Teresa, 441  
CARRIÓ, Genaro R, 401  
CASSIRER, Ernest, 56, 865, 894  
CASTAN TOBEÑAS, José, 584  
CASTAÑERA MALDONADO, Carlos Eduardo, 1221  
CASTELLS, Manuel, 1155, 1176, 1177  
CENDON, Paolo, 1209  
CEREZO MIR, José, 477  
CERRONI, Umberto, 1231, 1235

### Ch

CHAMBERS GUTHRIE, William Keith, 478  
CHATÉLET, François, 772  
CHESTERTON, G. K, 807, 815

### C

CICERÓN, Marco Tulio, 687, 688, 705, 708, 709,  
710, 711  
CIRILLO, Renato, 1257  
CIURO CALDANI, Miguel Angel, 111  
CLEMENTE FERNÁNDEZ, S.I., 591, 616  
CLITEUR, Paul, 1163  
COING, Helmut, 1333, 1334  
COLEMAN, Jules, 21  
COLLI, Giorgio, 579  
CONDE, Fernández, 874  
COOLER, Robert, 37  
COPELSTON, Frederick Charles, 826, 906, 1003  
CORDOVILLA PÉREZ, Ángel, 118, 125, 216, 776,  
855  
CORTS GRAU, José, 580, 726, 742, 744  
COSTANTINI, Cristina, 1200  
CROMBIE, I. M, 654, 656  
CROPSEY, Joseph, 696, 698  
CRUZ PRADOS, Alfredo, 431  
CUSA, Nicolás de, 118, 269, 521, 734

### D

D. FITZGERALD, Allan, 782, 937  
DAVID, René, 20, 36, 416  
DAVIDSON, Donald, 508  
DE ÁNGEL YAGÚEZ, Ricardo, 384  
DE HEINECCIO, 454, 997, 998  
DE OTTO y PARDO, Ignacio, 529  
DEL POZO, Joan Manel, 712  
DEL VECCHIO, Giorgio, 657, 829

DELEUZE, Gilles, 91  
DELGADO PINTO, José, 1058, 1285, 1331  
DERISI, Octavio Nicolás, 430  
DERRIDA, Jacques, 214, 1156  
DESCARTES, 116, 119, 120, 128, 129, 131, 142,  
152, 156, 158, 193, 200, 1146  
DIAZ, Elías, 262, 269, 309, 318, 343, 1080, 1236  
DIDEROT, Denis, 306  
DIEMER, A., 966, 967  
DÍEZ-PICAZO Y PONCE DE LEÓN, Luis, 458  
DILTHEY, Wilhelm, 1090  
DIÓGENES LAERCIO, 686  
DODSS, Eric, 599  
DOMAT, Jean, 953, 954, 955, 956, 958, 959  
DOMENICO, Corradini, 88, 120, 1211  
DOMINGO, Rafael, 477, 834, 1204  
DORADO MONTERO, Pedro, 741  
DWORKIN, Ronald, 503, 539, 1190

### E

EBENSTEIN, Willian, 930  
EHRlich, Eugen, 1082  
EINDENMÜLLER, Horst, 1275  
ELIADE, Mircea, 504  
ELÍAS DE TEJADA, Francisco, 801  
ELLUL, Jacques, 624  
ENGELS, Friedrich, 1230, 1232, 1234, 1235  
ENGISCH, Karl, 544  
ENTELMAN, Remo, 1276  
EPICURO, 615, 691, 693, 694, 696  
ERIÚGENA, Juan Escoto, 863, 864, 877  
ESCOBAR, Fredde, 1270  
EVENSKY, Jerry, 1261  
EWALD, François, 91

### F

FANFANI, Amintore, 936  
FARIÑAS DULCE, María José, 292, 305, 309, 310,  
1095  
FASSÓ, Guido, 652, 723, 730, 790, 793  
FEBRER, Mateo, 126, 500, 762  
FEEST, Johannes, 1254  
FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio, 338  
FERNÁNDEZ SUAREZ, Jesús Aquilino, 98, 109, 724  
FERNANDEZ-GALIANO, Antonio, 108, 980, 983  
FERNÁNDEZ-GALIANO, Antonio, 40, 67, 565, 568,  
618, 628, 639, 658, 682, 689, 695, 810, 857,  
1042  
FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio Osuna, 435, 440,  
962, 1174, 1175, 1186, 1194, 1206, 1218,  
1275

FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio Osura, 448, 449  
FERRARI, Vincenzo, 1080  
FERREIRA DA CUNHA, Paulo, 451, 452  
FERRY, Luc, 140, 1114  
FINNIS, John, 1240, 1241, 1242, 1243, 1248,  
1266, 1303  
FISCHER, Kuno, 92, 93, 228  
FLÓREZ MIGUEL, Cirilo, 206, 260, 515, 585, 663,  
667, 668, 765, 791, 812, 821, 914  
FLORIDO, F, 638  
FONTAN JUBERO, Pedro, 116, 245, 429, 520  
FONTÁN JUBERO, Pedro, 183  
FOUCAULT, Michel, 436  
FRANK, Jerome, 1120  
FRANKL, Viktor Emil, 843  
FRÁPOLI, María José, 508  
FRAZER, James George, 551  
FRIEDRICH, Carl Joachim, 701, 1060  
FROMM, Erich, 850, 1231  
FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis, 739  
FUSTEL DE COULANGES, Numa Dennis, 554, 555

## G

GABAS PALLÁS, Raúl, 581  
GADAMER, Hans-Georg, 195, 521, 1294  
GAGARIN, Michael, 629  
GALÁN Y GUTIÉRREZ, Eustaquio, 960  
GALINDO RODRIGO, José A., 785  
GARCÍA AMADO, Juan Antonio, 1082  
GARCÍA BACCA, Juan David, 96, 211, 659  
GARCÍA FERNÁNDEZ, Eusebio, 304, 313, 321, 388,  
389, 395, 397, 398, 402, 403  
GARCÍA GALLO, Alfonso, 869  
GARCÍA GUAL, Carlos, 579, 684, 692, 693  
GARCÍA LÓPEZ, Jesús, 230, 235, 797, 1297  
GARCÍA MARTINEZ, Francisco, 117, 155  
GARCÍA MARTÍNEZ, Francisco, 72, 132, 247, 250,  
354, 734, 760, 786  
GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín, 464, 515, 827  
GARIN, Eugenio, 852  
GARZÓN VALDÉS, Ernesto, 1299  
GAUTHIER, David Peter, 87, 627  
GEIGER, Theodor, 1205  
GÉNY, François, 1087  
GEORGE, Robert P, 546  
GIDDENS, Anthony, 327, 1155, 1228  
GIGÓN, Olof, 554  
GILSON, Étienne, 201, 227, 229, 423, 718, 724,  
764, 787, 808, 851  
GINER, Salvador, 571, 700  
GLASSMAN, Ronald M., 1179  
GOMEZ ARBOLEYA, Enrique, 516

GÓMEZ ARBOLEYA, Enrique, 743, 783, 851  
GÓMEZ ROBLEDÓ, António, 453  
GONZAGA, Tomás Antonio, 438, 985  
GONZAGA, Tomás António, 438  
GONZÁLEZ FAUS, José L, 194, 351  
GONZÁLEZ MONTES, Adolfo, 164, 841  
GONZÁLEZ VICEN, Felipe, 80, 324, 449, 976, 1036  
GONZÁLEZ, Carlos Moreira, 754  
GONZÁLEZ-QUIJANO, Francisco, 1258  
GOTI ORDEÑANA, Juan, 446  
GOULD JAY, Stephen, 239  
GOYARD-FABRE, Simone, 25, 27, 43, 1252  
GROCIO, Hugo, 306, 307, 940, 953, 969, 970, 971,  
979, 981, 982, 983, 984, 985, 990, 991  
GRONDIN, Jean, 195, 209  
GROSSI, Paulo, 416, 443, 470, 707, 719, 720, 721,  
736, 744, 745, 746, 747, 749, 750, 757, 758,  
762, 763, 856, 858, 859, 878, 881, 882, 884,  
886, 898, 899, 925, 1053, 1054  
GUIBOURG, Ricardo, 311, 313, 314, 433  
GUISAN, Esperanza, 819  
GUTHRIE, William Keith Chambers, 660

## H

HABERMAS, Jürgen, 81, 113, 127, 190, 214, 273,  
328, 436, 521, 1262  
HAMILTON, Bernice, 447  
HART, H.L.A, 294, 415, 517, 1142, 1210, 1217,  
1339  
HARTNACK, Justus, 669  
HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 195, 777, 1050,  
1070, 1071, 1073, 1074, 1075, 1076, 1077,  
1078, 1301  
HEIDEGGER, Martin, 27, 117, 169, 237, 240, 264,  
267, 574, 582, 898  
HEIDEGGER, Martín, 363  
HEIMSOETH, Heinz, 970  
HELLER, Ágnes, 113, 205, 244, 479, 503, 677,  
745, 1031, 1180, 1233  
HELLER, Hermann, 296, 393, 505  
HERÁCLITO, 564, 565, 592, 613, 629  
HEREDIA SORIANO, Antonio, 448  
HÉRNANDEZ GIL, Antonio, 431  
HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón María, 446  
HERNÁNDEZ, R, 447  
HERNÁNDEZ-TEJERO JORGE, Francisco, 869  
HERNÁNDEZ-TEJERO, Francisco Jorge, 739  
HERNANDO NIETO, Eduardo, 1270  
HERÓDOTO, 566  
HERRERA GÓMEZ, Manuel, 1205, 1207  
HERSCH, Jeanne, 966, 967

HERVADA, Javier, 42, 374, 379, 381, 391, 394,  
424, 447, 464, 475, 535, 557, 558, 573, 577,  
585, 598, 599, 601, 602, 605, 607, 610, 619,  
620, 626, 635, 726, 727, 736, 740, 766, 769,  
772, 854, 866, 883, 885, 891, 903, 905, 907,  
911, 917, 918, 937, 941, 942, 995, 997, 999,  
1002, 1045  
HESÍODO, 554, 606  
HESPANHA, António Manuel, 135, 334, 379, 382,  
387, 389, 400, 404, 405, 407, 408, 409, 411,  
412, 414, 415, 419, 425, 459, 466, 477, 478,  
480, 485, 488, 495, 504, 506, 514, 522, 524,  
537, 722, 723, 739, 741, 759, 771, 774, 784,  
879, 887, 1053, 1057, 1125, 1133, 1137, 1158,  
1160, 1164, 1184, 1223, 1244, 1245, 1246,  
1280, 1296  
HILAIRE, Jean, 746  
HOBBS, Thomas, 324, 731, 981, 1005, 1006,  
1007, 1008, 1009, 1011, 1013, 1017, 1018,  
1019, 1122  
HOBBS, Tomas, 122, 124, 286, 324, 943, 1004,  
1005, 1015, 1016, 1100, 1101  
HÖFFE, Offried, 350, 1243, 1314  
HOLLIS, Martin, 344  
HOMERO, 588, 589, 593, 596, 601  
HORKHEIMER, Max, 187  
HUME, David, 187, 300, 322, 409, 1046

## I

IBAÑEZ ANDRÉS, Perfecto, 1310  
IHERING, Rudolf, 287, 298, 1093  
INNERARITY, Daniel, 102, 1079, 1131  
ISIDORO, Santo, Arzobispo de Sevilla, 803

## J

JAEGER, Wemer, 88, 572, 573, 589, 593, 595,  
597, 604, 628, 635, 646, 654  
JAGU, A., 1179, 1191, 1192, 1225  
JARAMILLO JARAMILLO., Carlos Ignacio, 771  
JEAUNEAU, Édouard, 864  
JELLINEK, Georg, 794  
JENÓFANES, 588, 589, 591, 596, 599  
JENOFONTE, 642  
JHERING, Rudolf von, 738, 1298  
JIMÉNEZ DE ARECHAGA, Eduardo, 978

## K

KALINOWSKI, Georges, 150  
KANT, Immanuel, 22, 25, 33, 68, 81, 92, 93, 96,  
119, 120, 121, 124, 142, 143, 145, 148, 157,

158, 159, 160, 162, 165, 168, 174, 187, 188,  
193, 197, 198, 212, 223, 226, 228, 229, 234,  
240, 243, 248, 249, 252, 261, 265, 270, 278,  
320, 340, 364, 373, 375, 379, 380, 385, 405,  
456, 484, 501, 504, 509, 560, 598, 733, 882,  
911, 1025, 1026, 1027, 1028, 1029, 1030,  
1031, 1032, 1033, 1036, 1045, 1047, 1091,  
1094, 1097, 1099, 1100, 1102, 1103, 1116,  
1126, 1129, 1130

KANTOROWICZ, Gertrud, 290, 509, 512

KANTOROWICZ, Hermann, 1082

KASER, Max, 584, 701

KAUFMANN, Arthur, 61, 519, 541, 546, 618, 729,  
833, 924, 1037, 1084, 1161, 1162, 1165, 1203,  
1239, 1246, 1247, 1286, 1287, 1288, 1289,  
1290, 1337, 1341

KELSEN, Hans, 259, 268, 287, 288, 289, 306, 309,  
310, 315, 316, 358, 413, 420, 489, 518, 530,  
537, 614, 616, 638, 1111, 1112, 1113, 1119,  
1144, 1147, 1210, 1211, 1212, 1322

KERCHOVE, Michel von de, 1277

KIRCHMAN, Julius Hermann von, 228, 278

KIRK, G.S., 563, 597, 603

KISCH, Guido, 929

KLEMPERER, Victor, 1174

KNAUS, Bernhard, 556

KOFLER, Leo, 808, 933

KOSCHAKER, Paul, 727

KOTZ, Hein, 450, 1263

KRIELE, Martin, 529, 1237, 1306, 1307, 1308,  
1309

KRISTELLER, Paul Oskar, 849, 893

KÜNG, Hans, 208, 233

## L

LAFONT, G, 814

LARENZ, Karl, 295, 511

LASKER, 590

LASSO DE LA VEGA, José S, 568

LATOUR, Bruno, 260

LAZARO, Pedro Álvarez, 212, 219, 515, 791

LE GOFF, Jacques, 216

LEFEBVRE, Georges, 272, 439

LEGAZ LACAMBRA, Luis, 291, 359, 360, 809, 931,  
1081, 1108, 1213, 1214

LEGAZ Y LACAMBRA, Luis, 673

LEGRAND, Pierre, 1254

LEIBNIZ, Gottfried, 332

LIESA, Carlos R. Fernández Llesa, 754

LJUBOMIR, Tadic, 1231, 1235

## LI

LLAMAS CASCÓN, Ángel, 298  
LLANOS, Alfredo, 553, 562, 583, 612, 617, 619,  
625, 634  
LLEDÓ, Emilio, 682, 691

## L

LOCKE, John, 274, 355, 440, 730, 944  
LOPES DE ALMEIDA, Manuel, 451  
LÓPEZ CALERA, Nicolás María, 1223, 1310, 1333  
LÓPEZ- FANJUL DE ARGÜELLES, Carlos, 164, 168,  
484, 777  
LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso, 131  
LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso, 76, 79, 143, 329, 333,  
334, 373, 640, 667, 760, 916  
LÓPEZ, Jesús García, 785  
LORCA NAVARRETE, José F, 269  
LÖWITH, Karl, 211  
LUBAC, Henri de, 714  
LUCAS VERDÚ, Pablo, 529  
LUHMAN, Niklas, 1157  
LUTERO, Martin, 922, 923, 924

## M

MACINTYRE, Alasdair, 345, 435, 683, 1208  
MACKIE, John, 530, 546  
MACPHERSON, C. B., 731  
MALLOY, Robin Paul, 1261  
MAQUIAVELO, Nicolai, 939  
MAQUIAVELO, Nicolás, 481, 872, 873, 880, 939  
MARCO AURELIO, 690  
MARDONES, José M., 148, 473, 531, 759  
MARIAS, Julián, 213, 710  
MARÍN Y MENDONZA, Joaquin, 447  
MARITAIN, Jacques, 761  
MARTÍNEZ ROLDÁN, Luis, 98, 109, 724  
MARX, Karl, 1228, 1230, 1232, 1234, 1235  
MASSINI CORREAS, Carlos I, 383, 387, 390, 392,  
395, 396, 414, 418, 430, 434, 465, 523, 533,  
534, 543, 817, 818, 831, 963, 965, 1037, 1046,  
1078, 1156, 1193, 1196, 1202, 1204, 1220,  
1238, 1240, 1265, 1266, 1267, 1304, 1305  
MASSON, Herve, 792  
MATEO SECO, Lucas Francisco, 922  
MATTEI, Ugo, 1260, 1263, 1264  
MAY, Gaston, 857  
MAYANS y SISCAR, Gregorio, 945, 950, 951  
MC INERNY, Ralph, 1254  
MCKIRAHAN, Richard D., 21, 22, 46, 555, 621, 625  
MEABE, Joaquín E, 591, 592, 594

MEINECKE, Friedrich, 421, 422, 874  
*MELANCHTON, Philip*, 704  
MÉNDEZ, José María, 241, 243  
MENDÍVIL MACÍAS, José V., 849, 850  
MENZEL, Adolf, 623  
MESA POSADA, Carlos, 515  
METZ, Johann Baptist, 203, 821  
MILIBAND, Ralph, 1231, 1235  
MIRALBELL, Ignacio, 1014, 1326  
MOIX MARTÍNEZ, Manuel, 86, 678  
MONATERI, Pier Giuseppe, 1199, 1200  
MONCHO I PASQUAL, Josep Rafel, 768, 769, 770,  
796  
MONDOLFO, Rodolfo, 600, 614  
MONTAIGNE, Michel de, 237  
MONTERO IGLESIS, Marcelo, 539, 899, 1147  
MONTESQUIEU, 1117  
MOONEY, M., 1073  
MORE, Thomas, 871  
MOREAU, P.F, 871  
MORESO, Josep Joan, 1278  
MORGADO, Agostinho Rosário, 452  
MORIN, Edgar, 69, 166, 214, 232, 842, 1190,  
1221, 1222  
MOTI LAL PANDIT, Skrevet, 362  
MOUNIER, Emmanuel, 184, 248, 263, 265, 298,  
327, 898  
MUÑOZ, Jacob, 128, 133, 134, 231, 294, 311, 401,  
490, 914, 1206, 1230  
MUÑOZ, Juan Fernando, 785  
MUSCHELER, Karlheinz, 1082

## N

NADER, Laura, 1200  
NAVARRETE, José F. Lorca, 85, 486  
NEUSÜSS, Arnhelm, 654  
NICOL, Eduardo, 376, 445, 497, 641  
NICOLÁS DE CUSA, Cardenal, 853  
NICOLÁS, Juan Antonio, 508  
NIETZSCHE, Friedrich, 87, 100, 103, 104, 105, 133,  
136, 141, 144, 145, 152, 156, 159, 167, 171,  
180, 181, 182, 183, 186, 188, 189, 191, 202,  
203, 209, 210, 217, 218, 220, 222, 233, 234,  
242, 246, 318, 328, 411, 421, 491, 540, 659,  
680, 775, 789, 806, 840, 842, 843, 844,  
1102, 1106, 1188, 1221  
NINO, Carlos Santiago, 539  
NISBET, Robert A, 1208  
NORTH, Douglass Cecil, 1272

## O

O'CONNOR, D. J., 714  
OAKESHOTT, Michael, 684  
OCKHAM, Guillermo de, 879, 911, 912, 913, 916,  
918, 920, 923  
OLDENDORP, Johann, 929  
OLIVECRONA, Karl, 510  
OLLERO, Andrés, 1336  
OMAGGIO, Vincenzo, 1009, 1012  
OROZ RETA, José, 785  
ORTEGA y GASSET, José, 353, 1110

## Ö

ÖRÜCÜ, Esin, 1197

## O

OST, François, 1267, 1277  
OSUNA, Antonio, 865, 919, 921, 934, 935, 1276,  
1315, 1316, 1318, 1335, 1338, 1342, 1343,  
1346

## P

PABLO II, J., 134, 170, 174, 270, 437, 666, 1294  
PABLO II, Juan, 157  
PAINE, Thomas, 323  
PANNENBERG, Wolfhart, 117, 169, 212, 219, 515,  
791  
PAPINI, Giovanni, 545  
PÁRAMO, Juan Ramón de, 338, 339, 347  
PARISI, Francesco, 1256, 1280  
PARMÉNIDES, 661  
PASSERIN D'ENTREVES, Alessandro, 349, 391,  
393, 397  
PATTERSON, Dennis, 1259  
PAZ DE HOZ, María, 587  
PECES-BARBA, Gregorio, 284, 289, 300, 305, 308,  
336, 339, 341, 346, 378, 432, 536, 892, 962,  
963  
PERELMAN, Chaim, 415, 1112, 1336  
PÉREZ LLEDÓ, Juan A, 1156, 1211  
PÉREZ SERRANO, Nicolás, 529  
PÉREZ-LUÑO, 183, 428, 525, 1322  
PICO DE LA MIRANDOLA, Giovanni, 852  
PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, 124  
PLATÓN, 399, 563, 564, 576, 590, 596, 607, 611,  
621, 622, 623, 624, 630, 631, 632, 634, 636,  
643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651,  
653, 655, 656, 795  
PLEBE, Armando, 205

POINCARÉ, Henri, 1211  
POLINSKY, A. Michell, 1263  
POLO USAOLA, Macario, 165, 904  
POPKIN, Richard H., 925  
POPKIN, Richard Henry, 506  
POPPER, Karl, 56, 313, 641, 1178, 1218  
POSNER, Richard, 1252, 1256, 1257, 1259, 1261,  
1262, 1272, 1273, 1275, 1299, 1316  
POULANTZAS, Nicos, 1231, 1235  
PRIETO, Fernando, 225, 445  
PRIGOGINE, Ilya, 214  
PROTÁGORAS, 617, 618, 619, 630, 631, 632, 636  
PROTÁGORAS DE ABDERA, 618  
PUFENDORF, Samuel, 453, 940, 986, 988, 989,  
993, 994  
PUIG BRUTAU, José, 713  
PUY MUÑOZ, Francisco, 755

## Q

QUINTANA CABANAS, José, 1176, 1177, 1274

## R

RABADE, Sergio, 225  
RADBRUCH, Gustav, 300, 348, 403, 1166, 1167,  
1329, 1330, 1331  
RAIMONDI, P, 952  
RAVEN, J. E, 563, 597, 603  
RAWLS, John, 338, 339, 347, 503, 539, 540  
RAZ, Joseph, 333  
REALE, Miguel, 481, 482  
RECÁSSENS SICHES, Luis, 271, 275, 276, 281,  
1212, 1213, 1215, 1319  
REINACH, Adolf, 433  
RENAUT, Alain, 140, 1114  
RICHARD, James William, 929  
RICHARD, Robert L., 137, 141, 210, 219, 224, 239,  
520, 737, 957  
RIEDEL, Manfred, 1306  
RINN-MAURER, Ángela, 208, 233  
RIVAS PALÁ, Pedro, 21, 291, 352, 944  
ROBIN, León, 737  
ROBLES, Gregorio, 75, 494, 530, 531, 535, 1114,  
1216, 1219, 1292, 1307, 1319  
RODRÍGUEZ MOLINERO, Marcelino, 57, 622, 634,  
1001, 1165  
RODRIGUEZ PANIAGUA José María, 518  
RODRÍGUEZ PANIAGUA, José María, 399, 986  
ROEMER, Andrés, 1257, 1260, 1261, 1273  
ROMÁN ALCALÁ, Ramón, 684  
ROSAS, João, 352  
ROSS, Alf, 273, 297, 312, 406, 501, 821



ROTTERDAM, Erasmus, 703  
ROTTERDAN, Erasmo de, 897  
ROUSSEAU, Jean-Jacques, 972, 975, 978, 1027,  
1061, 1062, 1063, 1064, 1065, 1320  
ROVIGHI, S. Vanni, 765  
RUANO DE LA FUENTE, Yolanda, 211, 241, 517,  
733, 913, 925, 1180  
RUIZ SANZ, Mario, 78, 513  
RUIZ, Armando Torrent, 756  
RUSSELL, Bertrand, 502

## S

SAAVEDRA, Modesto, 1310  
SABINE, George. H, 705, 708, 725  
SACCO, Rodolfo, 1209  
SALA I MARTÍN, Xavier, 1262  
SALUTATI, Coluccio, 893  
SAMARANCH KIRNER, Francisco, 617, 620  
SAN AGUSTÍN, 772, 782, 783, 784, 786, 788, 790,  
791, 797, 800  
SANCHEZ AGESTA, Luis, 250  
SÁNCHEZ ROMÁN, F, 444  
SANCHÍS PRIETO, Luis, 330, 331, 336  
SANTOLAYA HEREDERO, Laura, 454  
SANTOS, Boaventura de Sousa, 1081  
SARTRE, Jean-Paul, 874  
SAVIGNY, Friedrich Karl von, 363, 1085, 1087, 1088  
SCHMITT, Carl, 353, 731, 732  
SCHULZ, Fritz, 57  
SCRUTON, Roger, 971  
SCRUTTON, Roger, 253  
SENECA, Lucio Anneo, 687  
SERNA, Pedro, 1161  
SERRANO SERRANO, José María, 446  
SEXTO EMPÍRICO, 185, 603, 605, 616, 662, 692,  
694, 697  
SHAVELL, Steven, 1259, 1268  
SHIVJI, Issa G, 1200  
SIEBECK, Paul, 1148  
SILVA HERZOG, Jesús, 441  
SIMPSON, Peter, 819  
SKINNER, Quentin, 858, 859, 938  
SOTO, Luís García, 174, 349, 350, 352, 356  
SPAEMANN, Robert, 1056  
SPINOZA, Baruch, 291, 943, 972, 973, 976, 977  
STAMMLER, Rudolf, 857  
STELLA, Giuliana, 431  
STENGERS, Isabelle, 214  
STRAUSS, Leo, 696, 698, 874, 1009  
STRAWSON, Peter Frederick, 508  
SUARÉZ, Francisco, 445, 743  
SUÁREZ, Francisco, 152, 445, 910

## T

TAGLE MARTINEZ, Hugo, 22, 59, 325, 456  
TAGLIACOZZO, G., 1073  
TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, 1221  
TEUBNER, Günther, 1198, 1249, 1250, 1251  
THEOTONIO, Vicente, 445  
THIBAUT, Anton Friedrich Justus, 277, 280  
THOMASIVS, Christian, 453, 855  
TIERNO GALVÁN, Enrique, 1340  
TOMÁS DE AQUINO, 101, 222, 464, 465, 515, 765,  
805, 806, 811, 814, 815, 817, 818, 820, 821,  
822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830,  
831, 832, 833, 834, 1078, 1195  
TORO, Miguel Ángel Ibañez, 164, 168, 484  
TORRES LÓPEZ, Juan, 1257, 1271  
TORRETI, Roberto, 1001  
TOURAINÉ, Alain, 62, 63, 125, 127, 154, 198, 207,  
227, 237, 262, 263, 322, 332, 348, 405, 410,  
458, 491, 493, 521, 853, 894, 926, 1125, 1156  
TREVES, Renato, 315  
TRÍAS, Elías, 337  
TRÍAS, Eugenio, 56, 153, 161, 166, 173, 192, 230,  
238, 347, 463, 1161  
TRINDADE, Antonio Augusto Cançado, 1259  
TRINKAUS, Charles, 851  
TROELTSCH, Ernest, 935  
TROELTSCH, Ernst, 62, 236, 242, 930  
TRUYOL Y SERRA, Antonio, 94, 570, 700  
TULLY, James, 731  
TURGOT, Anne Robert Jacques, 824

## U

UGARTE, E. Salomé Cissal de, 754  
ULEN, Thomas, 37, 1256, 1259  
ULLMANN, Walter, 670, 671, 735  
URBAN, Wilbur Marshall, 1141  
UREÑA, Enrique M., 219, 513, 1105

## V

VAHINGER, Hans, 213, 1096  
VALDÉS, Ernesto Garzón, 1173  
VALENCIA, Aurelia Vargas, 572, 615, 826, 827,  
1051, 1052, 1072  
VALERA, Reina, 730, 799  
VALLESPIN, Fernando, 100, 563, 1118  
VALLET DE GOYTISOLO, Juan B., 1333  
VARGAS VALENCIA, Aurelia, 341, 1202  
VATTIMO, Gianni, 130, 209, 214, 234, 329  
VÁZQUEZ DE MENCHACA, Fernando, 908, 941

VERDROSS, Alfred, 627, 685, 690, 768, 772, 794,  
795, 1000  
VERENE, D., 1073  
VERGER, Jacques, 798  
VERNEGO, Roberto J., 19, 64, 90, 525, 542, 1336  
VICO, Giambattista, 164, 894  
VIEHWEG, Theodor, 712, 1336  
VIGO, Rodolfo L., 90, 701, 1303  
VILLEY, Michel, 55, 63, 66, 72, 84, 97, 98, 102,  
107, 119, 179, 259, 369, 406, 462, 471, 475,  
487, 496, 511, 551, 565, 584, 587, 612, 639,  
658, 681, 682, 699, 718, 781, 805, 839, 848,  
951, 1025, 1046, 1128, 1172, 1183, 1217,  
1292, 1293, 1311, 1327, 1328, 1329  
VITORIA, Francisco de, 446  
VIVES, Juan Luis, 897  
VOLTAIRE, 302  
VON HIPPEL, Ernest, 807

## W

WATSON, Alan, 1199  
WEBER, Max, 67, 203, 321, 342, 355, 360, 742,  
778, 1180, 1281  
WELZEL, Hans, 60, 110, 272, 393, 421, 476, 518,  
577, 636, 662, 672, 688, 691, 796, 813

WERNER, Charles, 657  
WESTBROOK, David A., 1291  
WIEACKER, Franz, 848, 857  
WIEGANG, Wolfgang, 1264  
WOJTYLA, Karol, 170  
WOLFF, Christian, 1000, 1002, 1003  
WRIGHT, Georg Henrik von, 316

## X

XIRINACS, Lluís M., 117, 162, 231, 235, 429  
XIRINACS, Lluís M., 1138

## Z

ZACCARIA, Giuseppe, 1295  
ZAFRA VALVERDE, José, 529  
ZAPATERO, Virgilio, 535  
ZARKA, Yves-Charles, 447, 952, 955, 959, 968,  
969, 987, 989, 1005, 1010, 1011, 1014, 1016,  
1017, 1019, 1066, 1067, 1107, 1132  
ZUBIRI, Xavier, 378, 600  
ZULUAGA VARGAS, Hólmer, 399  
ZWEIGERT, Konrad, 450, 1250, 1251, 1263

## FUENTES GENERALES

### ARISTÓTELES ◀

- Ética nicomaquea. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Ediciones Clásicas, 2007. 564 p.
- Física. Trad. Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gregos, 2002. 506 p.
- Metafísica de Aristóteles. 2 ed. Trad. Trilingüe (greco-latino-española) Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998.
- Política. Trad. Julián Marías y María Araujo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989. 283 p.
- Retórica. 4 ed. Trad. Antonio Tovar. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990. 248 p.

### BODIN, Jean ◀

- Exposé du droit universel = Juris universi distributio. Paris: Presses universitaires de France, 1985. 172 p.
- La response de Jean Bodin à M. de Malestroit, 1568. Paris: Librairie Armand Colin, 1932. 134 p.
- Los seis libros de la República. Trad. Gaspar de Añastro Isunza. 2 v. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

### CICERÓN, Marco Tulio ◀

- Bruto: [historia de la elocuencia romana]. Trad. Manuel Mañas Núñez. Madrid: Alianza, 2000. 209 p.
- Cartas / [Cicerón. IV, Cartas a los familiares II. (Cartas 174-435)]. Trad. Ana-Isabel Magallón García. Madrid: Gredos, 2008. 595 p.
- Cartas / Cicerón. T. II, Cartas a Ático. (Cartas 162-426) / introducción, traducción y notas de Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez. Madrid: Gredos, 1996. 502 p.
- Cartas [Cicerón. T. I, Cartas a Ático. (Cartas 1-161D)]. Trad. Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez. Madrid : Gredos, 1996. 488 p.
- Cartas políticas. Trad. José Guillén Cabañero. Torrejón de Ardoz: Akal, 1992. 511 p.
- Catón el Viejo o De la vejez y Lelio o De la amistad. Trad. Vicente López Soto. Barcelona: Juventud, 1982. 237 p.
- Cuestiones académicas. Trad. Julio Pimentel Álvarez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990. 95 p.
- Defensa de L. C. Balbo. Trad. Lisardo Rubio. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1954. 158 p.
- Defensa del poeta Arqúias. Trad. Alvaro d'Ors. Madrid: Instituto "Antonio de Nebrija", 1970. 61 p.
- Del supremo bien y del supremo mal. Trad. Víctor-José Herrero Llorente. Madrid: Gredos, 1987. 342 p.
- Discursos. Trad. Manuel Marín Peña. 10 v. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1982.
- El orador. Trad. E. Sánchez Salor. Madrid: Alianza, 1997. 157 p.
- Ética para cada día. Trad. María Morrás. Barcelona : Península, 2000. 137 p.
- Il problema della monografia storica latina. Bologna: Pàtron Editoria, 1981. 59 p.
- La amistad. Trad. José Guillén Cabañero. Madrid: Trotta, 2002. 130 p.
- La invención retórica. Trad. Salvador Núñez. Madrid: Gredos, 1997. 322 p.
- Las Leyes. Trad. Roger Labrousse. Madrid: Alianza, 1989. 280 p.



- Sobre la adivinación. Sobre el destino. Tímeo. Trad. Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999. 418 p.
- Sobre la naturaleza de los dioses. Trad. Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999. 384 p.
- Sobre la República. Sobre las leyes. Trad. José Guillen. Madrid: Tecnos, 1986. 245 p.
- Tratado de los deberes. Trad. José Santa Cruz Teijeiro. Madrid: Editora Nacional, 1975. 208 p.
- Tres discursos jurídicos. Trad. José María Royo Arpón. Madrid: Marcial Pons, 2004. 157 p.

## **DESCARTES, René ◀**

- Dos opúsculos. Trad. Luis Villoro. México: UNAM, 1972. 208 p.
- El mundo: tratado de la luz. Trad. Salvio Turró. Barcelona: Anthropos, 1989. 255 p.
- La búsqueda de la verdad mediante la luz natural. Trad. Juan Á. Canal. Oviedo: KRK Ediciones, 2009. 102 p.
- Las pasiones del alma. Trad. Consuelo Bergés. Barcelona: Orbis, 1986. 195 p.
- Los principios de la filosofía. Trad. Guillermo Quintás. Madrid: Alianza, 1995.
- Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas. Trad. Vidal Peña. Oviedo: KRK, 2005. 1018 p.
- Oeuvres de Descartes. Discours de la Méthode & Essais. Tomo VI. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophie J. Vrin, 1973.
- Reglas para la dirección del espíritu. Trad. Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Alianza, D.L. 1984. 168 p.
- Tratado del hombre. Trad. Guillermo Quintás. Madrid: Editora Nacional, 1980. 157 p.

## **DIDEROT ◀**

- Carta sobre el comercio de la librería. Trad. Ramón Villares. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997. 118 p.
- Carta sobre el comercio de libros. Trad. Alejandro García Schnetzer. México: Fondo de Cultura Económica, 2003. 158 p.
- Carta sobre los ciegos. Trad. Julia Escobar. Valencia: Fundación ONCE, 2002. 168 p.
- Ensayo sobre la pintura. Trad. Armando D. Delucchi y Jorge O. Demarchi. [La Plata]: Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1963. 169 p.
- Escritos políticos. Trad. Antonio Hermosa Andujar. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989. 324 p.
- Investigaciones filosóficas sobre el origen y naturaleza de lo bello. Trad. Francisco Calvo Serraller. Buenos Aires : Aguilar, 1973. 78 p.
- La enciclopedia. Trad. Ramón Soriano y Antonio Porras. Madrid: Tecnos, 1992. 229 p.
- Obras filosóficas de Diderot. Trad. Antonio Zozaya. Madrid: Dirección y administración, 1887. 158 p.
- Paradoja sobre el comediante. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Valdemar, 2003. 210 p.
- Pensamientos filosóficos. Investigaciones filosóficas sobre el origen y la naturaleza de lo bello. Trad. Francisco Calvo Serraller. Madrid: Sarpe, 1984. 153 p.
- Pensamientos sueltos sobre la pintura. Trad. Monique Planes. Madrid: Tecnos, 1988. 112 p.
- Sobre la interpretación de la naturaleza. Trad. Julián Mateo Ballorca. Barcelona: Anthropos, 1992. 162 p.

- Tratado de lo bello. Trad. Armando D. Delucchi y Jorge O. Demarchi. La Plata: Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1962. 119 p.
- Tres diálogos filosóficos de Diderot: el sueño de d'Alembert. Trad. Angelina Martín del Campo. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1982. 135 p.
- Vida de Séneca. Trad. Antonio Dorta. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1952. 212 p

## **FOUCAULT, Michel ◀**

- Discurso y verdad en la antigua Grecia. Trad. Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías. Barcelona: Paidós, 2004. 224 p.
- El discurso del poder. Trad. Oscar Terán. Mexico: Folios Ediciones, 1983. 245 p.
- El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica. Trad. Francisca Perujo. México: Siglo veintiuno, 1980. 293 p.
- El orden del discurso. Trad. Alberto González Troyano. Barcelona: Tusquets, 1983. 63 p.
- El pensamiento del afuera. Trad. Manuel Arranz. Valencia: Pre-Textos, 1988. 82 p
- Enfermedad mental y personalidad. Trad. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Barcelona: Paidós, 1984. 122 p.
- Entre filosofía y literatura. Trad. Miguel Morey. Barcelona: Paidós, 2000. 393 p.
- Estética, ética y hermenéutica. Trad. Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 2001. 474 p.
- Genealogía del racismo: de la guerra de las razas al racismo de Estado. Trad. Alfredo Tzveibely. Madrid: La Piqueta, 1992. 282 p.
- Herméutica del sujeto. Trad. Fernando Alvarez-Uría. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1994. 142 p
- Historia de la locura en la época clásica. Trad. Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1979. 575 p.
- Historia de la sexualidad. 1, La voluntad de saber. Trad. Ulises Guiñazú. México: Siglo XXI, 1992. 194 p.
- Historia de la sexualidad. 2, El uso de los placeres. Trad. Martí Soler. México: Siglo XXI, 1993. 238 p.
- Historia de la sexualidad. 3, La inquietud de sí. Trad. Tomás Segovia. México: Siglo XXI, 1987. 232 p.
- La arqueología del saber. Trad. Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo Veintiuno Editores, 2006. 355 p.
- La verdad y las formas jurídicas. Trad. Enrique Lynch. Barcelona: Gedisa, 1991. 174 p
- Las palabras y las cosas : una arqueología de las ciencias humanas. Trad. Elsa Cecilia Frost. Madrid: Siglo XXI, 2009. 375 p.
- Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1966. 400 p.
- Microfísica del poder. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid: La Piqueta, 1992. 189 p.
- Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979). Trad. Horacio Pons. Madrid: Akal, 2009. 350 p.
- Nietzsche, Freud, Marx. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Anagrama, 1970. 57 p.
- Sobre la Ilustración. Trad. Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo. Madrid: Tecnos, 2006. 97 p.
- Tecnologías del yo y otros textos afines. Trad. Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Paidós, 2000. 150 p.
- Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones. Trad. Miguel Morey. Madrid: Alianza, 2001. 173 p.
- Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión. Madrid: Siglo Veintiuno de España, 2005. 314 p.

### **GROCIO, Hugo ◀**

- De la libertad de los mares. Trad. V. Blanco Garcia y L. Garcia Arias. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979. 174 p.
- Del Derecho de presa. Del Derecho de la guerra y de la paz. Trad. Primitivo Mariño Gómez. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987. 121 p.

### **HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich ◀**

- Ciencia de la Lógica. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. 2 v. Buenos Aires: Hachette, 1956.
- De lo bello y sus formas: (estética). Madrid: Espasa-Calpe, 1980. 216 p.
- Diferencia entre los sistemas de Filosofía de Fichte y Schelling. Trad. Juan Antonio Rodríguez Tous. Madrid: Tecnos, 1990. 170 p.
- Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio : para uso de sus clases. Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 1997. 630 p.
- Escritos de juventud. Trad. Zoltan Szankay y José María Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1984. 436 p.
- Escritos pedagógicos. Trad. Arsenio Ginzo. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1991. 188 p.
- Esencia de la filosofía y otros escritos. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1980. 235 p.
- Estética. La poesía. 8 v. Trad. Alfredo Llanos. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1985.
- Fe y saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte. Trad. Vicente Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000. 166 p.
- Filosofía de la historia. Barcelona: Zeus, 1971. 474 p.
- Filosofía del arte o Estética : (verano de 1826). Trad. Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2006. 555 p.
- Filosofía del Derecho. [¿ Trad? ] 4 ed. Buenos Aires: Claridad, 1955. 280 p.
- Filosofía real. Trad. José María Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1984. 486 p.
- La conciencia infeliz. Traducción directa del alemán revisada por la Dirección del Instituto. Buenos Aires: Ministerio de Educación, Instituto de Filosofía, 1949. 33 p.
- Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1975. 801 p.

### **HEIDEGGER, Martin ◀**

- Aclaraciones a la poesía de Hölderlin. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2005. 233 p.
- Aportes a la filosofía: acerca del evento. Trad. Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Almagesto, 2003. 414 p.
- Arte y poesía. Trad. Samuel Ramos. México: Fondo de Cultura Económica, 1995. 148 p.
- Caminos de bosque. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 1998. 345 p.
- Carta sobre el humanismo. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000. 91 p.
- Conceptos fundamentales : (curso del semestre de verano, Friburgo, 1941). Trad. Manuel E. Vázquez García. Madrid: Alianza, 2001. 182 p.
- De camino al habla. Trad. Yves Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1990. 245 p.
- El concepto de tiempo. Trad. Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2003. 69 p.
- Estudios sobre mística medieval. Trad. Jacobo Muñoz. Madrid: Siruela, 2001. 263 p.
- Hegel. Trad. Dina V. Picotti C.. Buenos Aires: Almagesto, 2000. 303 p.
- Hitos. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000. 392 p.

- Identidad y diferencia. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos, 1988. 191 p.
- Introducción a la fenomenología de la religión. Trad. Jorge Uscatescu. Madrid: Siruela, 2005. 187 p.
- Introducción a la filosofía. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 1999. 469 p.
- Kant y el problema de la metafísica. Trad. José Gaos. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1981. 231 p.
- La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel. Trad. Ramón Rodríguez. Madrid: Tecnos, 1989. 83 p.
- La fenomenología del espíritu de Hegel : curso del semestre de invierno, Friburgo, 1930-31. Trad. Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde. Madrid: Alianza, 2006. 223 p.
- La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo. Trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2005. 165 p.
- La pobreza (Die Armut). Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2006. 124 p.
- La pregunta por la cosa: la doctrina kantiana de los principios trascendentales. Esplugues de Llobregat, Barcelona: Orbis, 1985. 191 p.
- Lógica : la pregunta por la verdad. Trad. J. Alberto Ciria. Madrid : Alianza, 2004. 328 p.
- Los problemas fundamentales de la fenomenología: Curso de Marburgo del semestre de verano de 1927 editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Trad. Juan José García Norro. Madrid: Trotta, 2000. 402 p.
- Nietzsche. 2 v. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Destino, 2005.
- Ontología: hermenéutica de la facticidad. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 1999. 154 p.
- Parménides. Trad. Carlos Másmela. Madrid: Akal, 2005. 224 p.
- Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 2006. 412 p.
- ¿Qué es filosofía?. Trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2004. 77 p.
- ¿Qué significa pensar? Trad. Raúl Gabás. Madrid: Trotta, 2005. 233 p.
- Sendas perdidas = Holzwege. Trad. José Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 1960. 315 p.
- Ser y tiempo. Trad. Jorge Eduardo Rivera C.. Madrid: Trotta, 2003. 497 p.
- Serenidad. Trad. Yves Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2009. 88 p.

### **HOBBS, Tomás ◀**

- Consideraciones sobre la reputación, la lealtad, la educación y la religión. Trad. Carlos Mellizo. Madrid: Sequitur, 2001. 95 p.
- Del ciudadano y Leviatán. Trad. Enrique Tierno Galván. Madrid: Tecnos, 1993. 210 p.
- Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos. Trad. Miguel Ángel Rodilla. Madrid: Tecnos, 1992. 195 p.
- Elementos de derecho natural y político. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979. 432 p.
- Il pensiero politico di Th. Hobbes. Trad. Renato Tisato. Treviso: Librería Editrice Canova, 1953. 226 p.
- Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil. Trad. Carlos Mellizo. Madrid: Alianza Editorial, 1996. 550 p.
- Tratado sobre el ciudadano. Trad. Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2008. 253 p.
- Tratado sobre el cuerpo. Trad. Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Trotta, 2000. 394 p.

## **HUME, David ◀**

- Autobiografía : resumen del tratado de la naturaleza humana. Trad. Hilari Arnau Gras y José Ma. Gutiérrez González. Barcelona: PPU, 1994. 130 p.
- De la moral y otros escritos. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1982. 289 p.
- De los prejuicios morales y otros ensayos. Trad. Sofía García Martos y José Manuel Panea Márquez. Madrid: Tecnos, 1998. 76 p.
- Del amor y el matrimonio y otros ensayos morales. Trad. Carlos Mellizo. Madrid: Alianza Editorial, 2005. 179 p.
- Diálogos sobre la religión natural. Trad. Carlos Mellizo. Madrid: Alianza Editorial, 1999. 173 p.
- Dios. Trad. José Luis Fernández-Rodríguez. Pamplona: Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones, 1998. 125 p.
- Ensayos económicos: los orígenes del capitalismo moderno. Trad. Javier Ugarte Pérez. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008. 175 p.
- Ensayos morales y literarios. Trad. Estrella Trincado Aznar. Madrid: Tecnos, 2008. 291 p.
- Ensayos políticos. Trad. César Armando Gómez. Madrid: Tecnos, 1987. 154 p.
- Historia natural de la religión. Trad. Concha Cogolludo. Madrid: Trotta, D.L. 2003. 151 p.
- Investigación sobre el conocimiento humano. Trad. Jaime de Salas Ortueta. Madrid: Alianza Editorial, 2005. 211 p.
- Investigación sobre los principios de la moral. Trad. Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 1993. 220 p.
- Sobre el suicidio y otros ensayos. Trad. Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 1988. 149 p.
- Tratado de la naturaleza humana. 3 v. Trad. Miguel A. Rodríguez E.. San José (Costa Rica): Universidad Autónoma de Centro América, 1987.
- Un compendio de un tratado de la naturaleza humana, 1740 : un panfleto, hasta ahora desconocido. Trad. Carmen García Trevijano y Antonio García Artal. Valencia: Revista Teorema, 1977. 32 p.

## **KANT, Immanuel ◀**

- ¿Qué es ilustración?: y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza, 2004. 255 p.
- ¿Qué significa orientarse en el pensamiento? Trad. Rogelio Rovira. Madrid: Universidad Complutense, Facultad de Filosofía, 1995. 27 p.
- Antropología en sentido pragmático. Trad. José Gaos. Madrid : Alianza, 2004. 287 p.
- Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía. Trad. Rogelio Rovira. Madrid: Encuentro, 2004. 45 p.
- Correspondencia. Trad. Mercedes Torrevejan. Zaragoza: Institución "Fernando el Católico", 2005. 302 p.
- Crítica de la facultad de juzgar. Trad. Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila, 1992. 487 p.
- Crítica de la razón práctica. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza, 2004. 345 p.
- Crítica de la razón pura. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Ediciones Alfaguara, 1978. 694 p.
- Crítica del discernimiento. Trad. Roberto R. Aramayo y Salvador Mas. Madrid: Mínimo Transito. A. Machado Libros, 2003. 536 p.
- Crítica del juicio. Trad. Manuel García Morente. Madrid : Espasa-Calpe, 2001. 487 p.
- El conflicto de las facultades. Trad. Elsa Tabernig. Buenos Aires: Losada, 1963. 151 p.
- El poder de las facultades afectivas. Trad. Vicente Romano García. Buenos Aires: Aguilar, 1974. 49 p.
- El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios : (1763). Trad. José María Quintana Cabanas. Barcelona : PPU, 1989. 183 p.

- En defensa de la Ilustración. Trad. Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Barcelona: Alba, 1999. 408 p.
- Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza. Trad. Alberto Rábano Gutiérrez y Jacinto Rivera Rosales. Madrid: Mínimo Transito. A. Machado Libros, 2001. 91 p.
- Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita. Trad. Madrid: Cátedra, 2009. 214 p.
- Filosofía de la historia. Trad. Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1992. 147 p.
- Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Trad. Manuel García Morente y Carmen García Trevijano. Madrid: Tecnos, 2009. 260 p.
- Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia. Trad. Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994. 100 p.
- Introducción a la teoría del derecho. Trad. Felipe González Vicén. Madrid: Marcial Pons, ediciones jurídicas y sociales, 1997. 159 p.
- La contienda entre las facultades de filosofía y teología. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Trotta, 1999. 62 p.
- La filosofía como un sistema : primera introducción a la "Crítica del juicio". Buenos Aires : Juárez, 1969. 111 p.
- La metafísica de las costumbres. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989. 374 p.
- La paz perpetua. Trad. Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos, 1985. 69 p.
- La religión dentro de los límites de la mera razón. Trad. Felipe Martínez Marzoa. Madrid : Alianza Editorial, 1986. 260 p.
- La religión dentro de los límites de la sola razón : (1793). Trad. José María Quintana Cabanas. Barcelona: PPU, 1989. 208 p.
- Lecciones sobre la filosofía de la religión. Trad. Alejandro del Río y Enrique Romerales. Madrid: Ediciones Akal, 2000. 164 p.
- Lógica: un manual de lecciones. Trad. María Jesús Vázquez. Madrid: Akal, 2000. 207 p.
- Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime. Trad. Luis Jiménez Moreno. Madrid: Alianza, 1990. 108 p.
- Opúsculos de filosofía natural. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1992. 202 p.
- Pedagogía. Trad. Lorenzo Luzuriaga. Madrid: Akal, 1983. 112 p.
- Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas. Trad. Juan Arana Cañedo-Argüelles. Madrid: Peter Lang, 1988. 476 p.
- Por que no es inutil una nueva crítica de la razón pura : (respuesta a Eberhard). Trad. Alfonso Castaño Piñan. Buenos Aires: Aguilar, 1975. 112 p
- Primera introducción a la "Crítica del Juicio". Trad. José Luis Zalabardo. Madrid: Visor, 1987. 120 p.
- Principios formales del mundo sensible y del inteligible : (Disertación de 1770). Trad. Ramón Ceñal Lorente. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996. 82 p.
- Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza. Trad. Carlos Másmela. Madrid: Alianza Editorial, 1989. 164 p.
- Principios metafísicos del derecho. Trad. G. Lizarraga. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1873. 265 p.
- Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia. Trad. Mario Caimi. Madrid: Istmo, 1999. 387 p.
- Reflexiones sobre filosofía moral. Trad. José G. Santos Herceg. Salamanca: Sígueme, 2004. 253 p.
- Sobre dios y la religión. Trad. José María Quintana Cabañas. Barcelona: Zeus, 1972. 381 p
- Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea. Trad. Rogelio Rovira. Madrid: Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1992. 30 p.

- Sobre el saber filosófico. Trad. Julián Marías. Madrid: Adán, 1943. 176 p.
- Teoría y práctica. Trad. M. F. Pérez López y Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1993. 77p.
- Textos estéticos. Trad. Pablo Oyarzun R. Santiago de Chile: Andre Bello, 1983. 363 p.
- Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física : Opus postumum. Trad. Félix Duque. Barcelona : Anthropos; Cantoblanco : Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1991. 778 p.

### **LOCKE, John ◀**

- Carta sobre la tolerancia. Trad. Pedro Bravo Gala. Madrid: Tecnos, 1988. 71 p.
- La racionalidad del cristianismo. Trad. Leandro González Puertas. Madrid: Ediciones Paulinas, 1977. 255 p.
- Pensamientos sobre la educación. Trad. Rafael Lasaleta. Madrid: Akal, 1986. 381 p.
- Two treatises of government. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 464 p.

### **LUTERO, Martin ◀**

- Escritos políticos. Trad. Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos, 1990. 173 p.
- Obras. Trad. Teofanes Egido. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977. 484 p.

### **MAQUIAVELO, Nicolás ◀**

- Del arte de la guerra. Trad. Manuel Carrera Diaz. Madrid: Tecnos, 2008. 324 p.
- Discursos sobre la primera década de Tito Livio. Trad. Ana Martínez Arancón. Madrid: Alianza, 1987. 437 p.
- El príncipe. Trad. Ángeles Cardona. Barcelona: Ediciones Orbis, 1983. 154 p.
- Epistolario privado: las cartas que nos desvelan el pensamiento y la personalidad de uno de los intelectuales más importantes del Renacimiento. Trad. Juan Manuel Forte. Madrid: La esfera de los libros, 2007. 435 p.
- Escritos políticos breves. Trad. María Teresa Navarro Salazar. Madrid: Tecnos, 1991. 180 p.
- Historia de Florencia. Trad. Félix Fernández Murga. Madrid: Alfaguara, 1979. 501 p.
- La mandrágora. Trad. Angelica Valentineti. Barcelona: Bosch, 1984. 183 p.

### **MARX, Karl ◀**

- [ENGELS, Friedrich]: La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stiner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas. 5 ed. Trad. Wenceslao Roces. Barcelona: Ediciones Grijaldo. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, 1974. 753 p.
- El capital: crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital. 2 ed. v.1. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A., 1975. 384 p.
- El manifiesto comunista. Barcelona: Sol90, 2009. 91 p.
- Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Trad. Pedro Scaron. 2 v. México: Siglo Veintiuno editores, 1980.
- Manuscritos: economía y filosofía. Trad. Francisco Rubio Llorente. 11 ed. Madrid: Alianza, 1984. 251 p.

## **MONTAIGNE, Michel de ◀**

- Essais. 2 v. Tomo I y II. Paris: Unión Générale d'Éditions, 1965.
- Los ensayos: según la edición de 1595 de Marie de Gournay. Trad. J. Bayod Brau. Barcelona: Acanalado, 2009. 1728 p.

## **MORO, Tomas ◀**

- Carta a un monje. Trad. Álvaro Silva. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2009. 145 p.
- La agonía de Cristo. Trad. Álvaro de Silva. Madrid: Rialp, 1996. 181 p.
- La utopía. Trad. Joaquim Mallafrè Gavaldà. Barcelona: Orbis, 1984. 205 p.
- Madrid: Rialp, 2001. 298 p.
- Piensa la muerte. Trad. Álvaro Silva. Madrid: Cristiandad, 2006. 171 p.
- Un hombre para todas las horas: la correspondencia de Tomás Moro : (1499-1534). Trad. Álvaro de Silva.
- Un hombre solo: cartas desde la Torre: 1534-1535. Trad. Álvaro de Silva. Madrid: Rialp, 1990. 172 p.

## **NICOLÁS DE CUSA, Cardenal ◀**

- El juego de las esferas. Trad. Rafael Martínez. México: UNAM, 1994. 117 p.
- El principio. Trad. Miguel Angel Leyra. Pamplona: Universidad de Navarra, 1994. 52 p.
- La docta ignorancia. 2 ed. Trad. Manuel Fontes Menot. Barcelona: Orbis, 1985. 193 p.
- La visión de Dios. Trad. Ángel Luis González. Pamplona. EUNSA, 2009. 151 p.
- Nicolai de Cusa opera omnia. Hamburgi: Felix Meiner, 1991. 824 p.
- Oeuvres choisies de Nicolas de Cues. Trad. Maurice de Gandillac. Paris: Aubier, 1942. 564 p.

## **NIETZSCHE, Friedrich ◀**

- Así habló Zaratustra. Trad. José Rafael Hernández Arias. Madrid: Valdemar, 2005. 803 p.
- Ecce homo: cómo se llega a ser lo que es. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1998. 169 p.
- El nihilismo: escritos póstumos. 3 ed. Trad. Gonçal Mayos. Barcelona: Península, 2002. 181 p.
- El ocaso de los ídolos: como se filosofa a martillazos. 3 ed. Trad. Francisco Javier Carretero Moreno. Madrid: Ediciones Busma, 1985. 157 p.
- Humano, demasiado humano. Trad. Carlos Vergara. Madrid: Edaf, 1979. 580 p.
- La ciencia jovial: la gaya ciencia. Trad. Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001. 419 p.
- La genealogía de la moral. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1988. 203 p.
- Más allá del bien y del mal. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Orbis, 1983. 285 p.
- Obras completas. La voluntad de dominio. El ocaso de los ídolos. Ecce homo. 6 ed. Trad. Eduardo Ovejero y Maury. Madrid: Aguilar, 1967. 728 p.
- Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida: Il Intempestiva. Trad. Germán Cano. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1999. 140 p.



- Apuntes sobre el pensamiento. Madrid: Revista de Occidente, 1959. 116 p.
- Cartas de un joven español (1891-1908). Madrid: El Arquero, 1990. 785 p.
- Correspondencia. Madrid: Biblioteca Nueva : Fundación José Ortega y Gasset, 2008. 282 p.
- De la aventura y la caza. Madrid: Afrodísio Aguado, 1955. 197 p.
- Discursos políticos. Madrid: Alianza Editorial, 1974. 285 p.
- Dos visiones de España: discursos en las Cortes constituyentes sobre el estatuto de Cataluña (1932). Barcelona: Galaxia Gutenberg : Círculo de lectores, 2005. 141 p.
- El espectador. Barcelona: Salvat, 1969. 187 p.
- El libro de las misiones. Madrid: Espasa-Calpe, D.L. 1959. 162 p.
- El sentimiento estético de la vida: (antología). Madrid: Tecnos, 1995. 497 p.
- En torno a Galileo: (Esquema de la crisis). Madrid: Alianza Editorial, 1982. 235 p.
- Ensayos sobre la "Generación del 98" y otros escritores españoles contemporáneos. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1980. 310 p.
- Ensimismamiento y alteración: meditación de la técnica. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1939. 157 p.
- Epistolario. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1974. 169 p.
- España invertebrada: bosquejo de algunos pensamientos históricos. Madrid: Alianza, 1983. 143 p.
- Espíritu de la letra. Madrid: Cátedra, 1998. 172 p.
- Estética de la razón vital. Buenos Aires: La Rreja, 1956. 166 p.
- Estudios sobre el amor. Trad. José Luis Molinuevo. Madrid: EDAF, 1995. 176 p.
- Europa y la idea de nación: (y otros ensayos sobre problemas del hombre contemporáneo). Madrid: Revista de Occidente en Alianza, 1985. 215 p.
- Hegel: notas de trabajo. Trad. Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Abada, 2007. 211 p.
- Historia como sistema y otros ensayos filosóficos. Madrid: Sarpe, 1984. 191 p.
- Ideas sobre el teatro y la novela. Madrid: Alianza, 1982. 156 p.
- Ideas y creencias: y otros ensayos de filosofía. Madrid: Revista de Occidente, 1977. 196 p.
- Introducción a una estimativa ¿qué son los valores? Madrid: Encuentro, 2004. 41 p.
- Investigaciones psicológicas. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1982. 239 p.
- La deshumanización del arte: y otros ensayos de estética. Madrid : Espasa-Calpe, 2000. 222 p.
- La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Madrid: Revista de Occidente: Alianza, 1979. 378 p.
- La rebelión de las masas. Madrid: Tecnos, 2003. 443 p.
- Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía. Madrid: Revista de Occidente, 1996. 170 p.
- Meditación del Pueblo Joven. Buenos Aires: Emecé, 1958. 149 p.
- Meditaciones del Quijote. Madrid: Cátedra, 1984. 247 p.
- Meditaciones sobre la literatura y el arte : (la manera española de ver las cosas). Madrid: Castalia, 1988. 394 p.
- Mirabeau o el político. Contreras o el aventurero. Vives o el intelectual. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1986. 146 p.
- Misión de la Universidad. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007. 171 p.
- Mocedades. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1946. 162 p.
- Notas de andar y ver: (viajes, gentes y países). Madrid: Revista de Occidente en Alianza, 1988. 219 p.
- Notas de trabajo: epílogo. Madrid: Alianza, 1994. 357 p.
- Obras completas. 12 v. Madrid: Occidente, 1971.

- Papeles sobre Velázquez y Goya. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1980. 356 p.
- Prólogo a veinte años de caza mayor del Conde de Yebes. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1999. 107 p.
- Prólogo para alemanes. Madrid : Revista de Occidente, 1974. 205 p.
- ¿Qué es conocimiento? Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1984.
- ¿Qué es filosofía? Madrid: Alianza Editorial, 1989. 234 p.
- Sobre la caza, los toros y el toreo. Madrid: Alianza, 1986. 169 p.
- Sobre la razón histórica. Madrid: Alianza, 1983. 237 p.
- Una interpretación de la historia universal. Madrid: Alianza, 1984. 314 p.
- Unas lecciones de metafísica. Madrid: Alianza Editorial, 1993. 170 p.
- Velázquez. Madrid: Revista de Occidente, 1963. 239 p.

### **PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni ◀**

- Discurso sobre la dignidad del hombre del hombre en Humanismo y Renacimiento. Trad. Pedro Rodríguez Santidrián. Madrid: Alianza, 1986. 101 p.
- Carmina latina. Leiden: E. J. Brill, 1964. 60 p.

### **PLATÓN ◀**

- Dernières pensées. Paris: Flammarion, 1919. 259 p.
- Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Las leyes. Trad. José Manuel Ramos Bolaños. Madrid: Akal Clásica, 1988. 573 p.
- Obras completas. Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguéz, María Rico, Antonio Rodríguez Huéscar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990. 1720 p.

### **ROTTERDAM, Erasmus ◀**

- Coloquios familiares. Trad. Andrea Herrán y Modesto Santos. Barcelona: Anthropos, 2005. 263 p.
- De la urbanidad en las maneras de los niños = [De civilitate morum puerilium] / [Erasmus]. Trad. Agustín García Calvo. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1985. 114 p.
- Educación del príncipe cristiano. Trad. Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. Madrid: Tecnos, 1996. 178 p.
- Elogio de la estupidez. Madrid: Akal, 2004. 233 p.
- Elogio de la locura. Trad. Pedro Rodríguez Santidrián. Madrid: Alianza, 1993. 187 p.
- Lamento de la paz. Trad. Luis Frayle Delgado. Salamanca: Trilce ediciones, 2009. 108 p.
- Los dísticos de Catón : comentados. Trad. Antonio García Masegosa. Vigo: Universidad de Vigo, 1997. 108 p.
- Obras escogidas. Trad. Mosen Lorenzo Riber. Madrid: Aguilar, 1956.

### **ROUSSEAU, Jean-Jacques ◀**

- Carta a D'Alembert sobre los espectáculos. Trad. Quintín Calle Carabias. Madrid: Tecnos, 1994. 170 p.
- Cartas desde la montaña. Trad. Antonio Hermosa Andújar. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 1989. 269 p.
- Cartas sobre botánica. Trad. Fernando Calderón Quindós. Oviedo: KRK, 2007. 364 p.
- Diccionario de música. Trad. Jose L. de la Fuente Charfolé. Tres Cantos : Akal, 2007. 509 p.

- Discurso sobre el origen de las desigualdades entre los hombres. El contrato social. 2 ed. Trad. José López y López. Barcelona: Orbis, 1985. 268 p.
- Discursos a la Academia de Dijon. Trad. Antonio Pintor-Ramos. Madrid: Ediciones Paulinas, 1977. 304 p.
- Discursos. Professió de fe. Trad. Josep M. Sala-Valldaura. Barcelona: Laia, 1983. 292 p.
- Emilio ou da educación. Trad. Henrique Harguindey. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2006. 739 p.
- Ensayo sobre el origen de las lenguas. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Akal, 1980. 246 p.
- Escrito sobre la paz y la guerra. Trad. Margarita Moran. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1982. 69 p.
- Escritos polémicos. Trad. Quintín Calle Carabias. Madrid: Tecnos, 1994. 160 p.
- Escritos sobre música. Trad. Anacleto Ferrer y Manuel Hamerlink. València: Universitat de València, 2007. 324 p.
- Julia, ó La nueva Heloisa. 4 v. Trad. D. José Mor de Fuentes. Barcelona: Imprenta de A. Bergnes, 1836-1837.
- Proyecto de constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia. Trad. Antonio Hermosa Andujar. Madrid: Tecnos, 1988. 158 p.
- Las meditaciones del paseante solitario. Trad. Menene Gras Balaguer. Barcelona: Labor, 1976. 198 p.

#### **SPINOZA, Baruch ◀**

- Ética demostrada según el orden geométrico. Trad. Vidal Peña García. Madrid: Tecnos, 2007. 443 p.
- Tratado político. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1986. 238 p.
- Tratado teológico-político. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1986. 439 p.

#### **TOMÁS DE AQUINO, Santo ◀**

- Comentario a la ética a Nicómaco de Aristóteles. Trad. Ana Mallea. Pamplona: EUNSA, 2000. 427 p.
- Comentario a la Física de Aristóteles. Trad. Celina A. Lértora Mendoza. Pamplona: EUNSA, 2001. 630 p.
- Comentario a la Política de Aristóteles. Trad. Ana Mallea y Celina A. Lértora. Pamplona: EUNSA, 2001. 680 p.
- Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo. El libre arbitrio y el pecado. Tomo II-2. Trad. Juan Cruz Cruz.
- Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo. El misterio de la Trinidad. Tomo I-1. Trad. Juan Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA, 2002. 640 p.
- Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. La creación : ángeles, seres corpóreos, hombre. Tomo II-1. Trad. Juan Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA, 2005. 603 p.
- Comentario al libro de Aristóteles sobre el cielo y el mundo. Trad. Juan Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA, 2002. 540 p.
- Comentario al libro IV de la "Metafísica" de Aristóteles. Trad. Jorge Morán. Pamplona : Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999. 138 p.
- Comentarios a los libros de Aristóteles "Sobre el sentido y lo sensible" y "Sobre la memoria y la reminiscencia". Trad. Juan Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA, 2001. 364 p.
- Comentarios de los analíticos posteriores de Aristóteles. Trad. Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok. Pamplona: EUNSA, 2002. 305 p.
- Compendio de teología. Trad. León Carbonero y Sol. Barcelona: Orbis, 1983. 245 p.

- Contra gentiles. Livre quatrième. Trad. R. Bernier et de F. Kerouanton. Paris: P. Lethiellevx, 1957. 495 p.
- Creo en Dios: exposición del símbolo de los apóstoles. Trad. Vicente Nolla. Barcelona: Atlántida, 1949. 87 p.
- Cuestión disputada sobre las virtudes en general. Trad. Laura E. Corso de Estrada. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2000. 255 p.
- Cuestiones disputadas sobre el alma. Trad. Ezequiel Téllez. Pamplona: EUNSA, 1999. 281 p.
- Cuestiones disputadas sobre la verdad (1256-1259). Trad. Jesús García López. Pamplona: EUNSA, 1967. 241 p.
- De los principios de la naturaleza. 7 ed. Trad. José Antonio Miguez. Buenos Aires: Aguillar, 1977. 54 p.
- Del gobierno de los príncipes. Trad. Alonso Ordóñez das Syjas y Tobar. Buenos Aires: Losada, 1964. 261 p.
- El credo comentado. Trad. R.P.J. Ciucarelli. Buenos Aires: Difusión, 1944. 194 p.
- El ente y la esencia. Trad. Eudaldo Forment. Pamplona: EUNSA, 2002. 296 p.
- El hombre cristiano. Trad. A. I. Mennessier. Madrid: Rialp, 1966. 383 p.
- El ingreso a la vida religiosa. Trad. Fray Vicente Nughedu. Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1946. 170 p.
- Exposición sobre el Libro de las causas. Trad. Juan Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA, 2000. 212 p.
- La ley. Trad. Constantino Fernández-Alvar. Barcelona: Labor, 1936. 250 p.
- La monarquía. Trad. Laureano Robles y Ángel Chueca. Madrid: Tecnos, 1994. 92 p.
- Opúsculos y cuestiones selectas. Trad. Antonio Osuna Fernández-Largo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003. 1034 p.
- Pamplona: EUNSA, 2008. 679 p.
- Sobre el principio de individuación. Trad. Paulo Faitanin. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999. 104 p.
- Sobre el Verbo: comentario al prólogo del Evangelio de San Juan. Trad. Juan Fernando Sellés. Pamplona : EUNSA, 2005. 172 p.
- Sobre la eternidad del mundo. Trad. José María Artola. Madrid: Encuentro, 2002. 35 p.
- Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas. Tratado acerca del alma intelectual. Trad. Ignacio Pérez Constanzó y Ignacio Alberto Silva. Pamplona: EUNSA, 2005. 170 p.
- Suma Teologica. Tomo IX. Trad. Francisco Barbado Viejo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955. 658 p.
- Suma Teologica. Tomo VIII. Trad. Francisco Barbado Viejo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960. 989 p.
- Suma Teologica. 2 ed. Tomo I. Trad. Raimundo Suárez y Francisco Muñoz. Madrid: Biblioteca de Autores Católicos, 1957. 925 p.
- Suma Teologica. Tratado de la Ley. Tomo VI. Trad. Carlos Soria. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956. 867 p.
- Suma Teologica. Tratado del Hombre (1 q. 75-102). Tratado del gobierno del mundo (1 q. 103-119). Tomo III. Trad. Francisco Barbado Viejo. Madrid: La Editorial Católica S.A, 1959. 922 p.

## **SAN AGUSTÍN ◀**

- Confesiones. Trad. José Gosgaya. Madrid: La Editorial Católica, 1988. 506 p.
- La ciudad de Dios. Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero. Matriti: Homo Legens, 2006.
- Obras completas de San Agustín. Vol. VI. 2 ed. Trad. Victorino Capanaga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956. 832 p.

- Obras completas de San Agustín. Vol. XVII-XIII. 2 ed. Trad. José Morán. Bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965. 783 p.
- Obras filosóficas. Vol. III. Trad. Evaristo Seijas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971. 879 p.■

## FUENTES ESPECÍFICAS

### **BOBBIO, Norberto ◀**

- Contribución a la teoría del derecho. Trad. A. Ruiz Miguel. Madrid: Debate, 1990. 404 p.
- El positivismo jurídico. Trad. Rafael de Asís y Andrea Greppi. Madrid: Debate, 1993. 243 p.
- El tiempo de los derechos. Trad. Rafael de Asís Roig. Madrid: Sistema, 1991. 256 p.
- Estudios de historia de la Filosofía. De Hobbes a Gramsci. Trad. J. C. Bayón. Madrid: Debate, 1985. 364 p.
- Il problema della guerra e le vie della pace. Bologna: Il Mulino, 1979. 229 p.
- Teoría de la ciencia jurídica. Trad. Luigi Bagolini y G. Ricci. Torino: Giappichelli, 1950. 365 p.
- Teoría general del derecho. Trad. Eduardo Roza Acuña. Madrid : Debate, 1993. 280 p.

### **DEL VECCHIO, Giorgio ◀**

- El concepto de naturaleza y el principio de derecho. Trad. Mariano Castaño. Madrid: Hijos de Reus, 1916. 123 p.
- Filosofía del derecho. 9 ed. Trad. Luis Recásens Siches. Barcelona: Bosch, 1980. 578 p.

### **JHERING, Rudolf ◀**

- Abreviatura del espíritu del derecho romano. Trad. Fernando Vela. Buenos Aires: Revista de Occidente, 1947. 447 p.
- El fin en el derecho. Trad. Buenos Aires: Heliasta, 1978. 128 p.
- Jurisprudencia en broma y en serio. 3 ed. Trad. Román Rianza. Madrid: Revista de Derecho Privado, 1933. 316 p.
- La lucha por el derecho. Trad. Adolfo Alas. Madrid: Doncel, 1976. 128 p.

### **JELLINEK, Georg ◀**

- Teoría general del Estado. 2 v. Trad. Fernando de los Ríos. Buenos Aires: Albatros, 1981.

### **KELSEN, Hans ◀**

- Crítica del derecho natural. Trad. Elías Díaz. Madrid: Taurus, 1966. 279 p.
- De la esencia y valor de la democracia. Trad. Juan Luis Requejo Pagés. Oviedo: KRK, 2006. 231 p.
- Derecho y lógica. Trad. Ulises Schmill Ordóñez y Jorge Castro Valle. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1978. 38 p.
- Derecho y paz en las relaciones internacionales. Trad. Florencio Acosta. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. 209 p.
- El contrato y el trabajo analizados desde el punto de vista de la teoría pura del derecho. Trad. Eduardo García Máynez. México: Imprenta Universitaria, 1943. 165 p
- El estado como integración: una controversia de principio. Trad. Juan Antonio García Amado. Madrid: Tecnos, 1997. 147 p.
- Escritos sobre la democracia y el socialismo. Trad. Juan Ruiz Manero. Madrid: Debate, 1988. 344 p.
- Esencia y valor de la democracia. Trad. Rafael Luengo Tapia y Luis Legaz Lacambra. Granada: Comares, 2002. 136 p.
- Justicia y derecho natural. Trad. Francisco Ayala. Buenos Aires: Losada, 1946. 305 p.

- La idea de derecho natural y otros ensayos. Trad. Francisco Ayala. Buenos Aires: Losada, 1946. 305 p.
- La paz por medio del derecho. Trad. Luis Echávarri. Madrid: Trotta, 2003. 155 p.
- La teoría del Estado de Dante Alighieri. Trad. Juan Luis Requejo Pagés. Oviedo: RKR, 2007. 329 p.
- ¿Qué es justicia? Trad. A. Calsamiglia. Barcelona: Ariel, 1991. 283 p.
- Normas jurídicas y análisis lógico. Trad. Eugenio Bulygin. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1988. 143 p.
- Principios de derecho internacional público. Trad. Hugo Caminos y Ernesto C. Hermida. Buenos Aires: El Ateneo, 1965. 397 p.
- Problemas capitales de la teoría jurídica del Estado : (desarrollados con base en la doctrina de la proposición jurídica). Trad. Wenceslao Roces. México : Porrúa, 1987. 621 p.
- Socialismo y estado : una investigación sobre la teoría política del marxismo. Trad. Enrique Zuleta Puceiro. Madrid: EDERSA, 1985. 276 p.
- Teoría general de Derecho y Estado. Trad. Eduardo García Máynez. México: Universidad Autónoma del México, 1983. 478 p.
- Teoría general de las normas. Trad. Hugo Carlos Delory Jacobs. México: Trillas, 1994. 392 p.
- Teoría pura del derecho. 5 ed. Trad. Roberto J. Venengo. México: Editorial Porrúa S. A., 1991. 365 p.
- ¿Una nueva ciencia de la política? : réplica a Eric Voegelin. Trad. Joaquín Etorena. Buenos Aires: Katz, 2006. 300 p.
- Una teoría fenomenológica del diritto. Trad. Giuliana Stella. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1990. 91 p.

#### **PERELMAN, Chaim ◀**

- La lógica jurídica y la nueva retórica. Trad. Luiz Diez-Picazo. Madrid. Civitas, 1979. 242 p.
- Tratado de la argumentación: la nueva retórica. Trad. Julia Sevilla Muñoz. Madrid: Gredos, 1989. 855 p.
- Les antinomies en droit. Bruxelles: Établissements Émile Bruylant, 1965. 404 p.
- Les catégories en histoire. Bruxelles: Institut de Sociologie, [1969?]. 147 p.
- Le champ de l'argumentation. Bruxelles : Presses Universitaires de Bruxelles, 1970. 408 p.
- De la justice. Bruxelles: Office de Publicité, 1945. 83 p.
- Droit, morale et philosophie. Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1976. 202 p.
- L'empire rhétorique : rhétorique et argumentation. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1988. 196 p.
- Ethique et droit. Bruxelles : Editions de l'Université de Bruxelles, 1990. 825 p.
- Études de logique juridique. 7 v. Bruxelles: Établissements Émile Bruylant, 1973. 296 p.
- Philosophie morale. Premier fascicule, L'antiquité et le Moyen âge. Bruxelles : Presses universitaires de Bruxelles, 1967. 218 p.
- Les présomptions et les fictions en droit. [S.l.] : Bruylant, 1974. 350 p
- La preuve en droit. Bruxelles: E. Bruylant, 1981. 366 p.
- Le problème des lacunes en droit. Bruxelles: Bruylant, 1968. 554 p.
- Le raisonnable et le déraisonnable en droit, au-delà du positivisme juridique. Paris: Libr. générale de droit et de jurisprudence, 1984. 203 p.
- La règle de droit. Bruxelles : Bruylant, 1971. 326 p.
- Rhétorique et philosophie : pour une théorie de l'argumentation en philosophie. Paris: Presses Universitaires de France, 1952. 160 p.
- Rhétoriques. Bruxelles : Editions de l'Université de Bruxelles, 1989. 470 p.

## **POSNER, Richard ◀**

- Economic Analysis of Law. 6 ed. New York: Aspen, 2003. 747 p.
- Frontiers of legal theory. Cambridge: Harvard University Press, 2004. 462 p.
- El análisis económico del derecho. 2 ed. Trad. Eduardo L. Suárez. México: Fondo de Cultura Económica, 2007. 1120 p.
- Law and legal theory in the UK and in the USA. Oxford: Clarendon, 1996. 146 p.
- Law, pragmatism and democracy. Cambridge: Harvard University Press, 2003. 428 p.
- The problematics of moral and legal theory. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University, 1999. 320 p.
- The problems of jurisprudence. London: Harvard University Press, 1990. 485 p.

## **RADBRUCH, Gustav ◀**

- Aphorismen zur Rechtsweisheit. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1963. 134 p.
- Briefe. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, [1968]. 344 p.
- Der mensch im Recht : Ausgewählte Vorträge und Aufsätze über Grundfragen des Rechts. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1961. 130 p.
- Derecho injusto y derecho nulo. Trad. José María Rodríguez Paniagua. Madrid: Aguilar, 1971. 127 p.
- Die Natur der Sache als juristische Denkform. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964. 40 p.
- El espíritu del derecho inglés. Trad. Juan Carlos Peg Ros. Madrid: Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, 2001. 129 p.
- El hombre en el derecho: conferencias y artículos seleccionados sobre cuestiones fundamentales del derecho. Trad. Aníbal de Campo. Buenos Aires: Depalma, 1980. 147 p.
- Elegantiae juris criminalis: Vierzehn Studien zur Geschichte des Strafrechts. Basel: Verlag für Recht und Gesellschaft, 1950. 232 p.
- Filosofía del derecho. 3 ed. Trad. José Medina Echavarría. Madrid: Revista de Derecho Privado, 1930. 269 p.
- Filosofía del derecho. Trad. José Medina Echavarría. Madrid: Reus, 2007. 357 p.
- Introducción a la filosofía del derecho. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de la Cultura Económica, 1951. 481 p.
- Kulturlehre des Sozialismus: Ideologische Betrachtungen. Frankfurt am Main: Athenäum, 1970. 83 p.

## **RECÁSENS SICHES, Luis ◀**

- Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico: la filosofía del derecho en el siglo XX. Buenos Aires: Labor, 1929. 238 p.
- El poder constituyente: su teoría aplicada al momento español. Madrid: Javier Morata, 1931. 191 p.
- Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y lógica "razonable". México: Fondo de Cultura Económica, 1971. 578 p.
- Introducción al estudio del derecho. México : Porrúa, 1990. 360 p.
- Iusnaturalismos actuales comparados : cursillo profesado en la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid, diciembre de 1969. Madrid: Universidad de Madrid, 1970. 142 p.
- La filosofía del derecho de Francisco Suárez : con un estudio previo sobre sus antecedentes en la patristica y en la escolástica. [S.l.]: Jus, 1947. 219 p.
- La naturaleza del pensamiento jurídico. [Madrid] : REUS, [1971?]. 46 p.
- Nueva filosofía de la interpretación del derecho. México: Editorial Porrúa, 1973. 320 p.



- Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX. 2 v. México: Porrúa, 1963. 1174 p
- Tratado general de filosofía del derecho. 9 ed. México: Porrúa, 1986. 717 p.
- Tratado general de sociología. México: Porrúa, 1960. 670 p.
- Vida humana, sociedad y derecho: fundamentación de la filosofía del derecho. México: Porrúa, 1952. 620 p.
- Wiese. México: Fondo de Cultura Económica, 1943. 199 p.

#### **VILLEY, Michel ◀**

- Compendio de la filosofía del derecho. Definiciones y fines del derecho. Trad. Luis Horno Lira. Pamplona: Universidad de Navarra, 1981. 239 p.
- Compendio de la filosofía del derecho. Los medios del derecho. Trad. Luis Horno Lira. Pamplona: Universidad de Navarra, 1981. 255 p.
- Consideraciones en pro del derecho natural clásico. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 1966. 146 p.
- Critique de la pensee juridique moderne: douze autres essais. [París]: Dalloz, 1976. 274 p.
- Droit, morale et philosophie. Paris: Pichon et Durand-Auzias, 1968. 147 p.
- El derecho, perspectiva griega, judía y cristiana. Trad. CRS Buenos Aires. Buenos Aires: Ghersi, 1978. 191 p.
- La formation de la pensée juridique moderne : cours d'histoire de la philosophie du droit, 1961-1966. Paris: [Montchrestien], 1968. 715 p.
- Le droit et les droits de l'homme. Paris : PUF, 1983. 171 p.
- Le droit et les droits de l'homme. Paris: Presses Universitaires de France, 1983. 171 p.
- Le droit romain. Paris: Presses Universitaires de France, 1964. 124 p.
- Leçons d'histoire de la philosophie du droit. Paris: Dalloz, 1962. 318 p.
- Philosophie du droit. Aix-en-Provence: Presses Universitaires D'Aix-Marseille, 1985. 352 p.
- Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique ou Le bon usage des dialogues. Paris: Presses universitaires de France, 1987. 184 p.
- Recherches sur la littérature didactique du droit romain : (a propos d'un texte de Ciceron De oratore 1-188 à 190). [Paris : Les Éditions Domat-Montchrestien], 1945. 84 p.
- Réflexions sur la philosophie et le droit : les carnets de Michel Villey. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. 541 p.
- Réflexions sur la philosophie et le droit. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. 544 p.
- Seize essais de philosophie du droit dont un sur la crise universitaire. Paris: Dalloz, 1969. 370 p.

#### **VITORIA, Francisco de ◀**

- Comentario al Tratado de la Ley: fragmentos de relecciones, dictámenes sobre cambios. Trad. Vicente Beltrán Heredia. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1952. 135 p.
- Contratos y usura. Trad. Ma. Idoya Zorroza. Pamplona: EUNSA, 2006. 326 p.
- De legibus. Trad. Pablo García Castillo. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010. 112 p.
- Derecho natural y de gentes. Trad. Luis Getino. Buenos Aires: Emecé, 1946. 293 p.
- Derechos y deberes entre indios y españoles en el Nuevo Mundo según Francisco de Vitoria. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Cátedra V Centenario, 1992. 45 p.
- Doctrina sobre los indios. Trad. Ramón Hernández Martín. Salamanca: San Esteban, 1989. 107 p.
- La justicia. Trad. Luis Frayle Delgado. Madrid: Tecnos, 2001. 105 p.
- Las relecciones jurídicas de Vitoria. 2 v. México: Jus, 1947

- Les principes du droit public chez Francisco de Vitoria. Madrid: Cultura Hispánica, 1946. 115 p.
- Los derechos humanos: antología. 2 ed. Salamanca: San Esteban, 2003. 262 p.
- Los principios del derecho publico en Francisco de Vitoria. Madrid: Cultura Hispánica, 1946
- Madrid: Tecnos, 2007. 212 p.
- Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones teológicas. Trad. Teófilo Urdániz. Madrid: La Editorial Católica, 1960. 1386 p
- Political writings. Trad. Anthony Pagden and Jeremy Lawrance. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 399 p.
- Reelecciones sobre los indios y el derecho de guerra. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1946. 167 p.
- Relecciones internacionalistas del P. Mtro. Fray Francisco de Vitoria. Madrid: Imprenta La Rafa, 1934. 138 p.
- Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra. Trad. Armando D. Piroto. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1975. 147 p.
- Relectio de potestate civili: estudios sobre su filosofía política. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008. 540 p.
- Sentencias morales. [S.l.] : Ediciones Fe, 1939. 234 p.
- Sobre el matrimonio. Trad. Luis Frayle Delgado. Salamanca: San Esteban, 2005. 119 p.
- Sobre el poder civil ; Sobre los indios ; Sobre el derecho de la guerra. Trad. Luis Frayle Delgado. Madrid: Tecnos, 2007. 212 p.

### **SUÁREZ, Francisco ◀**

- Conselhos e pareceres. 3 v. Coimbra: Universidade, 1948-1952. 359 p.
- De anima : commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis = Sobre el alma : comentarios a los libros de Aristóteles. 2 v. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, Seminario Xavier Zubiri, 1978.
- De las propiedades del ente en general y de sus principios. Buenos Aires: Aguilar, 1977. 67 p
- De legibus. 1, De natura legis. Trad. Luciano Pereña. Madrid : Instituto Francisco de Vitoria, 1971
- De legibus. 2 (1,9-20), De legis obligatione. Trad. Luciano Pereña. Madrid : Instituto Francisco de Vitoria, 1972 366 p.
- De legibus. 3. (2,1-12), De lege naturali. Trad. Luciano Pereña y V. Abril. Madrid: Instituto Francisco de Vitoria, 1974. 328 p
- De legibus. 4 (2, 13-20), De iure gentium. Trad. Luciano Pereña. Madrid: Instituto Francisco de Vitoria, 1973. 344 p.
- De legibus. 5 (3, 1-16), De civili potestate. Trad. Luciano Pereña. Madrid: Instituto Francisco de Vitoria, 1975. 404 p.
- De legibus. 6. (3, 17-35), De politica obligatione. Trad. Luciano Pereña. Madrid: Instituto Francisco de Vitoria, 1977. 512 p
- De legibus. 7 (4, 1-10), De lege positiva canonica. Trad. Luciano Pereña. Madrid: Instituto Francisco de Vitoria, 1981. 267 p.
- De legibus. 8. (4,11-20), De lege positiva canonica. Trad. Luciano Pereña. Madrid: Instituto Francisco de Vitoria, 1981. 178 p.
- Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo: primado del sumo pontífice. 4 v. Trad. José Ramón Eguillor. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- Disputaciones metafísicas. 7 v. Trad. Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Madrid: Gredos, 1960.
- Francisci Suarez opera omnia. 26 v. Parisiis: Apud Ludovicum Vives, 1856-1866.
- Guerra, intervención, paz internacional. Trad. Luciano Pereña Vicente. Madrid: Espasa-Calpe, 1956. 206 p.

- Introducción a la Metafísica: (1a. de las "Disputationes Metaphysicae"). Trad. J. Adúriz. Madrid: Austral, 1966. 230 p.
- Obras de Francisco Suarez. Trad. Padre Romualdo Galdós. 2 v. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948-1950.
- Tratado de las leyes y de Dios Legislador. 10 v. Trad. Jaime Torrubiano Ripoll. Madrid: Hijos de Reus, 1918. ■

## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

**A**

- ACKERMAN, BRUCE A.: Del realismo al constructivismo jurídico. Trad. Juan Gabriel López Guix. Barcelona: Editora Ariel, 1988. 153 p.
- ADICKES, Erich: Kant und die Als-Ob-Philosophie. Liechtenstein: Topos Verlag AG, 1978. 292 p.
- ADORNO, Theodor W.: Actualidad de la filosofía. Trad. José Luis Arantegui Tamayo. Barcelona: Paidós, 1991. 204 p.
- AGAMBEM, Giorgio: Il regno e la gloria. Homo sacer II ; 2. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Vicenza: Neri Pozza, 2007. 347 p.
- AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio: La historiografía en el siglo XX: historia e historiadores entre 1848 y ¿2025? [S.l.]: Montesinos, 2004. 202 p.
- AHRENS, E.: Derecho natural o filosofía del derecho. Completado en las principales materias con ojeadas históricas y políticas. 4 ed. Trad. D. Pedro Rodríguez Hortelano y D. Mariano Ricardo de Asensi. Madrid: Librería Editorial de Don Carlos Bailly-Bailliere, 1889. 697 p.
- AJDUKIEWICZ, Kazimierz: Introducción a la filosofía: epistemología y metafísica. Trad. Alina Dlugobaska. Madrid: Ediciones Cátedra, 1986. 175 p.
- AJO GONZÁLEZ DE RAPARIEGOS Y SÁINZ DE ZÚÑIGA, Cándido María: Historia de las universidades hispánicas: orígenes y desarrollos desde su aparición a nuestros días. v.10. Ávila: Centro de Estudios E investigación "Alonso de Madrigal", 1977. 571 p.
- ALBERT, Hans: Tratado sobre la razón crítica. Trad. Rafael Gutiérrez Girardot. Buenos Aires: Sur, 1973. 261 p.
- ALEXY, Robert: La teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica. Trad. Manuel Atienza e Isabel Espejo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989. 374 p.
- ALEXY, Robert: Teoría de los derechos fundamentales. Trad. Garzón Valdés. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993. 607 p.
- ALGERMISSEN, Konrad: Iglesia católica y confesiones cristianas: confesionología. Trad. V. Fernández. Madrid: Rialp, 1964. 1431 p.
- ALONSO GARCIA, Enrique: La interpretación de la Constitución. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984. 568 p.
- ALTHUSSER, Louis: Maquiavelo y nosotros. Trad. Beñat Baltza Álvarez, Raúl Sánchez Cedillo y Carlos Prieto del Campo. Madrid: Akal, 2004. 127 p.
- ALTMAN, Andrew: Critical legal studies: a liberal critique. Oxford: Princeton University Press, 1990. 206 p.
- ALTUSIO, Juan: La política: metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos. Trad. Primitivo Mariño. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990. 713 p.
- ÁLVAREZ LÁZARO, Pedro (et al.): Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996. 405 p.
- ÁLVAREZ, Luis Ernesto Arévalo: El concepto jurídico y la génesis de los derechos humanos. 2 ed. México: Universidad Iberoamericana Puebla, 2001. 145 p.
- ALVIRA, Rafale: Reinvidicación de la voluntad. Pamplona: EUNSA, 1998. 251 p.
- ANTIFONTE; ANDÓCIDES: Discursos y fragmentos. Trad. Jordi Redondo Sánchez. Madrid: Gredos, 1991. 338 p.
- ANTONIO, Robert J.; GLASSMAN, Ronald M.: A Weber-Marx dialogue. Lawrence, Kan.: University Press of Kansas, 1985. 334 1197 p.
- ARTOLA, Miguel: Textos fundamentales para la historia. Madrid: Alianza, 1978. 678p.
- AZEVEDO, J. Lúcio de: A evolução do sebastianismo. Lisboa: Presença, 1984. 157 p.

**B**

BALLESTEROS, Jesús: Postmodernidad: decadencia o resistencia. Madrid: Tecnos, 1994. 158 p.

BALLESTEROS, Jesús: Sobre el sentido del derecho: Introducción a la filosofía jurídica. Madrid: Tecnos, 1984. 195 p.

BARATTA, Alessandro: Ricerche su "essere" e "dover essere" nell'esperienza normativa e nella scienza del diritto. Milano : Dott. A. Giuffrè, 1968. 100 p.

BARNES, Jonathan: The presocratic philosophers. London: Routledge & Kegan Paul, 1982. 703 p.

BARREIRO, José Luís; SOTO, Luís García: Europa: mito e razón. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2001. 214 p.

BARTH, Karl: Carta a los romanos. Trad. Abelardo Martínez de la Pera. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998. 614 p.

BARTH, Karl: Comunidad cristiana y comunidad civil. Trad. Elisabeth Lindenberg Madrid: Marova, 1976. 139 p.

BAUDRILLARD, Jean et al.: La posmodernidad. Trad. Jordi Fibia. Barcelona: Kairós, 1985. 238 p.

BAUDRILLARD, Jean: Crítica de la economía política del signo. 9 ed. Trad. Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI, 1991. 280 p.

BAUDRILLARD, Jean: Figures de l'alterité. Paris: Descartes & Cie, 1994. 174 p.

BAUDRILLARD, Jean: La transparencia del mal: ensayo sobre los fenómenos extremos. 2 ed. Trad. Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 1991. 185 p.

BAUMAN, Richard W.: Ideology and community in the first wave of critical legal studies. Toronto: University of Toronto Press, 2002. 257 p.

BAUMAN, Zygmunt: La sociedad individualizada. Trad. María Condor. Madrid: Cátedra, 2001. 279 p.

BAUMAN, Zygmunt: Vidas desperdiciadas y sus parias. Trad. Pablo Hermida Lazcano. Barcelona: Paidós, 2007. 171 p.

BECH, Josep M.: Les idees que s'oculten en el temps. Dificultats teòriques i perspectives crítiques en la historia del pensament. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 1997. 264 p.

BECK, Ulrich et al: Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno. Trad. Jesús Alborés. Madrid: Alianza, 1997. 265 p.

BECK, Ulrich: La sociedad de riesgo. Hacia una nueva modernidad. Trad. Jorge Navarro, Daniel Jiménez y M. Rosa Borrás. Barcelona: Paidós, 1998. 304 p.

BELAVAL, Yvon: Sócrates en la filosofía griega. Madrid: Siglo XXI, 1985. 308 p.

BENTHAM, Jeremy: An introduction to the principles of morals and legislation. The collected works of Jeremy Bentham. Oxford: Clarendon Press, 1996. 343 p.

BERGERON, Louis et al: Historia Universal. La época de las revoluciones europeas 1.780-1.848. vol. 26. 3 ed. Trad. Francisco Pérez Gutiérrez. México: Siglo XXI Editores, 1989. 342 p.

BERMAN, Harold Joseph: La formación de la tradición jurídica de Occidente. Trad. Mónica Utrilla de Neira. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. 677 p.

BERMÚDEZ VÁZQUEZ, Manuel: Michel de Montaigne: la culminación del escepticismo en el Renacimiento. Córdoba: Servicio de Publicaciones, Universidad de Córdoba, 2007. 248 p.

BESSELAAR, José van den: O sebastianismo : história sumária. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Ministério da Educação e Cultura, 1987. 195 p.

BETEGÓN, Jerónimo; PÁRAMO, Juan Ramón de: Derecho y moral. Trad. Barcelona: Ariel, 1990. 203 p.

BLAUG, Mark: Economic theory in retrospect. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 725 p.

BLAUG, Mark: The historiography of economics. Aldershot : Elgar, 1991. 234 p.

BLOCH, Ernest: Derecho natural y dignidad humana. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1961. 334 p.

BLUMENBERG, Hans: La legibilidad del mundo. Trad. Pedro Madrigal Devesa. Barcelona: Paidós, 2000. 413 p.

BLUMENBERG, Hans: La risa de la muchacha tracia: una protohistoria de la teoría. Trad. Teresa Rocha e Isidoro Reguera. Valencia: Pre-textos, 2000. 215 p.

BLUMENBERG, Hans: Las realidades en que vivimos. Trad. Pedro Madrigal. Barcelona: Paidós, 1999. 173 p.

BODEI, Remo; DOMENICO, Corradini: Lupi, Genovese, Panella, Varnier. Tra scetticismo e nichilismo. Quattro studi. Pisa: ETS Editrice, 1985. 158 p.

BODENHEIMER, Edgar: Teoría del derecho. 4 ed. Trad. Vicente Herrero. México: Fondo de Cultura Económica, 1971. 422 p.

BOECIO, Anicio Manlio Torcuato Severino: La consolidación de la filosofía. Trad. Alberto de Aguayo. 2 ed. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1946. 183 p.

BOETHIUS: De duabus naturis et una persona. Turnhout: Brepols, 1990. 1628 p.

BONETE PERALES, Enrique: Las ideologías al final del siglo: perspectivas desde el pensamiento cristiano. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000. 159 p.

BONILLA, Abelardo: Introducción a una axiología jurídica. San Salvador: Departamento Editorial del Ministerio de Cultural de El Salvador; 1957. 292 p.

BOSSUET, Jacques- Bénigne: Política sacada de las sagradas escrituras. Trad. Jaime Maestro Aquilera. Madrid: Tecnos, 1974. 298 p.

BOYLE, James: Critical legal studies. Publicac Aldershot: Dartmouth, 1992. 602 p.

BRAZ TEIXEIRA, António: Sentido e valor do direito. Introdução à filosofia jurídica. 3 ed. Lisboa: INCM, 372 p.

BRESSAN DA SILVA, Patricia: El hombre paradoja: ¿la mano que se dibuja a «sí propia»? Los inconvenientes del reto de reformar la filosofía desde la revisión «a la moderna». Tesina. Universidad de Salamanca, Departamento de Filosofía. Director: Profesor Doctor José Luis Fuertes Herreros. España, Salamanca, 2009. 504 p.

BRIÈRE, Yves de la: Vitoria et Suarez contribution des théologiens au droit international moderne. Paris: A. Pedone, 1939. 278 p.

BRITO, António José de: Introdução à filosofia do direito. Porto: Rés Editora, 1995. 348 p.

BROEKMAN, Jan M.: Derecho y antropología. Trad. Pilar Burgos Checa. Madrid: Civitas, 1983. 227 p.

BRUNNER, Emil: Das Gebot und die Ordnungen, Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1932. 696 p.

BRUNNER, Emil: Der Mensch im Widerspruch : die christliche Lehre vom wahren und vom Wirklichen Menschen. 4 ed. Zürich: Zwingli-Verlag, 1965. 539 p.

BRUNNER, Emil: La esperanza del hombre. Trad. Ramón Martínez y Antonio Piñero. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1973. 210 p.

BRUNNER, Emil: La justicia: doctrina de las leyes fundamentales del orden social. Trad. Luis Recaséns Siches. México : Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1961. 359 p.

BRUNNER, Emil: La verdad como encuentro. Trad. [¿?]. Barcelona: Estela, 1967. 269 p.

BRUNSCHWIG, Jacques: Papers in Hellenistic philosophy. Cambridge: New York, 1994. 277 p.

BUBER, Martin: Yo y tú. 2 ed. Trad. Carlos Díaz. Madrid: Caparrós, 1995. 127 p.

BYRD, Sharon; HRUSCHKA, Joachim: Kant and law. Aldershot: Ashgate, 2006. 571 p.

C

CABALLERO HARRIET, Francisco Javier: Naturaleza y derecho en Jean Jacques Rousseau. Bilbao: Servicio Editorial, Universidad del País Vasco, [1986?]. 188 p.

CAEBEGENM, R. C. van: Pasado y futuro del derecho europeo: dos milenios de unidad y diversidad. Trad. Luis Díez-Picazo. Madrid: Thomson Civitas Ediciones, 2003. 189 p.

CALABRESI, Guido: El coste de los accidentes. Análisis económico y jurídico de la responsabilidad civil. Trad. Joaquin Bisbal. Barcelona: Ariel, 1984. 394 p.

CALABRESI, Guido: Ideals, beliefs, attitudes, and the law: private law perspectives on a public law problem. New York: Syracuse University, 1985. 214 p.

CALAZANS FALCON, Francisco José: A Época Pombalina: política económica e monarquia ilustrada. São Paulo: Ática, 1982. 532 p.

CALVIN, Jéan : Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia: Institution de la religion chrétienne. 1865-1866. Volúmenes 29-87 de Corpus reformatorum. Trad. Alfred Erichson. Universidad de Oxford: C.A. Schwetschke, 2007.

CALVO GONZÁLEZ, José: Derecho y narración: materiales para una teoría y crítica narrativista del derecho. Barcelona: Ariel, 1996. 141 p.

CAMPANALE, Anna Maria: Il diritto oltre la legge in G. Radbruch e R. Dworkin. Bari: Adriatica, 1997. 190 p.

CAMPS, Victoria: Historia de la ética. 3 v. Trad. Roberto Juan Walton. Barcelona: Crítica, 1988. 592 p.

CANTIMORI, Delio: Los historiadores y la historia. Trad. Antonio-Prometeo Moya. Barcelona: Península, 1985. 363 p.

CAPÁGANA, Victorino: Pensamientos de San Agustín: el hombre, Dios y el Dios-hombre. Madrid : Edica, 1977.

CAPILLA ROCERO, Francisco: La persona jurídica: funciones y disfunciones. Madrid: Tecnos, 1984. 150 p.

CAPPELETTI, Ángel. J.: Mitología y filosofía: los presocráticos. Madrid: Cincel, 1986. 240 p.

CARDINI, F.; LE GOFF, Jacques et al.: L' homme médiéval. Paris : Éditions du Seuil, 1989. 378 p.

CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco: Del derecho natural medieval al derecho natural moderno. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1977. 307 p.

CARPINTERO, Francisco: La ley natural: historia de un concepto controvertido. Madrid: Ediciones Encuentro, 2008. 410 p.

CARPINTERO, Francisco: Ley natural: historia de un concepto controvertido. Madrid: Encuentro, 2008. 407 p.

CARRASCO LAZARENO, María Teresa: La documentación de Santo Domingo el Real de Madrid: (1284-1416). Tesis Doctoral. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1997. 3 microfichas, 1 cuadernillo resumen de la tesis.

CARRIÓ, Genaro R.: Notas sobre derecho y lenguaje. 4 ed. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1990. 132 p.

CARVALHO, Laerte Ramos de: As Reformas Pombalinas da Instrução Pública. São Paulo: EDUSP, 1978. 241 p.

CASALS PONS, Jaume: La filosofía de Montaigne. Trad. Josep Tarradellas. Barcelona: Edicions 62, 1986. 329 p.

CASSIRER, Ernest: El mito del Estado. Trad. Eduardo Nicol. Fondo de Cultura Económica: México, 1982. 365 p.

CASSIRER, Ernest: El problema del conocimiento 4 v. Trad. Wenceslao Bras. México: Fondo de Cultural Económica, 1953.

CASSIRER, Ernest: Filosofía de la ilustración. Trad. Eugenio Imaz. México: Fondo de la Cultura Económica, 1993. 415 p.

CASTAN TOBEÑAS, José: La equidad y sus tipos históricos en la cultura occidental europea. Madrid. Reus, 1950. 95 p.

CASTELLS, Manuel: La era de la información: economía, sociedad y cultura. Sociedad en red. Tomo I. Trad. Carmen Martínez Gimeno. Madrid: Alianza, 1997. 590 p.

CENDON, Paolo: Scritti in onore di Rodolfo Sacco: la comparazione giuridica alle soglie del 3º millennio. Tomo I y II. Milano: A. Giuffrè, 1994.

CERRONI, Umberto: Kant e la fondazione della categoria giuridica. Milano: Dott. A. Giuffrè, 1962. 226 p.

CERRONI, Umberto; MILIBAND, Ralph; POULANTZAS, Nicos; TADIC, LJUBOMIR, Tadic: Marx, el derecho y el Estado. Trad. Juan-Ramón Capella. Barcelona: España, 1969. 136 p.

CHAMBERS GUTHRIE, Willian Keith: Historia de la filosofía griega. Tomo II. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 1993. 574 p.

CHAMIZO DOMÍNGUEZ, Pedro José: La doctrina de la verdad en Michel de Montaigne. Málaga: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 1984. 259 p.

CHAMIZO DOMÍNGUEZ, Pedro José: La doctrina de la verdad en Michel de Montaigne. Málaga: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 1984. 259 p.

CHATÉLET, François: Historia de la filosofía: ideas, doctrinas. Vol. I. Trad. Victorio Peral Domínguez. Madrid: Espasa-Calpe, 1976. 453 p.

CHESTERTON, G. K.: Santo Tomás de Aquino. Trad. H. Muñoz. Buenos Aires: Austral, 1938. 188 p.

CHICA BLAS, Ángel: Descartes: geometría y método. Madrid: Nivola, 2001. 158 p.

- CHORÃO, Mário Bigotte: Introdução ao direito: o conceito de direito. v.1. Coimbra: Livraria Almedina, 2000. 224 p.
- CHORÃO, Mário Bigotte: Temas fundamentais de direito. Coimbra: Almedina, 1991. 347 p.
- CIRILLO, Renato: The economics of Vilfred Pareto. London: Billing & Sons, 1979. 321 p.
- CLARKE, Desmond M.: La filosofía de la ciencia de Descartes. Trad. Eloy Rada. Madrid: Alianza, 1986. 256 p.
- CLEMENTE FERNÁNDEZ, S.I.: Los filósofos antiguos: selección de textos. Madrid: Editorial Católica, 1974. 658 p.
- CLITEUR, Paul: Esperanto moral: por una ética laica. Trad. Marta Arguilé Bernal. Barcelona: Los libros del Lince, 2009. 291 p.
- [COIMBRA]: O ensino e a investigação do direito em Portugal e a Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1999. 111 p.
- COLEMAN, Jules: Hart's postscript : essays on the postscript to "The concept of law". Oxford University Press, 2001. 452 p.
- COLEMAN, Jules: The practice of principle : in defence of a pragmatist approach to legal theory. Oxford : Oxford University Press, 2001. 226 p.
- CONILL, Jesús Sancho: Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad. Madrid: Tecnos, 2006. 288 p.
- COOLER, Robert; ULEN, Thomas: Derecho y economía. Trad. Eduardo L. Suárez. México: Fondo de Cultura Económica, 1998. 687 p.
- COOTER, Robert; ULEN, Thomas: Law and Economics. London: Scott, Foresman and Company, 1988. 644 p.
- COPLESTON, Frederick Charles: Historia de la filosofía. Vol. II. Trad. Juan Carlos García Borrón. Barcelona: Ariel, 1971. 582 p.
- COPLESTON, Frederick Charles: Historia de la filosofía. Vol. VI. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel, 1979. 612 p.
- CORDOVILLA PÉREZ, Ángel: Gramática de la encarnación: la creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004. 493 p.
- CORTS GRAU, José: Historia de la filosofía del derecho. Madrid: Editora Nacional, 1960. 340 p.
- CORTS GRAU, José: Los juristas clásicos españoles. Madrid: Editora Nacional, 1948. 183 p.
- COSTAS, Douzinas; GOODRICH, Peter; HACHAMOVITCH, Yifat: Politics, postmodernity and critical legal studies: the legality of the contingent. New York: Routledge, 1994. 233 p.
- COVELL, Charles: Kant and the law of peace: a study in the philosophy of international law and international relations. Basingstoke: Palgrave, 1998. 237 p.
- CROMBIE, I. M.: Análisis de las doctrinas de Platón. Trad. A. Torán y J. C. Armero. Madrid: Alianza, 1979. 561 p.
- CRUZ PRADOS, Alfredo: Historia de la filosofía contemporánea. Pamplona: EUNSA, 1991. 216 p.
- DAVID, René: Les grands systemes de droit contemporains. 10 ed. Paris: Dalloz, 1992. 523 p.
- DE ÁNGEL YAGÜEZ, Ricardo: Una teoría del derecho. (Introducción al estudio del Derecho). 6 ed. Madrid: Civitas, 1993. 471 p.
- DE HEINECCIO: Elementos del derecho natural y de gentes. Tomo I. Trad. D. J.A. OJEA. Madrid: Imprenta Que Fue de Fuentenebro, 1837. 322 p.
- DE OTTO y PARDO, Ignacio: Lecciones de derecho constitucional. Oviedo: Guiastur, 1980. 259 p.
- DEL POZO, Joan Manel: Cicerón: conocimiento y política. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993. 228 p.
- DELEUZE, Gilles: Foucault. Trad. Miguel Morey. Barcelona: Paidós, 1987. 170 p.
- DERISI, Octavio Nicolás: Max Scheler: ética material de los valores. Madrid: Magisterio Español, 1979. 214 p.
- DERRIDA, Jacques: Du droit à la philosophie. Éditions Galilée: Paris, 1990. 662 p.
- DETIENNE, Marcel: Los maestros de verdad en la Grecia arcaica. Trad. Juan José Herrera. Madrid: Taurus, 1981. 164 p.
- DÍAZ, Elías: De la maldad estatal y la soberanía popular. Madrid: Debate, 1984. 270 p.

**D**



- DÍAZ, Elías: De la maldad estatal y la soberanía popular. Madrid: Debate, 1984. 270 p.
- DÍAZ, Elías: Sociología y Filosofía del Derecho. 2 ed. Madrid: Taurus, 1984. 440 p.
- DÍAZ, Elías: Sociología y Filosofía del Derecho. 2 ed. Madrid: Taurus, 1984. 440 p.
- DIEMER, A. et al: Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Trad. Graziella Baravalle. Serbal: Barcelona, 1985. 378 p.
- DÍEZ-PICAZO Y PONCE DE LEÓN, Luis: Experiencias jurídicas y teoría del derecho. 3 ed. Barcelona: Ariel, 1993. 317 p.
- DIÓGENES LAERCIO: Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres. Trad. José Ortiz y Sanz. 2 v. Barcelona: Teorema, 1985.
- DODSS, Eric Robertson: Los griegos y lo irracional. Trad. María Araujo. Madrid: Alianza, 1989. 292 p.
- DOMAT, Jean: Derecho público. Tratado de las leyes y libro preliminar. Trad. Juan Antonio Trespalacios. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local, 1985. 748 p.
- DOMAT, Jean: Tratado de las leyes. Tomo I. [¿Trad.?] Barcelona: Imprenta de José Tauló, 1841. 459 p.
- DOMINGO, Rafael: Juristas universales. 4 vol. Barcelona: Marcial Pons, 2004.
- DORADO MONTERO, Pedro: El derecho y sus sacerdotes. 5 vol. Madrid: Imprenta de la Revista de Legislación, 1909. p.
- DOURADO DE GUSMÃO, Paulo: El pensamiento jurídico contemporáneo. Trad. Dr. Leopoldo M. Tahier. Buenos Aires: Librería Jurídica, 1953. 153 p.
- DOUZINAS, Costas; GOODRICH, Peter; HACHAMOVITCH, Yifat: Politics, postmodernity and critical legal studies : the legality of the contingent. New York : Routledge, 1994. 233 p.
- DWORKIN, Ronald M.: A matter of principle. Cambridge: Harvard U. P., 1985. 425 p.
- DWORKIN, Ronald M.: La filosofía del derecho. Trad. Javier Sainz de los Terreros. México: Fondo de Cultura Económica, 1980. 330 p.
- DWORKIN, Ronald M.: Taking rights seriously. London: Duckworth, 1977. 293 p.
- E
- EBENSTEIN, Willian: Los grandes pensadores políticos: de Platón hasta hoy. Trad. Enrique. Tierno Galván. Madrid: Ediciones Revista de Occidente, 1965. 1182 p.
- EGUSQUIZA, Alfredo M.: Kant: su filosofía crítica y el derecho. 2 ed. Buenos Aires: Emecé, 1949. 108 p.
- EHRlich, Eugen: Die juristische Logik. Aalen : Scientia Verlag, 1966. 337 p.
- EHRlich, Eugen: Die juristische Logik. Aalen : Scientia Verlag, 1966. 337 p.
- EHRlich, Eugen: Recht und Leben: Gessamelte Schriften zur Rechtsstatsachenforschung und zur Freirechtslehre. Berlin: Duncker & Humblot, 1967. 252 p.
- EHRlich, Eugen: Recht und Leben: Gessamelte Schriften zur Rechtsstatsachenforschung und zur Freirechtslehre. Berlin: Duncker & Humblot, 1967. 252 p.
- EINDENMULLER, Horst: Effizienz als Rechtsprinzip. 3 ed. München: Mohr Siebeck, 2005. 522 p.
- ELIADE, Mircea: Historia de las creencias y de las ideas religiosas. De Mahoma al comienzo de la Modernidad. 4 v. Trad. J. Valiente Malla. Madrid: Cristianidad, 1983.
- ELIADE, Mircea: Mefistógeles y el andrógino. Trad. Fabián García-Prieto. Madrid: Guadarrama, 1969. 276 p.
- ELÍAS DE TEJADA, Francisco: Tratado de filosofía de derecho. Tomo II. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1977. 478 p.
- ELLUL, Jacques: Historia de las instituciones de la Antiquedad: instituciones griegas, romanas, bizantinas y francas. Trad. F. Tomás y Valiente. Madrid: Aguilar, 1970. 613 p.
- ELLUL, Jacques: Le fondement théologique du droit. Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1946. 109 p.
- ELTON, Geoffrey Rudolph: La Europa de la Reforma. Trad. Jesús Fomperosa. Madrid: Siglo XXI, 1976. 418 p.
- ELVIRA PÉRALES, Ascensión: La teoría política de David Hume y el constitucionalismo moderno. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Servicio de reprografía, 1988. 365 p.
- ENTELMAN, Remo: Teoría de conflictos: hacia un nuevo paradigma. Barcelona: Gedisa, 2002. 223 p.
- EPICURO: Obras. 2 ed. Trad. Montserrat Jufresa. Madrid: Tecnos, 1994. 101 p.

ESSEN, Georg; STRIET, Magnus: Kant und die Theologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. 348 p.  
EVENSKY, Jerry; MALLOY, Robin Paul: Adam Smith and the philosophy of law and economics. Dordrecht: Kluwer Academic, 1994. 225 p.  
EWALD, François: L'État providence. Paris: Grasset, 1986. 608 p.

**F**

FALCON, Francisco José Calazans: A Época Pombalina: política econômica e monarquia ilustrada. São Paulo: Ática, 1982. 532 p.  
FANFANI, Amintore: Catolicismo y protestantismo en la génesis del capitalismo. 2 ed. Madrid: Rialp, 1953. 330 p.  
FARIÑAS DULCE, María José: El problema de la validez jurídica. Madrid: Civitas, 1991. 138 p.  
FASSÓ, Guido: Historia de la filosofía del derecho y del Estado. 3 v. Trad. José F. Lorca Navarrete. Madrid: Pirámide, 1978.  
FEBRER, Mateo: Libertad humana y previsión divina. Barcelona: Instituto de Teología y Humanismo, 1992. 475 p.  
FEEST, Johannes; NELKEN, David: Adapting Legal Cultures. Oxford: Hart Publishing, 2001. 282 p.  
FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio: Estudios de ética jurídica. Madrid: Debate, 1990. 154 p.  
FERNÁNDEZ, Eusebio: Teoría de la justicia y derechos humanos. Madrid: Debate, 1984. 241 p.  
FERNANDEZ-GALIANO, Antonio: Derecho natural: introducción filosófica al derecho. 5 ed. Madrid: Editorial Ceura, 1987. 432 p.  
FERNÁNDEZ-GALIANO, Antonio: Derecho Natural: introducción filosófica al derecho. 5 ed. Madrid: Ceura, 1986. 434 p.  
FERNÁNDEZ-GALIANO, Antonio: Introducción a la filosofía del derecho. Madrid: Revista de Derecho Privado, 1963. 191 p.  
FERNÁNDEZ-GALIANO, Antonio: Relativismo gnoseológico y relativismo jurídico. Separata. En: Revista General de Legislación y jurisprudencia, Madrid, Reus, enero de 1968. 87 p.  
FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio Osuna: Teoría de los derechos humanos. Conocer para practicar. Madrid: Edibesa, 2001. p. 14  
FERRARI, Vincenzo: Funciones del Derecho. Trad. María José Añón Roig y Javier de Lucas Martín. Madrid: Debate, 1989. 224 p.  
FERRY, Luc; RENAUT, Alain: Heidegger y los modernos. Trad. Alcira Bixio. Barcelona: Paidós. 2001. 158 p.  
FINNIS, John: Natural law and natural rights. Oxford: Clarendon Press, 1980. 425 p.  
FISCHER, Kuno: Vida de Kant e Historia de los orígenes de la filosofía crítica. En: KANT, Immanuel: Crítica de la razón pura. Vol. I. Trad. José del Perojo. Barcelona: Orbis, 1984. pp. 17-75  
FLÓREZ MIGUEL, Cirilo: La filosofía de los presocráticos a Kant. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1979. 319 p.  
FOISNEAU, Luc: Hobbes et la toute puissance de Dieu. Paris: Presses Universitaires de France, 2000. p.  
FONTÁN JUBERO, Pedro: Los existencialismos: claves para su comprensión. Madrid: Editorial Cincel, 1985. 160 p.  
FONTÁN JUBERO, Pedro: Los existencialismos: claves para su comprensión. Madrid: Editorial Cincel, 1985. 160 p.  
FRANK, Jerome: Law and modern mind. New York: Anchor Books, 1963. 305 p.  
FRANK, Jerome: Law and modern mind. New York: Anchor Books, 1963. 305 p.  
FREUND, Julien: Le droit du aujourd'hui. Paris: Presses Universitaires de France, 1972. 96 p.  
FREUND, Julien: Le droit du aujourd'hui. Paris: Presses Universitaires de France, 1972. 96 p.  
FRIEDRICH, Carl Joachim: La filosofía del derecho. Trad. Margarita Álvarez Franco. México: Fondo de Cultura Económica, 1969. 443 p.  
FRIEDRICH, Carl Joachim: La filosofía del derecho. Trad. Margarita Álvarez Franco. México: Fondo de Cultura Económica, 1969. 443 p.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis: La ciudad antigua. Trad. Carlos Á. Martín. Barcelona: Iberia, 1979. 501 p.

GABAS PALLÁS, Raúl: Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística. Barcelona: Ariel, 1980. 289 p.

GADAMER, Hans-Georg.: Verdad y Método. Trad. Ana Agudi y Rafael Agapito. Salamanca: Sígueme, 2001. 647 p.

GADAMER, Hans-Georg.: Verdad y Método II. Trad. M. Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 1992. 429 p.

GADAMER, Hans-Georg.: El inicio de la filosofía occidental. Trad. Ramón Alfonso Díez y M<sup>a</sup> del Carmen Blanco. Barcelona: Paidós, 1995. 135 p.

GAGARIN, Michael: Antiphon. The Athenian. Oratory, Law and Justice in the Age of the Sophists. Austin: University of Texas Press, 2002. 227 p.

GALÁN Y GUTIÉRREZ, Eustaquio: Lecciones de filosofía del derecho. Vol. II. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho, 1973. 782 p.

GARCIA BACCA, Juan David: Antropología filosófica contemporánea: diez conferencias. Barcelona: Anthropos, 1982. 188 p.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Eusebio: Estudios de ética jurídica. Madrid: Debate, 1990. 154 p.

GARCÍA GALLO, Alfonso: Manual de historia de derecho español. Antología de fuentes del antiguo derecho. Vol. II. Madrid: AGESA, 1984. 1298 p.

GARCÍA GUAL, Carlos: La secta del perro. Madrid: Alianza, 1990. 151 p.

GARCÍA GUAL, Carlos; IMAZ, María Jesús: La filosofía helenística: éticas y sistemas. Madrid: Cincel, 1990. 232 p.

GARCÍA LESCÚN, Eliseo: La teología trinitaria de Gregorio de Rímimi: contribución a la historia de la escolástica tardía. Burgos: Aldecoa, 1970. 248 p.

GARCÍA LÓPEZ, Jesús: Fe y Razón. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria 88. Pamplona: Universidad de Navarra, 1999. 94 p.

GARCÍA MARTÍNEZ, Francisco: La humanidad re-encontrada en Cristo: propuesta de soteriología cristiana a la luz de la antropología de René Girard. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006. 378 p.

GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín: Razón práctica y derecho natural. (El iusnaturalismo de Tomás de Aquino). Valparaíso: Edeval, 1993. 310 p.

GARIN, Eugenio: La revolución cultural del renacimiento. 2 ed. Trad. Domènec Bergadà. Barcelona: Grijalbo, 1984. 352 p.

GARZÓN VALDÉS, Ernesto: Derecho y 'naturaleza de las cosas': análisis de una nueva versión del derecho natural en el pensamiento jurídico alemán contemporáneo. Tomo I y II. Córdoba: Universidad de Córdoba, 1970.

GAUTHIER, David Peter: La moral por acuerdo. Trad. Alcira Bixio. Barcelona: Gedisa, 1994. 477 p.

GAUTHIER, David: Thomas Hobbes y la teoría contractualista del derecho. En: LARA, Francisco; FRANCÉS GÓMEZ, Pedro: Ética sin dogmas: racionalidad, consecuencias y bienestar en el utilitarismo contemporáneo. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004, pp. 275-304

GEIGER, Theodor: Moral y Derecho. Polémica con Uppsala. Trad. Ernesto Garazón Valdés. México. Fontamara, 1982. 201 p.

GÉNY, François: Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif. Essai critique. 2 ed. Tomo I y II. Paris: Librairie générale de droit & de jurisprudence, 1932.

GÉNY, François: Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif. Essai critique. 2 ed. Tomo I y II. Paris: Librairie générale de droit & de jurisprudence, 1932.

GEORGE, Robert P.: Natural Law Theory: contemporary essays. Oxford: Clarendon Press, 1994. 370 p.

GEORGE, Robert P.: Natural Law Theory: contemporary essays. Oxford: Clarendon Press, 1994. 370 p.

GÉRARD, Philippe; OST, François; KERCHOVE, Michel von de: Actualité de la pensée juridique de Jeremy Bentham. Bruxelles: Faculté Universitaires Saint-Louis, 1987.

GIANFORMAGGIO BASTIDA, Letizia: Gli argomenti di Perelman : dalla neutralità dello scienziato all'imparzialità del giudice. Milano : Edizioni di Comunità, 1973. 232 p.

GIDDENS, Anthony et al.: Habermas y la modernidad. Trad. Francisco Rodríguez Martín. Madrid: Cátedra, 1988. 346 p.

GIDDENS, Anthony: Consecuencias de la modernidad. Trad. Ana Lizón. 4 ed. Madrid: Alianza, 1993. 166 p.

GIGÓN, Olof: Los orígenes de la filosofía griega. De Hesiodo a Parménides. Madrid: Gregos, 1980. 330 p.

GILSON, Étienne: El espíritu de la filosofía medieval. Trad. R. Amaza. Madrid: Ediciones Rialp, 1981. 441 p.

GILSON, Étienne: Elementos de la filosofía cristiana. Trad. Amalio García-Alias. Madrid: Ediciones Rialp, 1977. 364 p.

GILSON, Étienne: La filosofía en la edad media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV. Trad. Arsenio Pacios y Salvador Caballero. Madrid: Gredos, 1985. 770 p.

GINER, Salvador: Historia del pensamiento social. 4 ed. Barcelona: Ariel, 1984. 690 p.

GIROUX, Henry: Teoría y resistencia en educación. Trad. Isidrio Arias. México: Siglo XXI, 1995. 329 p.

GÓMEZ ARBOLEYA, Enrique: Francisco Suárez (1548-1617). Granada: Universidad de Granada, Cátedra Suárez, 1946. 471 p.

GÓMEZ ARBOLEYA, Enrique: Historia de la estructura y del pensamiento social. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1976. 589 p.

GÓMEZ ROBLEDO, António: Fundadores del derecho internacional: Vitoria, Gentili, Suárez, Grocio. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989. 180 p.

GONZAGA, Tomás António: Obras Completas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942. 556 p.

GONZAGA, Tomás António: Tratado de Direito Natural. Rio de Janeiro: MEC / INL, 1957. 701 p.

GONZAGA, Tomás António: Obras Completas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942. 556 p.

GONZAGA, Tomás António: Tratado de Direito Natural. Rio de Janeiro: MEC / INL, 1957. 701 p.

GONZÁLES FAUS, José L.: La difícil laicidad. Barcelona: Cristianisme i Justicia, 2005. 31 p.

GONZÁLEZ MONTES, Adolfo; BRONCANO, Fernando: Fe y racionalidad: una controversia sobre las relaciones entre Teología y teoría de la racionalidad. Ciudad Rodrigo: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XXIII, 1994. 159 p.

GONZÁLEZ RAMOS, Roberto: La Universidad de Alcalá de Henares: el patronazgo artístico de un centro de saber: siglos XVI-XIX. Madrid: Universidad de Alcalá, 2007. 636 p.

GONZÁLEZ VICEN, Felipe: Estudios de filosofía del derecho. Tenerife: Universidad de la Laguna, 1979. 398 p.

GONZÁLEZ VICEN, Felipe: La filosofía del Estado en Kant. Tenerife: Universidad de la Laguna, 1979. 398 p.

GONZÁLEZ-QUIJANO, Francisco: La curva de Pareto y la distribución de la riqueza. Madrid: Colegio de Ingenieros de Caminos y Puertos, 1966. 248 p.

GOTI ORDEÑANA, Juan: Del Tratado de Tordesillas a la doctrina de los Derechos Fundamentales en Francisco de Vitoria. Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, 1999. 435 p.

GOULD JAY, Stephen: Ciencia versus religion. Trad. Joandomènec Ros. Barcelona: Editorial Critica, 1999. 232 p.

GOYARD-FABRE, Simone : Kant et le problème du droit. París: J. Vrin, 1975. 287 p.

GRAY, Rockwell: José Ortega y Gasset: el imperativo de la modernidad. Madrid: Espasa Calpe, 1994. 397 p.

GRONDIN, Jean: Del sentido de la vida: un ensayo filosófico. Trad. Jorge Dávila. Barcelona: Herder Editorial, 2005. 157 p.

GUIBOURG, Ricardo A.: Derecho, sistema y realidad. Buenos Aires: Astrea, 1986. 77 p.

GUILLÉN CABAÑERO, José: Diario íntimo de un político: los últimos meses de la vida de Marco Tulio Cicerón. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2008. 241 p.

GUISAN, Esperanza: Los presupuestos de la falacia naturalista: una revisión crítica. Santiago de Compostela: Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1981. 144 p.

GUTHRIE, Willian Keith Chambers: Historia de la filosofía griega. v. II. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 1993. 574 p.

H

HAARSCHER, Guy: Chaim Perelman et la pensée contemporaine. Bruxelles: Bruylant, 1993. 491 p.

HABERMAS, Jürgen: Acción comunicativa y razón sin transcendencia. Trad. Pere Fabra Abat. Barcelona: Paidós, 2002. 99 p.

HABERMAS, Jürgen: Conocimiento e interés. Trad. Manuel Giménez Redondo, José F. Ivars y Luis Martín Santos. Madrid: Taurus, 1982. 348 p.

HABERMAS, Jürgen: Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en término de teoría del discurso. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 1998. 689 p.

HABERMAS, Jürgen: Pensamiento postmetafísico. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus Humanidades, 1990. 280 p.

HAMILTON, Bernice: Political thought in sixteenth-century Spain : a study of the political ideas of Vitoria, De Soto, Suárez, and Molina. Oxford: Clarendon Press, 1963. 201 p.

HART, H.L.A.: El concepto de derecho. Trad. Genario G. Carrió. 2 ed. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1990. 332 p.

HART, H.L.A.: The concept of law. 2 ed. London: Oxford University Press, 1994. 263 p.

HARTNACK, Justus: Breve historia de la filosofía. Trad. José Antonio Lorente. Madrid: Cátedra, 1980. 278 p.

HELLER, Ágnes: Aristóteles y el mundo antiguo. Barcelona: Península, 1983. 376 p.

HELLER, Ágnes: Crítica de la Ilustración: las antinomias morales de la razón. Trad. Gustau Muñoz y José Ignacio López Soria. Barcelona: Ediciones Península, 1984. 333 p.

HELLER, Hermann: Teoría del Estado. Trad. Luis Tobio. México: Fondo de Cultura Económica, 1983. 341 p.

HENNIS, Wilhelm: Politik und praktische Philosophie: eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft. Neuwied am Rhein und Berlin: Luchterhand, 1963. 131 p.

HERÁCLITO: Alegorías de homero. Trad. María Antonia Ozaeta Gálvez. Madrid: Editorial Gredos, 1989. 314 p.

HÉRNANDEZ GIL, Antonio: Metodología de la ciencia del derecho I. Las concepciones Metodología de la ciencia del derecho I. Las concepciones y los métodos jurídicos tradicionales. El proceso de su revisión. Madrid: Gráficas Uguina-Meléndez-Valdés, 1971. 407 p.

HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón María: Derechos humanos en Francisco de Vitoria: antología. Salamanca: San Esteban, 1984. 234 p.

HERNÁNDEZ-TEJERO, Francisco Jorge: Textos jurídicos latinos. Madrid: Universidad de Madrid, Sección de Publicaciones e Intercambio, 1966. 128 p.

HERNÁNDEZ-TEJERO, Francisco Jorge: Textos jurídicos latinos. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho, Universidad Complutense de Madrid, 1989. 128 p.

HERÓDOTO: Historia. Libro III-IV. Trad. Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 1989. 503 p.

HERRERA GÓMEZ, Manuel: Liberalismo "versus" comunitarismo: seis voces para un debate y una propuesta. Cizur Menor: Thomson Aranzadi, 2007. 284 p.

HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. 2 ed. Pamplona: Universidad de Navarra, 1991. 339 p.

HERVADA, Javier: Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987. 342 p.

HERVADA, Javier: Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1992. 647 p.

HESÍODO: Trabajos y días. Trad. Aurelio Pérez Jiménez. Barcelona: Bruguera, 1975. 191 p.

HESPANHA, António Manuel: Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio. Trad. Isabel Soler y Concepción Valera. Madrid: Tecnos, 2002. 280 p.

HESPANHA, António Manuel: Introduzione alla storia del diritto europeo. Bologna: Il Mulino, 1999. 328 p.

HILAIRE, Jean: La vie du droit: coutumes et droit écrit. Paris : PUF, 1994. 308 p.

HÖFFE, Offried.: Estudios sobre la teoría del derecho y de la justicia. Trad. Jorge M. Seña. Barcelona: Alfa, 1988. 203 p.

HOLDSWORTH, William Searle: A history of english law. 16 v. London: Methuen: Sweet and Maxwell, 1936-1966.

HOLLIS, Martin: Invitación a la filosofía. Trad. Juan-Andrés. Barcelona: Ariel, 1986. 220 p.

HOLMES, Oliver Wendell: La senda del derecho. Trad. Eduardo A. Russo. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1975. 52 p.

HOMERO. La Iliada. 11 ed. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1976. p. 269

HOMERO: Himnos homéricos: batriacomioaquia. Trad. María Antonia García Velázquez. Madrid: Akal, 2000. 272 p.

HOMERO: Himnos homéricos: batriacomioaquia. Trad. Maria Antonia Garcia Velázquez. Madrid: Akal, 2000. 272 p.

HOMERO: La Iliada. 11 ed. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1976. p. 269

HORKHEIMER, Max: Teoría tradicional y teoría crítica. Trad. José Luis López y López de Lizaga. Barcelona: Paidós, 2000. 122 p.

HUTCHINSON, Allan C.: Critical legal studies. Totowa, N.J: Rowman & Littlefield, 1989. 348 p.

INNERARITY, Daniel: Dialéctica de la modernidad. Madrid: Rialp, 1990. 267 p.

ITMAN, Andrew: Critical legal studies: a libertal critique. Oxford: Princeton University Press, 1990. 206 p.

JACQUES TURGOT ROBERT, Anne: Discursos sobre el progreso humano. Trad. G. Mayos Solsona. Madrid: Tecnos, 1991. 371 p.

JAEGER, Werner: Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos. Trad. Antonio Truyol Serra. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1982. 89 p.

JAEGER, Werner: Paideia: los ideales de la cultura griega. Trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México: Fondo de la Cultura Económica, 1957. 1154 p.

JAGU, A.: Horizontes de la persona. [¿Trad?] Barcelona: Editorial Herder, 1968. 358 p.

JAIMEZ MORA, José Antonio: Criterios para una filosofía de la globalización en José Ortega y Gasset. Romae : [s.n.], 2004. 348 p.

JEAUNEAU, Édouard : Quatre thèmes érigéniens. Montréal : L'Institut d'études médiévales Albert-le-Grand, 1978. p. 187

JENÓFANES: Xenophones of Colophon: fragments. Trad. J. H. Leshner, Toronto: University of Toronto Press, 1992.

JENOFONTE: Obras menores. Trad. Orlando Guntiñas Tuñón. Madrid: Gregos, 1984. 318 p.

JESI, Furio: Mito. Trad. José Manuel García de la Mora. Barcelona: Labor, 1976. 191 p.

JIMÉNEZ DE ARECHAGA, Eduardo: El legado de Grocio y el concepto de un orden internacional justo. En: A.A.V.V.: Pensamiento jurídico y sociedad internacional. Estudios en honor del profesor D. Antonio Truyol Serra. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, vol. I, 1986. 601-625 p.

KANTOROWICZ, Gertrud: La lucha por la Ciencia del Derecho. Trad. Werner Goldschmidt. En: AA.VV, La ciencia del Derecho. Buenos Aires: Losada, 1949. p. 336-371

KANTOROWICZ, Hermann: Ius gentium. Trad. Francisco Javier Andrés Santos. Granada: Comares, 2004. 221 p.

KANTOROWICZ, Hermann: La definición del derecho. Trad. J. M. de la Vega. Madrid: Revista de Occidente, 1964. 170 p.

- KANTOROWICZ, Hermann: Rechtswissenschaft un Soziologie: Ausgewählte Schriften zur Wissenschaftlehre. Freiburg: C. F. Muller Karlsruhe, 1962. 172 p.
- KASER, Max: Derecho romano privado. Trad. José Santa Cruz Tejero. Madrid: Reus, 1968. 407 p.
- KASER, Max: Derecho romano privado. Trad. José Santa Cruz Tejero. Madrid: Reus, 1968. 407 p.
- KASER, Max: Ius gentium. Trad. Francisco Javier Andrés Santos. Granada: Comares, 2004. 221 p.
- KAUFMANN, Arthur: Analogía y «naturaleza de la cosa». Hacia una teoría de la comprensión jurídica. Trad. Enrique Barros. Santiago de Chile: Editorial Jurídica, 1976. 176 p.
- KAUFMANN, Arthur: Das Gewissen und das Problem der Rechtsgeltung. Heidelberg: C.F. Müller, 1990. 310 p.
- KAUFMANN, Arthur: Filosofía del derecho. 2 ed. Trad. Luis Villar Borda y Ana María Montoya. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2002. 658 p.
- KAUFMANN, Arthur: Naturrecht und Geschichtlichkeit. Tübingen: J.C.B Mohr, 1964. 31 p.
- KAUFMANN, Arthur: Gesetz und Evangelium. En: Hauser, R; Rehbörg, J; Stratenwerth, G. (eds.). Gedächtnisschrift für Peter Noll. Zürich: Schulthess Polygraphischer, 1984. 62-93 p.
- KIRCHMAN, Julius Hermann von: La jurisprudencia no es ciencia. 3 ed. Trad. Antonio Truyol y Serra. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales, 1983. 56 p.
- KIRCHMAN, Julius Hermann von: La jurisprudencia no es ciencia. 3 ed. Trad. Antonio Truyol y Serra. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales, 1983. 56 p.
- KIRK, G.S.; RAVEN, J. E.: Los filósofos presocráticos. Historia Crítica con selección de textos. Trad. Jesús García Fernández. Madrid: Gredos, 1974. 690 p.
- KISCH, Guido: Melanchthons Rechts – und Soziallehre. Berlin. Walter de Gruyter, 1967. 307 p.
- KLEMPERER, Víctor.: Quiero dar testimonio hasta el final. Diarios 1933-1941. 2 ed. Tomo I. Trad. Carmen Gauger. Barcelona: Gutenberg, 2003. 893 p.
- KNAUS, Bernhard: La polis. Individuo y Estado en la Grecia Antigua. Trad. Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar, 1979. 311 p.
- KOFLER, Leo: Contribución a la historia de la sociedad burguesa. Trad. Edgardo Albizu. Buenos Aires: Amorrortu, 1974. 485 p.
- KOSCHAKER, Paul: Europa y el derecho romano. Trad. José Santa Cruz Tejero. Madrid: Revista de Derecho Privado, 1955. 516 p.
- KRISTELLER, Paul Oskar: Ocho filósofos del renacimiento italiano. Trad. María Martínez Peñaloza. México: Fondo de Cultura Económica, 1974. 225 p.
- KÜNG, Hans; RINN-MAURER, Ángela: La ética mundial entendida desde el cristianismo: posiciones, experiencias, impulsos. Trad. Carlos Martín Ramírez. Madrid: Trotta, 2008. 142 p.
- LAFONT, G : Estructura y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. Trad. Nicolás López. Madrid: Rialp, 1964. 218 p.
- LANGE, Roel de; RAES, Koen: Plural legalities : critical legal studies en Europe. Publicac Nijmegen: Ars Aequi Libri, 1991. 185 p.
- LARENZ, Karl: Metodología de la ciencia del derecho. Trad. Marcelino Rodríguez Molinero. Barcelona: Ariel, 1980. 536 p.
- LARENZ, Karl: Metodología de la ciencia del derecho. Trad. Marcelino Rodríguez Molinero. Barcelona: Ariel, 1980. 536 p.
- LASSALLE RUIZ, José María: John Locke y los fundamentos modernos de la propiedad. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid: Dykinson, 2001. 454 p.
- LASSO DE LA VEGA, José S.: Ideales de la formación griega. Madrid: Ediciones Rialp, 1966. 277 p.
- LAZARO, Pedro Álvarez (ed.): Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996. 405 p.
- LEFEBVRE, Georges: El nacimiento de la historiografía moderna. Trad. Alberto Méndez. Madrid: Martínez Roca, 1974. 340 p.
- LEGAZ LACAMBRA, Luis: El derecho y el amor. Barcelona: Bosch, 1976. 221 p.

L

LEGAZ LACAMBRA, Luis: El estado del derecho en la actualidad: (una aportación a la teoría de la juridicidad). Madrid: Reus, 1934. 88 p.

LEGAZ LACAMBRA, Luis: Estudio crítico de la teoría pura del derecho y del Estado de la Escuela de Viena. Barcelona: Librería Bosch, 1933. 357 p.

LEGAZ LACAMBRA, Luis: Estudios de doctrina jurídica y social. Barcelona: Bosch, 1960. 266 p.

LEGAZ LACAMBRA, Luis: Filosofía del derecho. 4 ed. Barcelona: Bosch, 1975. 878 p.

LEIBNIZ, Gottfried: Los elementos del derecho natural. Trad. Guillén Vera. Madrid: Tecnos, 1991. 121 p.

LEIBNIZ, Gottfried: Los elementos del derecho natural. Trad. Guillén Vera. Madrid: Tecnos, 1991. 121 p.

LLAMAS CASCÓN, Ángel: Los valores jurídicos como ordenamiento material. Madrid: Universidad Carlos III – Boletín Oficial del Estado, 1993. 278 p.

LLANOS, Alfredo: Los presocráticos y sus fragmentos. Desde los milesios hasta los sofistas del siglo V. Trad. Hermann Diels. Buenos Aires: Juarez Editor, S.A., 1969. 370 p.

LLEDÓ, Emilio: Memoria de la ética. Madrid: Taurus, 1994. 528 p.

LLEDÓ, Juan A.: El movimiento "Critical Legal Studies". Madrid: Tecnos, 1996. 431 p.

LOBATO, Abelardo et al.: El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy. Tomo II: El hombre y el misterio de Dios: Tratado III, El hombre, Jesucristo y la Iglesia. Valencia: EDICEP, 2003. 68 p.

LOPES DE ALMEIDA, Manuel: Documentos da reforma pombalina. vol. 1. Coimbra: Universidade, 1937. 353 p.

LOPES DE ALMEIDA, Manuel: Documentos da reforma pombalina. vol. 1. Coimbra: Universidade, 1937. 353 p.

LÓPEZ CALERA, Nicolás María: La estructura lógico-real de la norma jurídica. Madrid: Editora Nacional, 1969. 188 p.

LÓPEZ CALERA, Nicolás María; SAAVEDRA, Modesto; IBAÑEZ, Perfecto Andrés.: Sobre el uso alternativo del derecho. Valencia: Fernando Torres, 1978. 93 p.

LÓPEZ- FANJUL DE ARGÜELLES, Carlos; TORO, Miguel Ángel Ibañez: Polémicas del evolucionismo. Madrid: Eudema, 1987. 151 p.

LÓPEZ MEDEL, Jesús: Ortega y Gasset en el pensamiento jurídico. Madrid: Dykinson, 2003. 287 p.

LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso: Cinco grandes temas de la filosofía actual: la ampliación de la experiencia filosófica. Madrid: Editorial Gredos, 1977. 342 p.

LORCA MARTÍN DE VILLODRES, María Isabel: Las notas de lo jurídico en el pensamiento aristotélico. Ediciones Pirámide, 1999. 112 p.

LORCA NAVARRETE, José F.: Fundamentos filosóficos del derecho. Madrid: Ediciones Pirámide, 1982. p. 189

LÓWITZ, Karl: Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia. Trad. Norberto Espinosa. Buenos Aires: Kartz, 2007. 285 p.

LUBAC, Henri de: El drama del humanismo ateo. Trad. Gareth Morgan. Madrid: EPESA, 1967. 277 p.

LUCAS VERDÚ, Pablo: Curso de derecho político. 4 v. Madrid: Tecnos, 1980.

LUHMANN, Niklas: Complejidad y Modernidad. De la unidad a la diferencia. Trad. Jostein Beriaín y José María García Blanco. Madrid: Trotta, 1998. 257 p.

LUHMANN, Niklas: El derecho de la sociedad. México. Universidad Iberoamericana, 2002. 673 p.

LUHMANN, Niklas: Observaciones a la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna. Trad. Carlos Fortea. Barcelona: Paidós, 1997. 203 p.

**M**

MACHADO NETO, Antonio Luís: História das Idéias Jurídicas no Brasil. São Paulo: Grijalbo/USP, 1969. 422 p.

MACINTYRE, Alasdair C.: Historia de la ética. Trad. Roberto Juan Walton. Barcelona: Paidós, 1988. 259 p.

MACINTYRE, Alasdair C.: Justicia y racionalidad: conceptos y contextos. Trad. Alejo José G. Sisón. Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias, 1994. 387 p.



MACINTYRE, Alasdair C.: Tras la virtud. Trad. Amelia Valcárcel. Barcelona: Crítica, 1987. 350 p.

MACKIE, John: Ethics: Inventing Right and Wrong. London: Penguin, 1977. 256 p.

MACKIE, John: Ethics: Inventing Right and Wrong. London: Penguin, 1977. 256 p.

MACPHERSON, C. B.: La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke. Trad. Juan-Ramón Capella. Madrid: Trotta, 2005. 262 p.

MACPHERSON, C. B.: La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke. Trad. Juan-Ramón Capella. Madrid: Trotta, 2005. 262 p.

MAIHOFER, Werner: Naturrecht oder Rechtspositivismus? Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962. 644 p.

MAIHOFER, Werner: Naturrecht oder Rechtspositivismus? Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962. 644 p.

MANRIQUE GONZÁLEZ, Andrés; SALAS, Antonio: Evangelio y comunidad: Raíces bíblicas de la consagración a Dios, en San Agustín. Madrid : Biblia y Fe, 1978. 252 p.

MAQUIAVELO, Nicolás: El Príncipe. Discurso sobre Tito Livio. Trad. Jorge Hernández Pría. Libresa: Quito, 2005. 312 p.

MARCO AURELIO: Manuel y Máximas - Soliloquios. Trad. Antonio Brum y Jacinto Díaz de Miranda. México: Porrúa, 1986. 164 p.

MARCOS DE DIOS, Ángel: Os portugueses na Universidade de Salamanca desde a Restauração até às reformas iluministas do Marquês de Pombal. Salamanca: Luso-Española de Ediciones, 2001. 292 p.

MARDONES, José M.: El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión. Barcelona: Anthropos, 1998. 295 p.

MARÍ, Enrique et al: Materiales para una teoría crítica del derecho. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1991. 415 p.

MARÍAS, Julián: El tema del hombre. Madrid: Espasa-Calpe, 1973. 269 p.

MARÍAS, Julián: Persona. Madrid: Alianza, 1996. 177 p.

MARÍN Y MENDONZA, Joaquín: Historia del derecho natural y de gentes. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 1999. 140 p.

MARTÍNEZ DE PISÓN, José: Justicia y orden político en Hume : sus fundamentos filosóficos. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992. 484 p.

MARTÍNEZ ROLDÁN, Luis; FERNÁNDEZ SUAREZ, Jesús Aquilino: Curso de teoría del derecho y metodología jurídica. Barcelona: Ariel, 1994. 301 p.

MASSINI CORREAS, Carlos I.: El derecho natural y sus dimensiones actuales. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, 1998. 244 p.

MASSON, Herve: Manual de herejías. Trad. J. M. León. Madrid: Rialp, 1989. 400 p.

MATEO SECO, Lucas Francisco: Martin Lutero: sobre la libertad esclava. Madrid: EMESA, 1978. 222 p.

MATURANA ROBERSÍN, Humberto: El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano. Madrid: Debate, 1990. 219 p.

MAY, Gaston: Éléments de droit romain a l'usage des étudiants des facultés de droit. 15 ed. Paris : Librairie de la Société du Recueil Sirey, 1923. p. 737

MAY, Gaston: Éléments de droit romain a l'usage des étudiants des facultés de droit. 15 ed. Paris : Librairie de la Société du Recueil Sirey, 1923. p. 737

MAYANS y SISCAR, Gregorio: Epistolario. Valencia: Ayuntamiento de Oliva, 1988. 734 p.

MAYANS y SISCAR, Gregorio: Obras completas. Regalismo y jurisprudencia. Valencia: Ayuntamiento de Oliva, 1985. 621 p.

MCKIRAHAN, Richard D.: Philosophy before Socrates: an introduction with texts and commentary. Indiana: Hackett Publishing, 1994. 436 p.

MEEKS, Wayne A.: Los orígenes de la moralidad cristiana. Los dos primeros siglos. Trad. José Manuel Álvarez Flórez. Barcelona: Ariel, 1994. p.

MEINECKE, Friedrich: El historicismo y su génesis. Trad. José Mingarro y San Martín y Tomás Muñoz Molina. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1943. p. 526

MEINECKE, Friedrich: La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna. Trad. Felipe González Vicen. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1980. 465 p.

MELANCHTON, Philip: Philosophie Moralis Epitomes. Trad. Christine F. Salazar. United Kingdom: University of Cambridge, 1999. 466 p.

MÉNDEZ, José María: Curso completo sobre valores humanos. Barcelona: PPU, 2007. 520 p.

MENZEL, Adolf: Calicles. Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte. Trad. Mario de la Cueva. México: UNAM, 1964. 148 p.

MESA POSADA, Carlos Augusto: La ley natural en Santo Tomás: fundamentos metafísicos y propiedades. Bogotá: Instituto de Humanidades, 1998. 154 p.

MESNARD, Pierre: Jean Bodin en la historia del pensamiento. Trad. José Antonio Maravall. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1962. 113 p.

MESTRE, Antonio: Mayans y Siscar y el pensamiento ilustrado español contra el absolutismo. León: Universidad de León, 2007. 149 p.

METZ, Johann Baptist: Antropocentrismo cristiano, sobre la forma del pensamiento de Tomás de Aquino. Trad. I. Aizpurúa. Salamanca: Sígueme, 1972. 167 p.

METZ, Johann Baptist: Teología del mundo. Trad. Daniel Romero. 2 ed. Salamanca: Sígueme, 1971. 204 p.

MIRALBELL, Ignacio: Duns Escoto: La concepción voluntarista de la subjetividad. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998. 95 p.

MOIX MARTÍNEZ, Manuel: Dike. Nuevas perspectivas de la justicia clásica. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1968. 851 p.

MONCHO I PASQUAL, Josep Rafel: El yusnaturalismo cristiano-medieval. Valencia: Cristobal Serrano Villalba, 1992. 158 p.

MONDOLFO, Rodolfo: Breve historia del pensamiento antiguo. 3 ed. Buenos Aires: Losada, 1969. 105 p.

MONDOLFO, Rodolfo: Heráclito. Textos y problemas de su interpretación. 4 ed. Trad. O. Caletti. México: Siglo XXI, 1976. 394 p.

MOREAU, P.F.: La utopía. Derecho natural y novela de Estado. Trad. I. Cuña de Silberstein. Buenos Aires: Hachette, 1986. 254 p.

MORESO, Josep Joan: La teoría del derecho de Bentham. Barcelona: PPU, 1992. 443 p.

MORGADO, Agostinho Rosário: Do sebastianismo à filosofia do mito. Tesina. Universidad Pontificia de Salamanca, Departamento de Filosofía. Director: Profesor Doctor Francisco Rodríguez Pascola. España, Salamanca, 1975. 187 p.

MOUNIER, Emmanuel: Manifiesto al servicio del personalismo. Trad. Júlio D. González Campos. Madrid: Taurus Ediciones, 1976. 293 p.

MOUNIER, Emmanuel: Obras Completas. 6 v. Trad. Juan Carlos Vila. Salamanca: Sígueme, 1993.

MUÑOZ, Jacob: Lecturas de la filosofía contemporánea. Barcelona: Editorial Ariel, 1984. 277 p.

MURPHY, Jeffrie G.: Kant, the philosophy of right. Macon (Georgia): Mercer University Press, 1994. 143 p.

MUSCHELER, Karlheinz: Relativismus und Freirecht: ein Versuch über. Heidelberg: Müller, 1984. 266 p.

**N**

NAVAL, Concepción Durán: Educación de ciudadanos. La polémica liberal-comunitarista en educación. 2 ed. Pamplona: EUNSA, 2000. 108 p.

NEUSÜSS, Arnhelm: Utopía. Trad. María Nolla. Barcelona: Barral Editores, 1970. p.

NICOL, Eduardo: La reforma de la filosofía. México: Fondo de Cultura Económica, 1980. 333 p.

NICOL, Eduardo: La vocación humana. México: Fondo de Cultura Económica, 1953. 352 p.

NICOLÁS, Guillermo A.: El quehacer humano y el ser indigente en la filosofía de Ortega y Gasset. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Philosophiae, 1987. 234 p.

NICOLÁS, Juan Antonio; FRÁPOLI, María José: Teorías de la verdad en el siglo XX. Madrid: Tecnos, 1997. 629 p.

NINO, Carlos Santiago: El constructivismo ético. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989. 152 p.  
NINO, Carlos Santiago: Ética y derechos humanos: un ensayo de fundamentación. Barcelona: Ariel, 1989. 494 p.  
NINO, Carlos Santiago: Introducción al análisis del derecho. 3 ed. Barcelona: Ariel, 1987. 477 p.  
NISBET, Robert A.: The quest for community: a study in the ethics of order and freedom. New York: Oxford U.P., 1981. 267 p.  
NORTH, Douglas Cecil.: Instituciones, cambio social y desempeño económico. Trad. Agustín Bárcena. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. 239 p.

OAKESHOTT, Michael: La política de la fe y la política del escepticismo. Trad. Eduardo L. Suárez. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. 179 p.  
OLDENDORP, Johann: Was Billig und Recht ist: 1529. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1948. 56 p.  
OLLERO, Andrés: ¿Tiene razón el derecho? Entre método político y voluntad científica. 2 ed. Madrid: Congreso de los Diputados, 2006. 514 p.  
OMAGGIO, Vincenzo: Justus metus. Ética e diritto in Thomas Hobbes. Napoli: Editoriale Scientifica, 2000. 227 p.  
ORTEGA MUÑOZ, Juan Fernando: Derecho, estado e historia en Agustín de Hipona. Málaga: Universidad, 1981. 266 p.  
ORTEGA MUÑOZ, Juan Fernando: Derecho, estado e historia en Agustín de Hipona. Málaga: Universidad de Málaga, 1981. 266 p.  
OSUNA, Antonio: Derecho natural y moral cristiana: estudio sobre el pensamiento ético-jurídico de Karl Barth y otros autores reformados. Salamanca: Editorial San Esteban, 1978. 330 p.

PAINE, Thomas: Los derechos del hombre. Trad. José Antonio Fernández Castro y T. Muñoz Molina. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. 262 p.  
PANIAGUA, José María Rodríguez: Historia del pensamiento jurídico. 5 ed. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1984. 543 p.  
PAPINI, Giovanni: Il crepuscolo dei filosofi. Milano: Società Editrice Lombarda, 1906. 203 p.  
PARMÉNIDES; HERÁCLITO: Fragmentos: Zenón y Meliso. Trad. José Antonio Miguéz. Barcelona: Esplugues de Llobregat, Orbit, 1983. 256 p.  
PARRA, Fernando: Diccionario de ecología, ecologismo y medio ambiente. Madrid: Alianza, 1984. 288 p.  
PASSERIN D'ENTREVES, Alessandro: Derecho Natural. Trad. M. Hurtado Bautista. Madrid: Aguilar, 1972. 306 p.  
PASSERIN D'ENTREVES, Alessandro: La noción de Estado: una introducción de la teoría política. Trad. Antonio Fernández Galiano. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1970. 269 p.  
PATTERSON, Dennis: A companion to philosophy and legal theory. Malden: Blackwell, 2005. 602 p.  
PECES-BARBA, Gregorio Martínez: Curso de derechos fundamentales. Teoría general. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado, 1995. 720 p.  
PECES-BARBA, Gregorio Martínez: Curso de derechos fundamentales. vol. 1. Madrid: EUEMA, 1991. 720 p.  
PECES-BARBA, Gregorio Martínez: El fundamento de los derechos humanos. Madrid: Debate, 1989. 346 p.  
PECES-BARBA, Gregorio Martínez: Introducción a la filosofía del derecho. Madrid: Debate, 1983. 370 p.  
PECES-BARBA, Gregorio Martínez: Libertad, poder, socialismo. Madrid: Civitas, 1978. 268 p.  
PECES-BARBA, Gregorio Martínez: Los valores superiores. Madrid: Tecnos, 1984. 173 p.  
PECES-BARBA, Gregorio Martínez: Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales. Madrid: Mezquita, 1982. 214 p.  
PÉREZ LLEDÓ, Juan A.: El movimiento "Critical Legal Studies". Madrid: Tecnos, 1996. 431 p.

PEREZ LUÑO, Antonio Enrique: Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución. 2 ed. Madrid: Tecnos, 1986. 492 p.

PEREZ LUÑO, Antonio Enrique: La miseria del historicismo. Trad. Pedro Schwartz. 3 ed. Madrid: Alianza, 1984. 181 p.

PEREZ LUÑO, Antonio Enrique: La seguridad jurídica. Barcelona: Ariel, 1991. 118 p.

PEREZ LUÑO, Antonio Enrique: Lógica de la investigación científica. Trad. Víctor Sánchez de Zavala. 6 ed. Madrid: Tecnos, 1982. 451 p.

PÉREZ SERRANO, Nicolás: Tratado de derecho político. Madrid: Civitas, 1976. 847 p.

PÉREZ, Ángel Cordovilla: Gramática de la encarnación: la creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004. 493 p.

PESET, Mariano: Historia de la Universidad de Valencia. 3 v. Valencia: Servei de Publicacions de la Universitat de València, 2000.

PLEBE, Armando: Qué es realmente la Ilustración. Madrid: Doncel, 1971. 165 p.

POINCARÉ, Henri: Dernières pensées. Paris: Flammarion, 1919. 259 p.

POLINSKY, A. Michell: Introducción al análisis del derecho. Trad. J. M. Álvarez Flórez. Barcelona: Ariel, 1985. 155 p.

POLO USAOLA, Macario: Religión y ciencia. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2007. 133 p.

POPKIN, Richard Henry: La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza. Trad. Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1983. 399 p.

POPPER, Karl: Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico. Trad. Néstor Mínguez. Barcelona: Paidós, 1989, 513 p.

PORTUGAL, Junta de Providência Literária: Compêndio histórico do estado da Universidade de Coimbra: 1771. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1972. 189 p.

PRIETO LÓPEZ, Virginia: El vocabulario político-social en los "Essais" de Montaigne. Oviedo: Universidad de Oviedo, Facultad Filología, 1983. 8 p.

PRIETO, Fernando: Historia de las ideas y de las formas políticas. 3 v. Madrid: Unión Editorial, 1990. 479 p.

PRIETO, Victorino Pérez: Ecologismo y cristianismo. Santander: Sae Terrae, 1999. 47 p.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle: La nueva alianza: metamorfis de la ciencia. 2 ed. Trad. Manuel García Vilaverde. Madrid: Alianza Editorial, 1990. 359 p.

PROTÁGORAS DE ABDERA: "Dissoi logoi: textos relativistas". Trad. José Solana Dueso. Madrid: Ediciones Akal, 1996.

PUFENDORF, Samuel: De los deberes del hombre y del ciudadano según la ley natural, en dos libros. De officio hominis et civis, juxta legem naturalem libri duo. Trad. María Asunción Sánchez Manzano y Salvador Rus Rufino. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002. 170 p.

PUFENDORF, Samuel: Le droit de la nature et des gens. 2 v. Trad. Jean Barbeyrac. Caen: Centre de philosophie politique et juridique., 1989.

PUIG BRUTAU, José: La jurisprudencia como fuente de derecho: interpretación creadora y arbitrio judicial. Barcelona: Bosch, [1955?], 242 p.

**Q**

QUINTANA CABANAS, José María: Pedagogía axiológica: la educación ante los valores. Madrid: Dikinson, 1998. 438 p.

**R**

RABADE, Sergio: Hume y el fenomenismo moderno. Madrid: Editorial Gredos, 1975. 474 p.

RAIMONDI, P: Diccionario de autores, de todos los tiempos y de todos los países. Tomo II. Barcelona: Hora, 1992. 1020 p.

RAWLS, John et al.: Liberty, equality y law: select Tanner lectures on moral philosophy. New York: Columbia University Press, 1993. 205 p.

RAWLS, John: Political liberalism. New York: Columbia University Press, 1993. 401 p.

RAWLS, John: Theory of Justice. Cambridge: Harvard U. P., 1971. 534 p.

RAZ, Joseph: Razón práctica y normas. Trad. Juan Ruiz Manero. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1991. 255 p.

REALE, Miguel: Filosofía del derecho. Introducción filosófica general. Trad. Ángel Herreros Sánchez. Madrid: Pirámide, 1979. 253 p.

REALE, Miguel: Fundamentos del derecho. Trad. Julio O. Chiappini. Buenos Aires: Depalma, 1976. 265 p.

REALE, Miguel: Teoría tridimensional del derecho: preliminares históricos y sistemáticos. Trad. Juan Antonio Sardina-Páramo. Santiago de Compostela: Pareces, 1974. 166 p.

RECUERO ASTRAY, José Ramón: La cuestión del bien y del mal: diálogos con Hume, Kant, Schopenhauer y Zubiri. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009. 426 p.

REINACH, Adolf: Los fundamentos apriorísticos del derecho civil. Trad. José Luis Álvarez. Barcelona: Bosch, 1934. 745 p.

RIBAS PALÁ, Pedro: El retorno a los orígenes de la tradición positivista. Una aproximación a la filosofía jurídica del positivismo ético contemporáneo. Navarra: Editorial Aranzadi, 2007. 150 p.

RICHARD, James Willian: Philip Melancthon: the Protestant preceptor of Germany, 1497-1560. New York: Burt Franklin Reprints, 1974. 399 p.

RICHARD, Robert L.: Teología de la secularización. Trad. Luis Martín Donaire. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969. 259 p.

RIEDEL, Manfred: Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Geschichte, Probleme, Aufgaben. Bd. I. Freiburg: Rombach, 1972. 584 p.

RIEDEL, Manfred: Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Geschichte, Probleme, Aufgaben. Bd. I. Freiburg: Rombach, 1972. 584 p.

RIEDEL, Manfred; MITTELSTRA, Jürgen: Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie. Berlin: Gruyter, 1978. 468 p.

RIEDEL, Manfred; MITTELSTRA, Jürgen: Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie. Berlin: Gruyter, 1978. 468 p.

ROBIN, León: El pensamiento griego y los orígenes del pensamiento científico. Trad. Joaquín Xirau Palau. Barcelona: Cervantes, 1926. 509 p.

ROBLES, Gregorio: 'Sein', 'Sollen' y 'Wollen' en la doctrina pura del derecho. En: ZAPATERO, Virgilio: Horizontes de la filosofía del derecho. Homenaje a Luis García San Miguel. Tomo I. Alcalá de Henares: Servicio de Publicación de Alcalá de Henares, 2002. p. 333-357

ROBLES, Gregorio: Epistemología y derecho. Madrid: Ediciones Pirámide, 1982. 310 p.

ROBLES, Gregorio: Introducción a la teoría del derecho. Madrid: Debate, 1988. 177 p.

RODRÍGUEZ MOLINERO, Marcelino: Derecho natural e Historia en el pensamiento europeo contemporáneo. Madrid: Revista de Derecho Privado, 1973. 454 p.

RODRIGUEZ PANIAGUA José María: Historia del pensamiento jurídico. 3 v. 7 ed. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1993.

RODRÍGUEZ PANIAGUA, José María: ¿Derecho natural o axiología jurídica? Madrid: Tecnos, 1981. 209 p.

RODRÍGUEZ SANTIDRIÁN, Pedro: Introducción a Erasmo: elogio de la locura. Madrid: Alianza, 1993. 257 p.

ROEMER, Andrés (org.): Derecho y Economía: una revisión de literatura. Trad. México: Fondo de Cultura Económica, 2002. 272 p.

ROMÁN ALCALÁ, Ramón: El escepticismo antiguo: posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad. Córdoba: Servicio de Publicación de la Universidad de Córdoba, 1994. 252 p.

ROSS, Alf: El concepto de validez y otros ensayos. Trad. Genaro R. Carrió y O. Paschero. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1969. 133 p.

ROSS, Alf: Sobre el derecho y la justicia. Trad. Genaro R. Carrió. 2 ed. Buenos Aires: EUDEBA, 1970. 338 p.

ROSS, Alf: Sobre el derecho y la justicia. Trad. Genaro R. Carrió. 4 ed. Buenos Aires: EUDEBA, 1974. 376 p.

ROVIGHI, S. Vanni : L'antropologia filosofica di san Tommaso d'Aquino. Milano: Vita e Pensiero 1965. p.

RUANO DE LA FUENTE, Yolanda: La libertad como destino: el sujeto moderno en Max Weber. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001. 238 p.  
RUBIO, David: La Universidad de San Marcos de Lima durante la colonización española: (datos para su historia). Madrid: Imp. Juan Bravo, 1933. 259 p.  
RUBIO-CARRACEDO, José: ¿Democracia o representación? : poder y legitimidad en Rousseau. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990. 267 p.  
RUBIO-CARRACEDO, José: Rousseau en Kant. Bogotá : Universidad Externado de Colombia, 1998. 210 p.  
RUSSELL, Bertrand: Autoridad e individuo. Trad. Margara Villegas. México: Fondo de Cultura Económica, 1949. 127 p.

S

SABETTI, Alfredo: David Hume: filosofo della religione. Napoli: Liguori, 1965. 183 p.  
SABINE, George. H: Historia de la teoría política. Trad. Vicente Herrero. México: Fondo de Cultura Económica, 1972. 667 p.  
SACCO, Rodolfo: La comparaison juridique au service de la connaissance du droit. Paris: Economica, 1991. 175 p.  
SALA I MARTÍN, Xavier: Economía liberal : para no economistas y no liberales. Barcelona: Plaza & Janés, 2002. 271 p.  
SALUTATI, Coluccio: Epistolario, Secoli XIV-XV. Roma: Storico per il Medio Evo, 1987. 700 p.  
SANCHEZ AGESTA, Luis.: El concepto de Estado en el pensamiento español del siglo XVI. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1959. 192 p.  
SANCHÍS PRIETO, Luis. Estudios sobre derechos fundamentales. Madrid: Debate, 1990. 267 p.  
SANCHO IZQUIERDO, Miguel; HERVADA, Javier: Compendio de derecho natural. Parte General. Introducción. Historia: desde los origenes a la Baja Edad Media. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1980. 237 p.  
SANTOLAYA HEREDERO, Laura: Sobre el Portugal ilustrado. En: Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, H." Moderna. tomo V, 1992, p. 189-238  
SANTOS, Boaventura de Sousa: Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el derecho. Trad. Carlos Lema Añón. Madrid. Trotta, 2009. 708 p.  
SARAVIA, Gregorio: Del poder al derecho: el concepto de soberanía en la teoría política de Thomas Hobbes. En: Estudios en homenaje al profesor Gregorio Peces-Barba, Vol. 4, 2008, pp. 927-944  
SARTRE, Jean-Paul: Crítica de la razón dialéctica: precedida de cuestiones de método. Libro II. 2 ed. Trad. Manuel Lamana. Buenos Aires: Losada, 1970. 206 p.  
SASSEN, F.L.R: La influencia de Suárez en las universidades protestantes de los Países Bajos en los siglo XVII y XVIII. En: Actas del Congreso Internacional de Filosofía. Barcelona, 1948, Instituto «Luis Vives» de Filosofía, Madrid, 1949. Tomo III, p. 459-487  
SAVIGNY, Friedrich Karl von: Metodología jurídica. Trad. J. J. Santa-Pinter. Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1979. 89 p.  
SCHMITT, Carl: Catolicismo y forma política. Trad. Carlos Ruiz Miguel. Madrid: Tecnos, 1987. 49 p.  
SCHMITT, Carl: El concepto de lo político: texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios. Trad. Rafael Agapito. Madrid: Alianza Editorial, 1991. 153 p.  
SCHMITT, Carl: Estudios políticos. Trad. Francisco Javier Conde. Madrid: Cultura Española, 1941. 191 p.  
SCHULZ, Fritz: Principios del Derecho Romano. Trad. Manuel Abellán Velasco. Madrid: Civitas, 1990. 245 p.  
SCHWARTZ, Eduardo: Figuras del mundo antiguo. Trad. J. R. Pérez Bances. Madrid: Alianza, 1986. 241 p.  
SCRUTON, Roger.: Historia de la filosofía moderna. De Descartes a Wittgenstein. Trad. V. Raga. Barcelona: Península, 1983. 283 p.  
SENECA, Lucio Anneo: Sobre la felicidad. Trad. Julián Marías. Madrid: Alianza, 1981. 101 p.  
SERNA, Pedro: De la argumentación jurídica a la hermenéutica. Granda: Comares, 2003. 247 p.

- SERRANO GÓMEZ, Enrique: La disputa en torno al derecho natural (Hobbes y Locke). En: AGUILAR VILLANUEVA, Luis F.: Filosofía política: razón y poder. Corina: Yturbe, 1987, pp. 17-34
- SERRANO SERRANO, José María: Ideas políticas de Fernando Vázquez de Menchaca. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1976. p. 249-302.
- SEXTO EMPÍRICO: Esbozos pirrónicos. Trad. Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Madrid: Gredos, 1993. 348 p.
- SEXTO EMPÍRICO: Hipotiposis pirrónicas. Trad. Rafael Sartorio Maulini. Madrid: Akal, 1996. 336 p.
- SEXTO EMPÍRICO: Sexti Empirici Opera. 4 v. Recensuit Hermannus Mutschmann. Lipsiae [Leipzig]: in aedibus B. G. Teubneri, 1958-1984.
- SHAVELL, Steven: Foundations of Economy Analysis of Law. Cambridge: Havard, 2004. 737 p.
- SHEA, William R.: La magia de los números y el movimiento: la carrera científica de Descartes. Trad. Juan Pedro Campos Gómez. Madrid: Alianza, 1993. 505 p.
- SIEBECK, Paul: Recht und Sittlichkeit. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1964. 596 p.
- SILVA HERZOG, Jesús: Una historia de la Universidad de México y sus problemas. México: Siglo XXI, 1974. 213 p.
- SIMPSON, Peter: Goodness and nature: a defense of ethical naturalism. Dordrecht: Boston: M. Nijhoff Publishers, 1987. 280 p.
- SKINNER, Quentin: Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento. Trad. J. J. Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. 334 p.
- SOCIEDAD CASTELLANO-LEONESA DE FILOSOFÍA: Naturaleza y libertad. La filosofía ante los problemas del presente. (23-26 de Octubre 2002 y 12-15 noviembre 2003). Salamanca: Sociedad Castellano-leonesa de filosofía, 2005. 373 p.
- SOMMA, Alessandro: Introducción crítica al derecho europeo de los contratos. Trad. Pablo Andrés Moreno Cruz y Javier Rodríguez. Madrid: Marcial Pons, 2008. 126 p.
- SOMMA, Alessandro: Liberali in camicia nera. La comune matrice del fascismo e del liberismo giuridico. Boletín Mexicano de Derecho Comparado. Nueva Serie. Número 112, Abril 2005, p. 304-321.
- SPAEMANN, Robert: Crítica de las utopías políticas. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1980. p. 340
- STAMMLER, Rudolf: La esencia del derecho y de la ciencia del derecho. Trad. Wenceslao Roces. Córdoba: Imprenta de la Universidad de Córdoba, 1958. 180 p.
- STAMMLER, Rudolf: La génesis del derecho. Trad. Wenceslao Roces. Madrid: Calpe, 1925. 142 p.
- STAMMLER, Rudolf: Tratado de filosofía del derecho. Trad. Wanceslao Roces. Madrid: Reus, 1958. 455 p.
- STELLA, Giuliana.: I giuristi di Husserl. L'interpretazione fenomenología del diritto. Milano: Giuffrè Editore, 1990. p.
- STÖRIG, Hans Joachim: Historia universal de la filosofía. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Editora Technos, 1995. 808 p.
- STRAUSS, Leo: Meditación sobre Maquiavelo. Trad. Carmela Gutierrez de Gamba. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1964. 434 p.
- STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph: Historia de la filosofía política. Trad. Leticia García Urriza. México: Fondo de Cultura Económico, 1993. 904 p.
- STRAWSON, Peter Frederick.: Análisis y metafísica: una introducción a la filosofía. Trad. Nieves Guasch. Barcelona: Paidós, 1992. 206 p.
- SUÁREZ COLLIA, José María: Naturaleza humana y fundamentación del conocimiento ético en el pensamiento contemporáneo: (una introducción al estudio del iusnaturalismo católico). Madrid: Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1989. 431 p.
- TAGLIACOZZO, G: Vico y el pensamiento contemporáneo. Trad. María Aurora Díez-Canedo y Stella Mastrangelo. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. 618 p.
- TEUBNER, Günther: Droit et réflexivité: l'auto-référence en droit et dans l'organisation. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1996. 393 p

T

TEUBNER, Günther: El derecho como sistema autopoiético de la sociedad global. Trad. Carlos Gómez Jara Díez Golbal y Manuel Cancio Meliá. Lima: Ara Editores, 2005. 134 p.

THEOTONIO, Vicente; PRIETO, Fernando: Los derechos humanos: una reflexión interdisciplinar. Seminario de Investigación Francisco Suárez (1993-1994. Córdoba, España). Córdoba: ETEA, 1995. 183 p.

THERON, Stephen: Recovery of purpose. Western ethical crisis: diagnosis and proposed remedies. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1993. 185 p.

THOMASIIUS, Christian: Fundamentos del derecho natural y de gentes. Trad. Salvador Rus Rufino María Asunción Sánchez Manzano. Madrid: Tecnos, 1994. 295 p.

THOMASIIUS, Christian: Historia más extensa del derecho natural. Trad. María Asunción Sánchez Manzano y Salvador Rus Rufino. Madrid: Tecnos, 1998. 182 p.

TIERNO GALVÁN, Enrique: Antología y biografía de Marx. 3 ed. Madrid: Edicusa, 1975. 431 p.

TORRES LÓPEZ, Juan: Análisis económico del derecho. Panorama doctrinal. Madrid: Tecnos, 1987. 108 p.

TORRETI, Roberto: Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica. 2 ed. Buenos Aires : Editorial Charcas, 1980. 605 p.

TORREVEJANO, Mercedes: Razón y metafísica en Kant. Madrid: Narcea, 1982. 140 p.

TOURAINÉ, Alain: Crítica de la modernidad. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1993. 502 p.

TRÍAS, Elías: La razón fronteriza. Barcelona: Destino, 1999. 430 p.

TRÍAS, Eugenio: Los límites del mundo. Barcelona: Editorial Ariel, 1985. 282 p.

TRINDADE, Antonio Augusto Cançado: Do direito econômico aos direitos econômicos sociais e culturais. En: Desenvolvimento Econômico e Intervenção do Estado na Ordem Constitucional – Estudos Jurídicos em homenagem ao Professor Washington Peluso Albino de Souza. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1995. 09-34 p.

TRINKAUS, Charles: "In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought." 2 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

TROELTSCH, Ernst: El carácter absoluto del cristianismo. Trad. Emilio Saura. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1979. 227 p.

TROELTSCH, Ernst: El protestantismo y el mundo moderno. 3 ed. Trad. Eugenio Imaz. Méjico: Fondo de Cultura Económica, 1967. 142 p.

TRUYOL Y SERRA, Antonio: Historia de la filosofía de derecho y del Estado. De los orígenes da la Baja Edad Media. Tomo I. 7 ed. Madrid: Alianza Universidad, 1982. 299 p.

TSOUTSOS, Athos Georgiou: Politique et droit dans les relations internationales: études sur l'évolution de l'ordre juridique. Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1967. 323 p.

TULLY, James: Droit naturel et propriété. Trad. Chaïm J. Hutner. Paris : PUF, 1982. 264 p.

TURGOT, Anne Robert Jacques: Discursos sobre el progreso humano. Trad. G. Mayos Solsona. Madrid: Tecnos, 1991. p. 35-37

U

UGARTE, E. Salomé Ciscal de; LIESA, Carlos R. Fernández Llesa; GONZÁLEZ, Carlos Moreiro: Descripción, análisis y comentarios al Tratado de la Unión Europea. Madrid: McGRAW-HILL/INTERAMERICANA DE ESPAÑA S.A., 1993. 349 p.

ULLMANN, Walter: Principios de gobierno y política en la edad media. Trad. Graciela Soriano. Madrid: Alianza, 1985. 322 p.

URBAN, Wilbur Marshall: Fundamentals of ethics: an introduction to moral philosophy. London: George Allen & Unwin, 1931. 476 p.

URBAN, Wilbur Marshall: Valor y existencia. Trad. Pedro Lombra y Ricardo Parellada. Madrid: Universidad Complutense, 1995. 36 p.

UREÑA, Enrique M.: La crítica kantiana de la sociedad y de la religión: Kant predecesor de Marx y Freud. Madrid: Tecnos, 1979. 151 p.

USCATESCU, Jorge: Maquiavelo y la pasión del poder. Madrid: Guadarrama, 1969. 219 p.

V



VAHINGER, Hans: Sobre verdad y mentira en sentido extramoral: la voluntad de ilusión en Nietzsche. Trad. Luis Manuel Valdés y Teresa Orduña. Valencia: Revista Teorema Valencia, 1980. 60 p.

VALDÉS, Ernesto Garzón: Derecho y filosofía. Barcelona: Alfa, 1985. 217 p.

VALENCIA, Aurelia Vargas: Derechos humanos, filosofía y naturaleza. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. 174 p.

VALERY, Paul: El pensamiento vivo de Descartes. Trad. María Martínez Sierra. Buenos Aires : Losada, 1966. 229 p.

VALLESPIN, Fernando et al.: Historia de la Teoría Política. Tomo I. Madrid: Alianza, 1990. 369 p.

VALLET DE GOYTISOLO, Juan B.: Metodología de determinación del derecho II. Parte Sistemática. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces y Consejo General del Notariado, 1996. 1601 p.

VARGAS VALENCIA, Aurelia: Derechos humanos, filosofía y naturaleza. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. 171 p.

VATTIMO, Gianni: Crear que se cree. Trad. Teresa Oñate. Barcelona: Paidós Ibérica, 1996. 127 p.

VATTIMO, Gianni: El fin de la modernidad, nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna. Trad. Alberto Bixio. Barcelona: Gedisa, 1986. 160 p.

VATTIMO, Gianni: La secularización de la filosofía: hermenéutica y postmodernidad. Trad. Carlos Cattropi y Margarita N. Mizraji. Barcelona: Gedisa, 2001. 296 p.

VATTIMO, Gianni: Mas allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica. Trad. Juan Carlos Gentile Vitale. Barcelona: Ediciones Paidós, 1989. 104 p.

VÁZQUEZ DE MENCHACA, Fernando: Controversiarum Illustrium. 4 v. Trad. D. Fidel Rodríguez Alcalde. Valladolid: Cuesta, 1932.

VELASCO Y SANTOS, Miguel: Universidad de Valencia: su origen y fundación, sus progresos y vicisitudes, influjo que ha ejercido en el movimiento general científico y literario de España hasta el año de 1845. Valencia: Librería Paris-Valencia, 1993. 144 p

VENEZIANI, Bruno: La Constitución Europea: entre Erasmo de Rotterdam y los iconos de la solidaridad. En: QUESADA SEGURA, Rosa: La Constitución europea y las relaciones laborales. Sevilla : Mergablum, 2004. pp. 17-46

VERDROSS, Alfred: La filosofía del derecho del mundo occidental: visión panorámica de sus fundamentos y sus principales problemas. Trad. Mario de la Cueva. México : Universidad Autónoma de México, 1962. 433 p.

VERDROSS, Alfred: La filosofía del derecho del mundo occidental: visión panorámica de los fundamentos y principales problemas. 2 ed. Trad. Mario de la Cueva. México: Universidad Nacional Autónoma del México, 1983. p. 23

VERGER, Jacques: La alta edad media. Trad. Ana M. Aznar Menéndez. Madrid: Sarpe, 1985. 334 p.

VERNANT, Jean-Pierre: Los orígenes del pensamiento griego. Trad. Mariana Ayerra. Barcelona: Paidós, 1992. 117 p.

VICO, Giambattista: Ciencia Nueva. Trad. Rocío de la Villa. Madrid: Tecnos, 1995. 549 p.

VIEHWEG, Theodor: Tópica y filosofía del derecho. Trad. Jorge M. Seña. Barcelona: Gedisa, 1991. 204 p.

VIEHWEG, Theodor: Tópica y jurisprudencia. Trad. Luis Díez Picazo. Madrid: Taurus, 1964. 143 p.

VIVES, Juan Luis: Obras completas. Tomo I y II. Madrid: Aguilar, 1947-1948.

VON HIPPEL, Ernest: Historia de la filosofía política en sus caminos señeros. 2 v. Trad. [¿?] Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1962.

**W**

WEBER, Max: Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva. Trad. José Medina Echevarría. 2 ed. Madrid: Fondo de Cultura Económica de la España, 1964. 1245 p.

WEBER, Max: Ensayos sobre sociología de la religión. Trad. José Alma. Madrid: Taurus, 1983. 585 p.

WEBER, Max: Escritos políticos. Trad. Joaquín Abellán. Madrid: Alianza, 1991. 370 p.

WEBER, Max: Sociología del derecho. Trad. José Luis Monereo Pérez. Granada: Comares, 2001. 349 p.

WELZEL, Hans: Derecho natural y justicia material. Preliminares para una filosofía del Derecho. Trad. Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar, 1957. 260 p.

WELZEL, Hans: Derecho natural y justicia material: preliminares para una filosofía del derecho. Trad. De Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar, 1971. 265 p.

WELZEL, Hans: Introducción a la filosofía del derecho. Derecho natural y justicia material. 2 ed. Trad. Felipe González Vicén. Madrid, 1974. 277 p.

WERNER, Charles: La filosofía griega. Trad. Juan-Eduardo Cirlot. Barcelona: Labor, 1970. 223 p.

WITTGENSTEIN, Ludwig: Cartas a Russell, Keynes y Moore. Trad. G. von Wright. Madrid: Taurus, 1979. 181 p.

WOJTYLA, KAROL: Amor y responsabilidad: estudio de moral sexual. Trad. Álvaro Huerga. Madrid: Razón y fe, 1969. 347 p.

WOJTYLA, KAROL: Ejercicios espirituales para jóvenes. Trad. Álvaro Huerga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982. 154 p.

WOJTYLA, KAROL: El hombre y su destino: ensayos de antropología. Trad. Juan Pérez-Soba. Madrid: Palabra, D.L., 1998. 299 p.

WOJTYLA, KAROL: La fe de la iglesia. Trad. Juan Pérez-Soba. Madrid: EUNSA, D.L., 1979. 125 p.

WOJTYLA, KAROL: La fe según San Juan de la Cruz. Trad. Álvaro Huerga. Madrid: La Editorial Católica, 1980. 282 p.

WOJTYLA, KAROL: La renovación en sus fuentes: sobre la aplicación del Concilio Vaticano II. Trad. Juan Pérez-Soba. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982. 344 p.

WOJTYLA, KAROL: Max Scheler y la ética cristiana. Trad. Juan Pérez-Soba. Madrid: Editora Católica, 1982. 224 p.

WOJTYLA, KAROL: Persona y acción. Trad. Juan Pérez-Soba. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007. 350 p.

WOJTYLA, KAROL: Signo de contradicción: meditaciones. Trad. Álvaro Huerga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979. 264 p.

WOLFF, Christian: Principes du droit de la nature et des gens. Tome premier. Trad. Marc Michel Rey. Caen: Centre de Philosophie politique et juridique, 1988. 237 p.

WOLFF, Christian: Principes du droit de la nature et des gens. Tome premier. Trad. Marc Michel Rey. Caen: Centre de Philosophie politique et juridique, 1988. 237 p.

WRIGHT, Georg Henrik von: Norma y acción: una investigación acción. Trad. Pedro García Ferrero. Madrid: Tecnos, 1979. 216 p.

**X**

XIRINACS, Lluís M.: Secularización y cristianismo: una aportación crítica a la teología de la muerte de dios. Barcelona: Editorial Nova Terra, 1969. 199 p.

**Z**

ZACCARIA, Giuseppe: L'arte dell'interpretazione. Saggi ll'emerneutica giuridica contemporanea. Padova: Cedam, 1990. 260 p.

ZAFRA VALVERDE, José: Teoría fundamental del Estado (Lecciones para un curso del derecho político). Pamplona: Universidad de Navarra, 1967. 289 p.

ZAPATERO, Virgilio: Horizontes de la filosofía del derecho. Homenaje a Luis García San Miguel. Tomo I y II. Alcalá de Henares: Servicio de Publicación de Alcalá de Henares, 2002. 1520 p.

ZARKA, Yves-Charles: Filosofía y política en la época moderna. Trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008. 259 p.

ZUBIRI, Xavier: Naturaleza, historia, Dios. 8 ed. Madrid: Editora Nacional, 1981. 485 p.

ZULUAGA VARGAS, Hélder: Introducción a la axiología jurídica: filosofía de los valores y filosofía de los valores jurídicos. Bogotá: [s.n.], 1968. 153 p.

ZWEIGERT, Konrad y KÖTZ, Hein: Introduzione al diritto comparato. Volume I: Principi Fondamentali. Trad. Estela Cigna. Milano: Giuffrè Editore, 1995. 423 p.

ZWEIGERT, Konrad y KÖTZ, Hein: Introducción al derecho comparado. 3 ed. Trad. César Hornero Méndez y Armando Romanos. México: University Press, 2002. p. ■

## REVISTAS CIENTÍFICAS

- ACINAS VÁZQUEZ, Juan Claudio: Maquiavelo y la racionalidad política. En: Contextos, n. 15-16, 1990, pp. 7-24
- AIRAKSINEN, Timo; ARTO, Siitonen: Kant, acerca de Hobbes, la paz y la obediencia. En: Philosophica, n. 28, 2005, pp. 5-21
- ALAREZ GÁLVEZ, Iñigo: Sobre el concepto de derecho subjetivo e Hans Kelsen. En: BFD: Boletín de la Facultad de Derecho de la UNED, n. 17, 2001, pp. 27-76
- ALBUQUERQUE, Martim de: Bártolo e bartolismo na História do Direito Português. En: Boletim do Ministério da Justiça, n. 304. Março. Lisboa, 1981. pp. 13-104.
- ALEXY, Robert: Derecho injusto, retroactividad y principio de la legalidad penal. La doctrina del Tribunal Constitucional Federal alemán sobre los homicidios cometidos por centinelas del Muro de Berlín. En: Doxa. Trad. Daniel Oliver-Llana, n. 23, 2000. 197-230 pp.
- ALMEIDA, Eduardo: Evidencia cartesiana y sentido de la realidad. En: Paideia: Revista de filosofía y didáctica filosófica, vol. 17, n. 35, 1996, pp. 205-218
- ALTUNA, Luis Rey. Propedéutica de M.T. Cicerón en torno a la trascendencia. En: Anuario filosófico, vol. 34, n. 71, 2001, pp. 805-816
- ALVARADO, Víctor: Etica y filosofía del derecho en Kant y su influencia en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. En: Praxis: revista del Departamento de Filosofía, n. 62, 2008, pp. 43-58
- AMENGUAL I COLL, Gabriel: De la filosofía del derecho a la crítica social: acerca de la crítica a la filosofía de Estado de Hegel (1843) de Marx. En: Sistema: Revista de ciencias sociales, n. 91, 1989, pp. 107-122
- AMENGUAL I COLL, Gabriel: El bien en la filosofía del derecho de Hegel. En: Taula: Quaderns de pensament, n. 31-32, 1999, pp. 15-28
- AMENGUAL I COLL, Gabriel: La filosofía del derecho de Hegel como filosofía de la libertad. En: Taula: Quaderns de pensament, n. 10, 1988, pp. 91-122
- AMENGUAL I COLL, Gabriel: La subjetividad en la filosofía del derecho de Hegel. En: Diálogos, vol. 38, n. 81, 2003, pp. 35-62
- ARANDA FRAGA, Fernando: Costumbre y consenso en la teoría liberal de la justicia de David Hume. En: Convivium: revista de filosofía, n. 19, 2006, pp. 3-22
- ARANDA FRAGA, Fernando: La justicia según Ockham, Hobbes, Hume y Rawls, en el marco de la Teoría Convencional-Contractualista de la Sociedad Política. En: Estudios filosóficos, vol. 52, n. 149, 2003, pp. 43-86
- ARANDA FRAGA, Fernando: La teoría de la justicia en Hume en el marco del constructivismo ético. En: Telos: Revista iberoamericana de estudios utilitaristas, vol. 11, n. 1, 2002, pp. 33-56

- ARCE CARRASCOSO, José Luis: Dios y la gnoseología del error en Descartes. En: Logos: Anales del Seminario de Metafísica, n. 14, 1979, pp. 25-46
- ARENAS, Luis: De lo uno a lo otro: Conocimiento, Razón y subjetividad en Descartes. En: Anales del seminario de historia de la filosofía, n. 13, 1996, pp. 97-125
- ARIAS, Jaime: Pico Della Mirandola. Una visión para la Filosofía del Derecho. En: A Parte Rei: revista de filosofía, n. 59, 2008.
- ARRILLAGA ALDAMA, Luis: Maquiavelo: El poder que fue y no pudo ser. En: Revista de estudios políticos, n. 38, 1984, pp. 215-238
- BACIGALUPO, Luis E.: La confrontación de San Agustín con el escepticismo y sus probables vínculos con la moral provisional de Descartes. En: Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica, vol. 55, n. 211, 1999, pp. 127-144
- BACIGALUPO, Luis E.: La confrontación de San Agustín con el escepticismo y sus probables vínculos con la moral provisional de Descartes. En: Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica. Vol. 55, n. 211, 1999, pp.127-144
- BASABE, Agustín: La filosofía jurídica y socio-política de San Agustín. En: Anuario jurídico y económico escurialense, n. 19-20, 1, 1987-1988, pp. 117-130
- BASTIDA FREIXEDO, Xacobe: Kelsen y la tortuga: la teoría pura del Derecho como antifilosofía. En: Anuario de filosofía del derecho, n. 20, 2003, pp. 83-104
- BASTIDA FREIXEDO, Xacobe: Las relaciones peligrosas Derecho e ideología en la obra de Kelsen y Marx. En: El Basilisco: Revista de filosofía, ciencias humanas, teoría de la ciencia y de la cultura, n. 11, 1992, pp. 46-57
- BAYOD Y SERRAT, Ramón: Actuidad del pensamiento de San Agustín en el mundo contemporáneo. En: Anuario jurídico y económico escurialense, n. 19-20, 1, 1987-1988, pp. 591-602
- BERRY, CHRISTOPHER J.: Hume y la inflexibilidad de la justicia: propiedad, comercio y expectativas. En: Anuario filosófico, vol. 42, n. 94, 2009, pp. 65-88
- BERUMEN CAMPOS, Arturo: La ética del discurso jurídico. En: Revista de la Facultad de Derecho de México, n. 242, 2004, pp. 33-48
- BILBENY, Norbert: Kant y la Revolución Francesa: refutación del derecho de resistencia civil. En: Anuario de filosofía del derecho, n. 6, 1989, pp. 23-32
- BILBENY, Norbert: Medios y fines en el ordenamiento político. En: Sistema: Revista de ciencias sociales, n. 150, 1999, pp. 85-98
- BLANCO ECHAURI, Jesús Manuel: Las concepciones del "Ius Naturale" o los fundamentos de la política en Grocio, Hobbes y Espinosa. En: Agora: Papeles de filosofía, vol. 22, n. 1, 2003, pp. 111-131
- BOAR, Bernard: Sun Tse y Maquiavelo respecto a la estrategia. En: Harvard Deusto business review, n. 71, 1996, pp. 15-17
- BOTELLA ORDINAS, Eva: Redención de la virtud: La primera traducción castellana del Arte della Guerra de Maquiavelo. En: Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia moderna, n. 13, 2000, pp. 183-219
- BOTERO BERNAL, Andrés: Una aproximación histórico-filosófica al pensamiento de David Hume: sus ideas acerca de la justicia, la propiedad y lo judicial. En: Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, n. 104, 2006, pp. 159-192

- BOTERO BERNAL, Andrés: Una aproximación histórico-filosófica al pensamiento de David Hume: sus ideas acerca de la justicia, la propiedad y lo judicial. En: Anuario Mexicano de Historia del Derecho, n. 17, 2005, pp. 53-82
- BOURDIN, Jean-Claude: Diderot métaphysicien: le possible, le nécessaire et l'aléatoire. En: Archives de philosophie: recherches et documentation, Tome 71, Cahier 1, 2008, pp. 13-36
- BOXER, Charles: A ditadura pombalina e suas conseqüências (1755-1825). In: O Império Colonial Português (1415-1825). Lisboa: Edições 70, 1981, p. 179-200.
- CAAMAÑO MARTÍNEZ, J: La mutabilidad del derecho natural en Suárez. Actas del Congreso Internacional de Filosofía. Barcelona, 1948, Tomo III, p. 61-69
- CABRERA DÍEZ, Fernando: A propósito de San Agustín. Para una teoría del juego. En: Anuario jurídico y económico escurialense, n. 19-20, 1, 1987-1988, pp. 621-626
- CACCIARI, Massimo: Derecho y justicia: ensayo sobre las dimensiones teológicas y místicas de la política moderna. En: Anales de la Cátedra Francisco Suárez, n. 30, 1990, pp. 53-82
- CAMPO DEL POZO, Fernando. Fundamentación del Derecho, según San Agustín. En: Anuario jurídico y económico escurialense, n. 19-20, 1, 1987-1988, pp. 139-172
- CARCOVA, Carlos Marías: Iusnaturalismo vs. positivismo jurídico: un debate superado. En: Revista de Ciencias Sociales. Positivismo jurídico y doctrinas del derecho natural. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, n. 41, Valparaíso: Universidad de Valparaíso, 1996, pp. 49-83
- CÁRDENAS SIERRA, Carlos Alberto: Tomás de Aquino-Hans Kelsen: teoría de la "norma jurídica" y de la "regla de derecho". En: Hallazgos, revista de investigaciones, n. 6, 2006, pp. 149-162
- CARNEIRO CANEDA, Manuel: Maquiavelo y el arte de dirigir equipos. En: Harvard Deusto business review, n. 78, 1997, págs. 74-78
- CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco: Tomás de Aquino ante la ley natural. En: Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos, n. 46, 2002, pp. 265-390
- CARRASCO GARCÍA, Consuelo: El camino hacia una constitución ideal: La res publica romana (Decenvirato y res publica como constitución mixta: Polibio y Cicerón). En: Res Publica Litterarum: Documentos de trabajo del Grupo de Investigación "Nomos". n. 4, 2004
- CARRASCO JIMÉNEZ, Edison: El pensamiento penal de Michel Foucault. En: Polis: revista académica de la Universidad Bolivariana, n. 18, 2008.
- CARRILLO CASTILLO, Lucy: Thomas Hobbes y el concepto de Estado constitucional de derecho. En: Revista de estudios políticos, n. 117, 2002, pp. 249-274
- CARRILLO SAALCEDO, J.A.: Aportación de Francisco de Victoria en la Escuela de Salamanca y el Derecho Internacional en América. Del pasado al futuro. En: Jornadas Iberoamericanas de la Asociación española de Profesores de Derecho Internacional y Relaciones Internacionales. Salamanca: [S.n.], 1993. p. 41-62

- CARRINO, Agostino : De Marx a Kelsen: Ocaso de la ideología y teoría pura del derecho en Italia. En: Anales de la Cátedra Francisco Suárez, n. 30, 1990, pp. 221-250
- CARVAJAL PARDO, Alejandro: El discurso, el poder y el arte de gobernar: consideraciones teórico-prácticas para el análisis del discurso jurídico-político. En: Criterio jurídico, n. 7, 2007, pp. 107-124
- CASTELLANOS RODRÍGUEZ, Belén: ¿Cabe la desobediencia civil en la Filosofía del Derecho de Hegel? En: Nómadas: revista crítica de ciencias sociales y jurídicas, n. 18, 2008, pp. 41-63
- CASTELLÓN MASALLES, María Victoria: La prudencia en Descartes. En: Enraonar: Quaderns de filosofia, n. Extra 1, 1999, pp. 389-390
- CERESO GALÁN, Pedro: Obertura a Principios de la Filosofía del Derecho. En: El Buho: Revista electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía, n. 6, 2009 .
- CID VÁZQUEZ, María Teresa: Estado, formas de gobierno y soberanía en el pensamiento político español del siglo XVII. En: Cuadernos de pensamiento, n. 16, 2004, pp. 109-158
- CIFUENTES PÉREZ, Luis María: Reflexiones sobre "La paz Perpetua". En: Paideia: Revista de filosofía y didáctica filosófica, vol. 26, n. 72, 2005, pp. 261-336
- CIURO CALDANI, Miguel Angel: Las posibilidades de superación de la discusión entre iuspositivismo y iusnaturalismo a través de la teoría trialista del mundo jurídico. En: Revista de Ciencias Sociales. Positivism jurídico y doctrinas del derecho natural. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, n. 41, Valparaiso: Universidad de Valparaiso, 1996, pp. 85-100
- COLOMER MARTÍN-CALERO, José Luis: De Kant a Marx: ilustración, praxis y derecho. En: Sistema: Revista de ciencias sociales, n. 70, 1986, pp. 125-134
- CONDE, Fernández: El saber político en Maquiavelo. En: Revista de Occidente, Madrid, 1976, p. 83-101
- CONDE, Francisco Javier: El pensamiento político de Bodino. En: Anuario de historia del derecho español, n. 12, 1935, pp. 5-96
- CONTRERAS PELÁEZ, Francisco José: Los conceptos de progreso: de San Agustín a Herder. En: Anales de la Cátedra Francisco Suárez, n. 37, 2003, pp. 239-270
- CORAZÓN GONZÁLEZ, Rafael: Descartes: un nuevo modo de hacer filosofía. En: Anuario filosófico, vol. 29, n. 55, 1996, pp. 441-462
- CORAZÓN GONZÁLEZ, Rafael: Presupuestos de la noción de creación continuada: existencia y tiempo en Descartes. En: Thémata: Revista de filosofía, n. 16, 1996, pp. 65-84
- CORTÉS RODAS, Francisco: El Estado, el derecho y la moral en el pensamiento político de Kant. En: Revista internacional de filosofía política, n. 20, 2002, pp. 127-142
- CORTINA ORTS, Adela: El contrato social como ideal del Estado de Derecho. El dudoso contractualismo de I. Kant. En: Revista de estudios políticos, n. 59, 1988, pp. 49-64
- CRAMER, Konrad: Sobre la ontoteología cartesiana. En: Enraonar: Quaderns de filosofia, n. Extra 1, 1999, pp. 457-464
- CRIFÒ, Giuliano: Lectura mínima de Grocio. En: Cuadernos sobre Vico, n. 13-14, 2002, pp. 321-326.

- CRISTI, Renato: Sociedad civil y Estado en la filosofía del derecho de Hegel. En: Seminarios de filosofía, n. 12-13, 1999/ 2000, pp. 147-162
- CRUZ CRUZ, Juan: Cicerón de la ley a la virtud. En: Anuario filosófico, vol. 34, n. 70, 2001, pp. 261-268
- DE LA VILLA, Rocío: Hombre, belleza y juicios estéticos en Giovanni Pico della Mirandola. En: Er: Revista de filosofía, n. 7-8, 1988-1989, pp. 231-342
- DE LOS MOZOS, José Luis: Reflexiones sobre derecho, justicia y libertad en el segundo centenario de la muerte de Kant. En: Revista general de legislación y jurisprudencia, n. 2, 2005, pp. 167-210
- DEL POZO, Joan Manel: Fede e sapere. Le due fonti della 'religione' ai limiti della semplice ragione. In: Anuario Filosofico Europeo. La religione, Roma, Bari, Laterza, 1995, p. 41-58.
- DELGADO PINTO, José: Derecho. Historia. Derecho Natural. En: ACFS. Número 4, Fascículo 2, 1964. 74-174 pp.
- DESANTIS, G.: Il "Commento al Padre Nostro" di Giovanni Pico della Mirandola. En: Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, n. 48, 2005, pp. 253-290
- DESRAYAUD, Alain: Etude exploratoire sur l'effectivité des lois et la souveraineté du roi en droit privé ( France XIII ème-XVIII ème siècles). En: Cuadernos de historia del derecho, n.1, 1994, pp. 139-192
- DOMÍNGUEZ CABALLERO, Diego: Moral y derecho en el pensamiento de Hobbes. En: Dianoia: anuario de Filosofía, n. 10, 1964, pp. 273-300
- DROBNER, Hubertus R: Esbozos de la cristología de San Agustín. En: Augustinus: revista trimestral publicada por los Padres Agustinos Recoletos, vol. 54, n. 212-213, 2009, pp. 105-141
- DUQUE PAJUELO, Félix: Sentido del argumento ontológico en Descartes y Leibniz. En: Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica, vol. 42, n. 166, 1986, pp. 159-180
- ECHEVERRÍA, José Javier: La lectura del cogito cartesiano. En: Revista de Occidente, n. 109, 1990 (Ejemplar dedicado a: Sobre Descartes, B. Russell, R. Alberti, Estebanillo González), pags. 5-26
- ELÍAS DE TEJADA, Francisco: Derecho y ley en José Ortega y Gasset. En: Anales de la Cátedra Francisco Suárez, n. 5-6, 1965-1966, pp. 109-127
- ELÍAS DE TEJADA, Francisco: El concepto del derecho de José Ortega y Gasset. En: Anuario de filosofía del derecho, n. 12, 1966, pp. 37-52
- ELÓSEGUI ITXASO, María: El derecho del ciudadano a la participación en la vida política en Hume, Smith y la ilustración escocesa. En: Anuario de filosofía del derecho, n. 7, 1990, pp. 431-454
- ELTON, María: "Justicia artificial" según David Hume. En: Analogía filosófica: revista de filosofía, investigación y difusión, vol. 17, n. 1, 2003, pp. 43-66
- ERRÁZURIZ MACKENNA, Carlos José: A propósito de las relaciones entre ciencia y filosofía en la "Teoría Pura del Derecho" de Hans Kelsen. En: Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos, n. 26, 1992. pp. 71-91

- ERRÁZURIZ MACKENNA, Carlos José: El problema de la justicia y el Derecho Natural en la teoría pura del Derecho de Hans Kelsen. En: Cuadernos doctorales: derecho canónico, derecho eclesiástico del Estado, n. 3, 1985, pp. 527-605
- ESCOBAR, Freddy; HERNANDO NIETO, Eduardo: ¿Es el Análisis Económico del Derecho una herramienta válida de interpretación del derecho positivo? En: Themis, número 53, Agosto, 2006. 329-368 p.
- ESTRADA DÍAZ, Juan Antonio: La idea de Dios en Descartes y sus implicaciones actuales. En: Estudios filosóficos, vol. 50, n. 143, 2001, pags. 37-68
- FACIO MORENO, Ángel; TRÍAS VEJARANO, Juan: Dos notas en torno a la idea de derecho natural en Locke: Hooker en el segundo tratado de gobierno civil. Pufendorf y la fundamentación individualista de la sociedad y el estado. En: Revista de estudios políticos, n. 109, 1960, pp. 159-174
- FALGUERAS SALINAS, Ignacio: Nota sobre la expresión "Filosofía cristiana" en San Agustín. En: Anuario jurídico y económico escurialense, n. 19-20, 1, 1987-1988, pp. 463-470
- FEENSTRA, Robert: Grocio y el Derecho privado europeo. En: Anuario de historia del derecho español, n. 45, 1975, pp. 605-622
- FERNÁNDEZ BEITES, Pilar: Percepción externa y "teoría de las imágenes". En: Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica, vol. 57, n. 219, 2001, pp. 393-412
- FERNÁNDEZ BURILLO, Santiago: Bienes y deberes: ética y cultura en Cicerón. En: Anuario filosófico, vol. 34, n. 71, 2001, pp. 777-790
- FERNÁNDEZ ENGUITA, Mariano: Valor y distribución: de la teoría a la norma. En: Reis: Revista española de investigaciones sociológicas, n. 90, 2000, pp. 9-36
- FERNÁNDEZ GALIANO, Antonio: Conceptos de naturaleza y ley en Heráclito. En: Anuario de la Filosofía del Derecho, vol. V, Madrid, 1957, 259-382 pp.
- FERNÁNDEZ, J.: Filosofía y fe en Descartes. En: Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica, vol. 47, n. 187, 1991, pp. 323-327
- FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio Osura: La escuela española del derecho natural y sus doctrinas en filosofía jurídica. En: Ciencia tomista, T. 120, Salamanca, 392 (1993) p. 460-471.
- FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio Osura: La escuela española del derecho natural y sus doctrinas en filosofía jurídica. En: Ciencia tomista, T. 120, Salamanca, 392 (1993) pp. 469-491.
- FERREIRA DA CUNHA, Paulo: Da filosofía jurídica contemporânea em Portugal. En: Revista Telemática de Filosofía del Derecho, n. 6, 2002-2003, p. 21-38.
- FINNIS, John: "Natural Inclinations and Natural Rights: Deriving 'Ought' from 'Is' According to Aquinas"., En: AA.VV., Lex et Libertas. Città del Vaticano: L. Elders and K. Hedwig, Accademia di S. Tommaso, 1987, p. 45- 47
- FINNIS, John: Natural law and unnatutral acts. The Heythrop Journal: a bi-monthly review of philosophy and theology. Oxford: Patrick Madigan, 11 (4), 1970, p. 365-387



- FLORIDO, F: Política de la potencia. En: Cuadernos de la metafísica. Una interpretación del pensamiento de Juan Blanco, vol. 8. El Buscón, SLDS, Madrid, 1995, pp. 3-4
- FOISNEAU, Luc: Hobbes y la autoridad de la ley. En: Derechos y libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas, año n. 11, n. 17, 2007, pp. 57-70
- FOLGADO FLÓREZ, Segundo: El Estado y el principio de la justicia: una aproximación a la teoría de las limitaciones del poder político, según San Agustín. En: Anuario jurídico y económico escurialense, n. 19-20, 1, 1987-1988, pp. 75-116
- FORT, Liliana: Escenarios de derrotabilidad y no derrotabilidad del Derecho. En: Revista de la Facultad de Derecho de México, n. 243, 2005, pp. 25-44
- FORTE, Juan Manuel: Maquiavelo antihierocrático y las fuentes del anticlericalismo italiano. En: Revista de estudios políticos, n. 113, 2001, pp. 125-160
- GALÍ, Neus: Camino y fundamento: dos metáforas del Discurso del método. En: Enrahonar: Quaderns de filosofia, n. Extra 1, 1999, pp. 519-522
- GAMPER SACHSE, Daniel: Descartes: la fábula del mundo y la certeza moral. En: Enrahonar: Quaderns de filosofia, n. Extra 1, 1999, pp. 373-374
- GANDARILLA SALGADO, José Guadalupe: Derecho, justicia y doble dimensión de la libertad: un camino hacia Kant. En: Theomai: estudios sobre sociedad, naturaleza y desarrollo, n. 18, 2008.
- GARCÍA ÁLVAREZ, Jaime: El misterio de la Trinidad y la comunidad de San Agustín. En: Revista agustiniana, vol. 33, n. 101, 1992, pp. 613-637
- GARCÍA GARRIDO, Juan Carlos: La línea lógico-evolutiva de la Filosofía del Derecho de Hegel: Del Derecho Abstracto a la Sociedad Civil. En: Studium. Geografía, historia, arte, filosofía, n. 1, 1987, pp. 129-140
- GARCÍA GESTOSO, Noemi: Sobre los orígenes históricos y teóricos del concepto de soberanía: especial referencia a los seis libros de la República de J. Bodino. En: Revista de estudios políticos, n. 120, 2003, pp. 301-328
- GARCÍA HUIDOBRO, Joaquín: La recepción del derecho natural aristotélico en Tomás de Aquino. En: Anuario filosófico, vol. 32, n. 63, 1999, pp. 225-250
- GARCÍA, Romano: El ensimismamiento del poder: Maquiavelo y la ciencia política moderna. En: Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica, vol. 47, n. 187, 1991, pp. 257-295
- GARCÍA-BARÓ LÓPEZ, Miguel: Descartes y los avatares del descubrimiento filosófico de la vida. En: Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica, vol. 55, n. 211, 1999, pp. 71-89
- GINZO FERNÁNDEZ, Arsenio: El problema de la filosofía y el poder en D. Diderot. En: Endoxa: Series Filosóficas, n. 10, 1998, pp. 257-286
- GINZO FERNÁNDEZ, Arsenio: Las Aporías de la utopía: Progreso y Primitivismo en D. Diderot. En: Anales del seminario de historia de la filosofía, n. 14, 1997, pp. 43-72
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Ana Marta: Dos visiones del derecho: la epiqueya en Aristóteles y Kant. En: Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos, n. 46, 2002, pp. 235-264

- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Ana Marta: La justicia como virtud artificial en Hume. Elementos para una teoría psico-social de la acción. En: Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica, vol. 64, n. 239, 2008, pp. 97-127
- GRANADA MARTÍNEZ, Miguel Angel: Maquiavelo y Ficino, jueces de Savonarola. En: Revista de Occidente, n. 20, 1983, pp. 47-62
- GUARIGLIA, Osvaldo: La renovación kantiana del derecho natural y la crítica de Hegel. Una crítica a la crítica. En: Diálogos, vol. 20, n. 45, 1985, pp. 7-50
- GUENARD, F. : La liberté et l'ordre public: Diderot et la bonte des lois. En : Revue de metaphysique et de morale, n. 1, 2005, pp. 109-126.
- HERMIDA DEL LLANO, Cristina: El poder y la autoridad en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset. En: Revista de estudios orteguianos, n.8-9, 2004, pp. 133-148
- HERMOSA ANDÚJAR, Antonio: De la libertad y del consentimiento: Dos estudios sobre "El Príncipe " de Maquiavelo. En: Revista de estudios políticos, n. 82, 1993, pp. 9-30
- HERMOSA ANDÚJAR, Antonio: El problema del control del poder en el pensamiento político de Diderot. En: Revista de estudios políticos, n. 41, 1984, pp. 131-160
- HERNÁNDEZ MARCOS, Maximiliano: Sobre el carácter jurídico de la razón crítica: logros y perspectivas. En: Daimon: Revista de filosofía, n. 4, 1992, pp. 55-71
- HIDALGO ROLDÁN, Carmen: Maquiavelo: la legalización del azar al servicio de la república florentina. En: Daimon: Revista de filosofía, n. 20, 2000, pp. 35-52
- HIGUERA, Javier de la: Propiedad y enajenación en la Filosofía del Derecho de Hegel. En: El Buho: Revista electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía, n. 6, 2009.
- HOLMAN, Beth L.: Exemplum and Imitatio: Countess Matilda and Lucrezia Pico della Mirandola. En: Art bulletin, vol. 81, n. 4, 1999, pp. 637-664
- HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo: Las Naciones Unidas a la Luz del pensamiento de Kant. En: Revista Javeriana, n. 704, 2004, pp. 18-27
- INNERARITY, Daniel: Modernidad y Postmodernidad. En: Anuario Filosófico. Universidad de Navarra, (20): 1, 1987. p. 105-129
- JABLONER, Clemens: La crítica de Kelsen a la ideología. En: Revista de la Facultad de Derecho de México, pp. 203-214
- JALÓN CALVO, Mauricio: Interpretar la naturaleza en 1754: la síntesis de Diderot. En: Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura, n. 556, 1992, pp. 61-94
- JARA ANDREU, Antonio: J.J. Rousseau: crítica social e ideología democrática. En: Anales de la Cátedra Francisco Suárez, n. 16, 1976, pp. 177-197
- JOLIVET, Régis: Le problème du mal chez Saint Agustin. En: Archive de Philosophie, vol. VII, cahier II, 1930. [SAN AGUSTÍN, Contra Julián, op. Imp. L. VI, cap. XIV], p. 25
- KALINOWSKI, Georges: Qu'est-ce que la philosophie du droit? En: Archive du philosophie du droit. v. 7. Paris: Sirey, 1962. 129-141 pp.
- KARMY BOLTON, Rodrigo: Descartes y el "Fundamento Místico" de la razón: (introducción al problema de Dios en las Meditaciones Metafísicas). En: Límite: revista de filosofía y psicología, n. 18, 2008, pp. 21-46

- KERVEGAN, Jean-François: Sociedad civil y derecho privado: entre Hobbes y Hegel. En: Res publica: revista de la historia y del presente de los conceptos políticos, n. 3, 1999, pp. 107-126
- KLENNER, Arturo: En torno a la Filosofía del Derecho de Hegel: cuestiones y objeciones. En: Polis: revista académica de la Universidad Bolivariana, n. 3, 2002.
- LALINDE ABADÍA, Jesús: Historia del Derecho frente a Filosofía del Derecho (Contrarréplica extemporánea a Hans Kelsen). En: Anuario de historia del derecho español, n. 65, 1995, pp. 1023-1036
- LARA, Francisco de: Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín. En: Eidos: Revista de Filosofía, n. 7, 2007, pp. 28-46.
- LAROCHELLE, G.: De Kant a Foucault: ¿Qué queda del derecho de autor? En: Estudios filosóficos, vol. 50, n. 143, 2001, pp. 119-136
- LARRAINZAR, Carlos: Fundamentos bíblicos de la especulación de Tomás de Aquino sobre el Derecho Natural. En: Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos, n. 4, 1977, pp. 397-406
- LAUTH, Reinhard: La idea cartesiana de la filosofía como sistema que se abre a sí mismo. En: Anuario filosófico, vol. 32, n. 64, 1999, pp. 429-442
- LEGAZ LACAMBRA, Luis: El derecho internacional en el pensamiento de José Ortega y Gasset. En: Revista de estudios políticos, n. 111, 1960, pp. 5-43
- LLANO ALONSO, Fernando H.: El derecho y la idea de Estado en José Ortega y Gasset: su proyección en la doctrina iusfilosófica contemporánea. En: Derechos y libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas, año. 14, n. 22, 2010, pp. 85-117
- LLANO ALONSO, Fernando H.: El Derecho y la idea de estado en José Ortega y Gasset: su proyección en la doctrina iusfilosófica contemporánea. En: Crónica Jurídica Hispalense: Revista de la Facultad de Derecho, n. 7, 2009, pp. 445-472
- LONGARES, Manuel: René Descartes o la exaltación del pensamiento. En: Historia 16, n. 239, 1996, pp. 113-117
- LONGÁS URANGA, Fernando: Las bases morales del individualismo; reflexiones nostálgicas desde Rousseau. En: Philosophica, n. 26, 2003, pp. 89-104
- LONGÁS URANGA, Fernando: Libertad, Moral y Saber Político: Reflexión a propósito de Aristóteles y Maquiavelo sobre la pretendida "Ciencia política." En: Claves de razón práctica, n. 68, 1996, pp. 24-31
- LÓPEZ CALERA, Nicolás María: La dialéctica de la sociedad civil y el Derecho en Hegel. En: Anuario de filosofía del derecho, n. 13, 1967 1968, pp. 275-284
- LÓPEZ DOMÍNGUEZ, Virginia E.: Sobre la evolución de la filosofía kantiana de la historia. En: Logos: Anales del Seminario de Metafísica, n. 37, 2004, pp. 89-110
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, José: Actualidad y vigencia de la Filosofía del Derecho de Hegel. En: Revista de estudios políticos, n. 110, 2000, pp. 175-196
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, José: El problema del derecho natural en J. J. Rousseau. En: Anuario de filosofía del derecho, n. 4, 1987, pp. 539-562
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, José: La fundamentación del derecho en Kant. En: Anuario de filosofía del derecho, n. 9, 1992, pp. 395-406

- LÓPEZ-MUÑOZ, Francisco; ALAMO; Cecilio: El tratado del hombre: interpretación cartesiana de la neurofisiología del dolor. En: Asclepio: Revista de historia de la medicina y de la ciencia, vol. 52, Fasc. 1, 2000, pp. 239-268
- LUQUE BAENA, Enrique: Sobre antropología política (diálogo polémico con un viejo discurso). En: Reis: Revista española de investigaciones sociológicas, n. 25, 1984, pp. 71-94
- LUZZATI, Claudio: Más allá de Kelsen: Monismo y pluralismo en el Derecho Internacional. En: Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho, n. 22, 1999, pp. 135-171
- MACÍA MANSO, Ramón: Derecho y Moral en Immanuel Kant. En: Anales de la Cátedra Francisco Suárez, n. 28, 1988, pp. 353-410
- MAGNAVACCA, Silvia: Contemplación de lo natural y acción humana en la magia: San Agustín y Pico della Mirandola. En: Veritas: Revista da Pontificia Universidade Catolica do Rio Grande do Sul, vol. 44, n. 3, 1999, pp. 831-842
- MAGNAVACCA, Silvia: Los viajes de Pico della Mirandola. Espejo de un itinerario intelectual. En: Temas medievales, n. 5, 1995, pp. 43-68
- MÁIZ SUÁREZ, Ramón: Nicolás Maquiavelo: La política en las ciudades del silencio. En: Revista de estudios políticos, n. 52, 1986, pp. 47-90
- MARÍA CAMPELO, Moisés: San Agustín: la persona humana, sujeto de la Historia. En: Anuario jurídico y económico escurialense, n. 19-20, 1, 1987-1988, pp. 255-326
- MARÍN LÓPEZ, A: La doctrina del derecho natural en Hugo Grocio. En: Anales de la Cátedra Francisco Suárez. Granada, Universidad de Granada, n. 2, p. 201-237
- MARÍN LÓPEZ, Antonio: La doctrina del derecho natural en Hugo Grocio. En: Anales de la Cátedra Francisco Suárez, n. 2, 2, 1962, pp. 203-234
- MARKET, Oswaldo: Etica y racionalidad en Kant. En: Anales del seminario de historia de la filosofía, n. 9, 1992, pp. 59-75
- MARRADES MILLET, Julián: Descartes, Newton y Hegel sobre el método de análisis y síntesis. En: Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica, vol. 41, n. 164, 1985, pp. 393-430
- MARTÍN RUIZ, J. María: Maquiavelo y el Tacitismo en la España de los siglos XVI y XVII. En: Baética: Estudios de arte, geografía e historia, n. 15, 1993, pp. 317-328
- MARTÍNEZ BARRERA, J.: Sobre la genealogía y la función del derecho penal según Michel Foucault. En: Analogía filosófica: revista de filosofía, investigación y difusión, vol. 15, n. 1, 2001, pp. 35-70
- MARTÍNEZ CALVO, Juan: 1881-1973: artes plásticas y derecho en el siglo XX; dos respuestas paralelas en H. Kelsen y P. Picasso. En: Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, n. 89, 1998, pp. 221-254
- MARTÍNEZ LIÉBANA, Ismael: Tacto y descubrimiento del cuerpo propio en Condillac. En: Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica, vol. 56, n. 214, 2000, pp. 69-89
- MARTÍNEZ VAL, José María: Cicerón, jurista. En: Revista general de derecho. n. 628-629, 1997, pp. 13-26
- MAS TORRES, Salvador: Notas sobre el pensamiento político de Cicerón: imperio ilegítimo. En: Gerión, vol. 27, n. 2, 2009, pp. 9-39

- MATE RUPÉREZ, Manuel Reyes: Ilustraciones y judaísmo. En: Enrahonar: Quaderns de filosofia, n. Extra 1, 1999, pp. 501-504
- MATOS SOLSONA, Gonçal: El problema sujeto-objeto en Descartes, prisma de la modernidad. En: Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica, vol. 49, n. 195, 1993, pp. 371-390
- MATTEI, Ugo: Hecho y valor: la paradoja hermenéutica del análisis económico del derecho. Trad. Paul Abanto. 2 ed. En: Revista Critica de Derecho Privado, Publicación del Taller de Derecho Civil "José León Barandiarán" de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, N° 146. The Law School The University of Chicago, 39-72 pp.
- MAYOS, Gonçal: Fundamentación de la metafísica y gnoseología del sujeto de Descartes. En: Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica, vol. 53, n. 205, 1997, pp. 3-31
- MAZA SAMHABER, L.M de la: La rehabilitación de la "Filosofía del Derecho" de Hegel en la filosofía hermenéutica. En: Veritas: revista de filosofía y teología, n. 16, 2007, pp. 75-89
- MEYER, Luisa H.: Dialéctica y contradicción: sus funciones hermenéuticas en una interpretación de la filosofía del derecho de Hegel con sentido actual. En: Veritas: revista da Pontificia Universidade Catolica do Rio Grande do Sul, vol. 43, n. 4, 1998, pp. 873-884
- MIQUEL, Mercedes: Descartes: La ciencia y su fundamentación en el "cogito". En: Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica, vol. 44, n. 174, 1988, pp. 211-232
- MIRABELL GUERIN, Ignasi: Una mirada al ocaso del medievo y a los albores de la modernidad. En: Anuario filosófico, vol. 26, n. 3, 1993, pp. 685-702
- MIZRAHI, Esteban: La legitimación hegeliana de la pena. En: Revista de filosofía, n. 29, 1, 2004, pp. 7-31
- MONTERO IGLESIS, Marcelo: El concepto del derecho. En: Revista de Ciencias Sociales. Positivismo jurídico y doctrinas del derecho natural. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, n. 41, Valparaiso: Universidad de Valparaiso, 1996, pp. 41-48.
- MORENO ROMO, J.C.: Moral e historia en Descartes. En: Analogía filosófica: revista de filosofía, investigación y difusión, vol. 15, n. 1, 2001, pp. 3-34
- MUÑOZ TEJADA, Julián Andrés: La dogmática como comentario de la ley. En: Jurídicas, vol. 4, n. 1, 2007, pp. 105-119
- NAVARRO SALAZAR, María Teresa: Nicolás Maquiavelo: un hombre de acción, un fiel servidor. En: Epos: Revista de filología, n. 2, 1986, pp. 205-214
- NOVOA, Carlos: Derecho, política y cristianismo. En: Vniversitas, n. 113, 2007, pp. 11-44
- OLMO BAU, Carlos S.: Kant: lecturas para el estudio de la desobediencia civil. En: Daimon: Revista de filosofía, n. 33, 2004, pp. 187-194
- OLMO BAU, Carlos S.: Ética, Política y Derecho en la Filosofía de la Historia. Hegel y Marx. En: Revista telemática de filosofía del derecho (RTFD), n. 4, 2000/ 2001.
- ORREGO, Cristóbal: Cicerón descuartizado, Cicerón en un fractal: nota sobre el republicanismo contemporáneo. En: Anuario filosófico, vol. 34, n. 70, 2001, pp. 395-432
- PACHECO, Francisco Antonio: El derecho en el pensamiento de Ortega y Gasset. En: Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, n. 39, 1976, pp. 139-190

- PACHO GARCÍA, Julián: Singularidad filosófica de una trivialidad lógica: el cogito como 'protoenunciado'. En: Enrahonar: Quaderns de filosofia, n. Extra 1, 1999, pp. 383-388
- PANIAGUA, Alfonso Lázaro: Notas para una exposición sobre la persona en Hegel. En: El Buho: Revista electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía, n. 6, 2009.
- PARELLADA, Ricardo: La naturaleza de las pasiones del alma en Descartes. En: Revista de filosofía, n. 23, 2000, pp. 235-242
- PARISI, Francesco: Positive, Normative and Functional Schools in Law and Economics. European Journal of Law and Economics. Vol. 18. n. 3. Diciembre 2004.
- PASTOR PÉREZ, Miguel A.: Grocio por derecho. En: Cuadernos sobre Vico, n. 5-6, 1995/1996, pp. 351-355
- PECES-BARBA, Gregorio Martínez: Ética pública y derecho. Discurso de recepción en la real academia de Ciencias Morales y Políticas. En: Imprenta del Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1993, p. 28-34.
- PELLEGRINI, Angelo: Giovanni Pico della Mirandola. En: Revista portuguesa de filosofía, vol. 58, Fasc. 4, 2002, pp. 801-827
- PEÑALVER SIMÓ, Mariano: Hombre y Tiempo en el pensamiento de Diderot. En: Revista del Grupo de Estudios del siglo XVIII, n. 1, 1991, pp. 143-162
- PERCY, Walker: La criatura dividida. En: Anuario filosófico, vol. 29, n. 56, 1996, pp. 1135-1158
- PÉREZ ANDREO, Bernardo: David Hume y la religión: crítica a las pruebas de la existencia de Dios. En: Cauriensa: revista anual de Ciencias Eclesiásticas, n. 1, 2006, pp. 119-151
- PÉREZ BÁEZ, María del Cristo: Polémica doctrinal entre Hans Kelsen y Eugen Ehrlich en torno a la concepción de la ciencia del derecho. En: Anales de la Facultad de Derecho, n. 13, 1996, pp. 301-320
- PÉREZ DEL VALLE, Carlos: Sobre los orígenes del "Derecho penal de enemigo": Algunas reflexiones en torno a Hobbes y Rousseau. En: Cuadernos de política criminal, n. 75, 2001, pp. 597-614
- PEREZ LUÑO, Antonio Enrique: Tomás de Aquino en su tiempo y en el nuestro. En: Revista Jurídica de Cataluña, LXXIII, n. 3, Julio-Septiembre, Barcelona, 1974. 715-732 p.
- PESTALARDO, Alberto Silvio: La Justicia y el derecho en el pensamiento del Santo Tomás de Aquino y Hans Kelsen. En: Prudentia iuris, n. 64-65, 2008, pp. 281-304
- PORRAS NADALES, Antonio Joaquín: Contractualismo y neocontractualismo. En: Revista de estudios políticos, n. 41, 1984, pp. 15-42
- POZZO, Gianni M.: L'esaltazione dell'uomo: Pico della Mirandola e Vico. En: Filosofia Oggi, vol. 20, n. 79, 1997, pp. 271-284
- PRETEROSSO, Geminello: La excepción cotidiana: hacia el final de la edad de los derechos. En: Revista de la Facultad de Derecho de México, n. 246, 2006, pp. 109-122
- PRIEST, George: El surgimiento del análisis económico del Derecho: una memoria de los primeros años. En: Revista de Economía y Derecho. Número 2. Lima, Otoño 2004, p. 52-72

- PUYOL GONZÁLEZ, Angel: La independencia de la teoría moral en Descartes. En: Enrahonar: Quaderns de filosofia, n. Extra 1, 1999, pp. 413-418
- QUINCE RAMÍREZ, Víctor Alberto; QUINCHE RAMÍREZ; Manuel Fernando: Foucault y el análisis genealógico del Derecho. En: Revista Estudios Socio-Jurídicos, vol. 8, n. 2, 2006, pp. 29-43
- RÁBADE ROMEO, Sergio: Dios y el problema del criterio en Descartes. En: Miscelánea Comillas: Revista de teología y ciencias humanas, vol. 25, n. 47-48, 1967, pp. 369-388
- RAMIS BARCELÓ, Rafael: Consideraciones sobre el Derecho-Facultad y el nacimiento de la subjetividad jurídica en la modernidad. En: E-legal history review, n. 9, 2010
- RAMÓN GUERRERO, Rafael: San Agustín: escepticismo y necesidad de la fe. En: Anuario jurídico y económico escorialense, n. 19-20, 1, 1987-1988, pp. 445-462
- RAMOS SALGUERO, José: Ley justicia en Hegel. La familia como momento de la esfera de la eticidad. En: El Buho: Revista electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía, n. 6, 2009.
- RENDÓN ALARCÓN, Jorge: La historia y el derecho en Vico y Hegel. En: Cuadernos sobre Vico, n. 17-18, 2004/ 2005, pp. 223-228
- RETA OROZ, José: San Agustín: el itinerario de una mente hacia Dios. En: Anuario jurídico y económico escorialense, n. 19-20, 1, 1987-1988, pp. 575-590
- REYNOSO, Víctor Manuel: Ortega y Gasset, sociedad y Estado de Derecho. En: Metapolítica: la mirada limpia de la política, vol. 12, n. 57, 2008.
- RICOEUR, Paul: Historia de la idea de Justicia/ 3: Hegel y el Derecho Penal. En: Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura, n. 18-19, 1994, pp. 200-210
- RITTER, Joachim: Persona y propiedad: un comentario de los 34 a 81 de los "Principios de la Filosofía del Derecho" de Hegel. En: Anales de la Cátedra Francisco Suárez, n. 22, 1982, pp. 167-188
- RIVAS PALÁ, Pedro: Kelsen y la definición del derecho. En: Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña, n. 3, 1999, pp. 481-492
- RIVAS, Pedro: La interpretación del derecho en el positivismo ético contemporáneo. En: Isegoría: Revista de filosofía moral y política, n. 35, 2006, pp. 73-87
- RIVERA GARCÍA, Antonio: Fuerza y estructura del Estado: una aproximación crítica al Estado del siglo XX. En: Daimon: Revista de filosofía, n. 27, 2002, pp. 43-54
- ROBINET, André: Descartes: critère logique de l'eminence et cause de soi (sources hispaniques et françaises). En: Revista de filosofía, n. 25, 2001, pp. 7-22
- RODRÍGUEZ MOLINERO, Marcelino: La doctrina del Derecho natural de Hugo Grocio en los albores del pensamiento moderno. En: Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos, n. 26, 1992, pp. 291-305
- RODRÍGUEZ PANIAGUA, José María: La crisis de los valores y la axiología jurídica. Nota Separata de: Revista de la Universidad de Madrid, vol.XII, n. 46, [S.l.] : [s.n.], [196-?] p. 223-246.
- RODRÍGUEZ, P.: El significado de "civitas" en Cicerón. En: Veleia: Revista de prehistoria, historia antigua, arqueología y filología clásicas. n. 7, 1990, pp. 233-242

- ROJAS AMANDI, Víctor Manuel: La Filosofía del Derecho de Immanuel Kant. En: Dereito: Revista xuridica da Universidade de Santiago de Compostela, vol. 13, n. 2, 2004, pp. 111-146
- ROJAS AMANDI, Víctor Manuel: La filosofía del derecho de Immanuel Kant. En: Revista de la Facultad de Derecho de México, n. 242, 2004, pp. 165-198
- ROMERO SOTO, María Isabel; ROMERO SOTO, Rafael: El bien y la conciencia moral en Hegel. De la moralidad a la eticidad. En: El Buho: Revista electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía, n. 6, 2009.
- ROUSSEAU, Dominique: Las transformaciones del derecho constitucional en la V República. En: Cuadernos constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol, n. 24, 1998, pp. 5-18
- RUEDA, Luis Sáez: Eticidad y negatividad en la filosofía del derecho de Hegel. En: El Buho: Revista electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía, n. 6, 2009.
- RUS RUFINO, Salvador: Una versión del "estado de naturaleza" en la España del siglo XVIII: el texto de Joaquín Marín y Mendoza. En: Cuadernos Dieciochistas, n. 1, 2000, pp. 257-282
- SAHELICES, Paulino: Seguir e imitar a Cristo, según San Agustín. En: Revista agustiniana, vol. 38, n. 115-116, 1997, pp. 631-664
- SALGUERO, José Ramos: La cosmovisión moral en la fenomenología del espíritu de Hegel. En: El Buho: Revista electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía, n. 6, 2009.
- SAMUEL RIVERA, Víctor: Custodia de la justicia: Descartes y Aristóteles. En: Volubilis: Revista de pensamiento, n. 13, 2006, pp. 119-142
- SAN AGUSTÍN, Victorino Capánaga de: Materia y espíritu en el problema del mal según San Agustín. En: La materia: Tercera Reunión de Aproximación Filosófica-Científica, vol. 2, 1961, pp. 145-151
- SÁNCHEZ ALONSO, Fernando: Nicolás Maquiavelo, historia de un desengaño. En: Clarín: Revista de nueva literatura, año 3, n. 13, 1998, pp. 50-56
- SÁNCHEZ DE LA TORRE, Ángel: Las virtudes cívicas en el pensamiento de San Agustín de Hipona. En: Revista agustiniana, vol. 34, n. 105, 1993, pp. 831-885
- SÁNCHEZ DE LA TORRE, Ángel: Procesos de la participación política en la República romana: reflexiones entre Tito Livio y Maquiavelo. En: Seminarios complutenses de derecho romano: revista complutense de derecho romano y tradición romanística, n. 8, 1996, pp. 233-274
- SÁNCHEZ MECA, Diego: La idea de un progreso de la Humanidad como tal en San Agustín y Kant. En: Anuario jurídico y económico escurialense, n. 19-20, 1, 1987-1988, pp. 209-254
- SÁNCHEZ ROMÁN, F: Proyecto sobre reforma de los estudios de la Facultad de Derecho. En: Revista General de Legislación y Jurisprudencia, LXIII (1883), p. 350-379
- SANFÉLIZ VIDARTE, Vicente; SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás: Matemáticas, intuición y Dios en Descartes: Un apunte sobre el "círculo cartesiano". En: Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica, vol. 39, n. 156, 1983, pp. 437-448



- SANTOS CASTRO, Juan Samuel: La moralidad de la virtud de la justicia. Dos interpretaciones de la honestidad en Hume. En: Universitas Philosophica, n. 50, 2008, pp. 141-170
- SANZ MORENO, José A.: Kelsen y la unidad del Estado/Derecho: de las premisas kantianas a la ficción imaginada. En: Política y sociedad, vol. 46, n. 3, 2009, pp. 175-189
- SAONER, Alberto: Hacia una caracterización de la política en Maquiavelo. En: Anthropos: Boletín de información y documentación, n. extra 28, 1991, pp. 5-10
- SCHONDORF, Harald: Papel de Dios en el pensamiento de Descartes. En: Universitas Philosophica, n. 27, 1996, pp. 107-130
- SEBRELI, Juan José: Actualidad de Maquiavelo. En: Cuadernos hispanoamericanos, n. 559, 1997, pp. 45-50
- SEVA, Antoni: Pico della Mirandola i el seu món. En: L'Espill, n. 17, 2004, pp. 122-129
- SIEP, Ludwig: Persona y derecho en Kant y Hegel. En: Taula: Quaderns de pensament, n. 11, 1989, pp. 39-68
- SORIANO DÍAZ, Ramón Luis: El pensamiento reaccionario contra la Ilustración: "Mémoires de Trévoux". En: Revista de estudios políticos, n. 41, 1984, pp. 59-130
- TALE GARCÍA, Camilo: Exposición y refutación de los argumentos de Hans Kelsen contra la doctrina del Derecho natural. En: Revista telemática de filosofía del derecho, n. 9, 2005
- TORRALBA ROSELLÓ, Fransesc: Metafísica de la razón en San Agustín. En: Revista agustiniana, vol. 33, n. 100, 1992, pp. 259-281
- TORRALBO, Agustín Palomar: Exterioridad, moralidad y acción. El lugar de la moralidad hegeliana en la dialéctica exterioridad/interioridad. En: El Buho: Revista electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía, n. 6, 2009.
- TRUYOL SERRA, Antonio: Proyección jurídica y política del pensamiento de San Agustín. En: Anuario jurídico y económico escurialense, n. 19-20, 1, 1987-1988, pp. 53-62
- VALLET DE GOYTISOLO, Juan Berchams: La Ciencia y el Derecho en la concepción de Immanuel Kant. En: Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, n. 82, 2005, pp. 17-34
- VALLET DE GOYTISOLO, Juan Berchams: Lo desechado y lo recibido de la concepción filosófica de Hegel por la ciencia del derecho del siglo XX. En: Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, n. 85, 2008, pp. 253-268
- VALOR YÉBENES, Juan Antonio: El empirismo y su método. En: Revista de filosofía, n. 23, 2000, pp. 129-168
- VEGA RAMOS, María José: "La solitaria oscuridad del padre": el Dios de las tinieblas en la "Oratio de dignitate hominis" de Pico della Mirandola. En: Quaderns d'Italià, n. 6, 2001, pp. 195-200
- VEIWEG, Klaus: El principio de reconocimiento en la teoría filosófica del derecho político externo de Hegel. En: Anales del seminario de historia de la filosofía, n. 13, 1996, pp. 181-208
- VELASCO ARROYO, Juan Carlos: Ayer y hoy del cosmopolitismo kantiano. En: Isegoría: Revista de filosofía moral y política, n. 16, 1997, pp. 91-117
- VELÁSQUEZ, Oscar: Cicerón en el "De civitate Dei" de San Agustín: las complejidades de un diálogo. En: Anuario filosófico, vol. 34, n. 70, 2001, pp. 527-540

- VERDÉS I RIBAS, Alex: El cogito cartesiano: escisión óptica de la ontología. En: Enrahonar: Quaderns de filosofia, n. Extra 1, 1999, pp. 603-606
- VERGARA BLANCO, Alejandro: Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz (Hugo Grocio). En: Revista chilena de derecho, vol. 15, n. 2-3, 1988, pp. 393-395
- VERNENGO, Roberto José: Validez y verdad en la "Teoría general de las normas", de Hans Kelsen. En: Anales de la Cátedra Francisco Suárez, n.25, 1985, pp. 13-28
- VICENS FOLGUEIRA, Joan Albert: El "Descartes" de Ortega: La crítica orteguiana de la filosofía moderna. En: Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica, vol. 56, n. 214, 2000, pp. 91-123
- VIDAL GIL, Ernesto Jaime: Constructores de paz. En: Diálogo filosófico, n. 60, 2004, pp. 443-464
- VIEWEG, Klaus: El principio de reconocimiento en la teoría filosófica del derecho político externo de Hegel. En: Taula: Quaderns de pensament, n. 27-28, 1997, pp. 135-154
- VILAR ROCA, Gerard: La constitución narrativa de la subjetividad moral. En: Enrahonar: Quaderns de filosofia, n. Extra 1, 1999, pp. 397-404
- VILLANUEVA LÓPEZ, Jesús: El reformismo de González de Cellorigo y sus fuentes: Maquiavelo y Bodin. En: Hispania: Revista española de historia, vol. 57, n. 195, 1997, pp. 63-92
- VIRGILLITO, Miguel Ángel: J.J. Rousseau. El derecho natural ¿un mito político? En: Philosophia: anuario de Filosofía, n. 1991, pp. 109-118
- WALTER, Robert: Desarrollo y estado actual de la Teoría pura del Derecho. En: Revista de la Facultad de Derecho de México, n. 243, 2005, pp. 253-265
- WALTER, Robert: Origen y desarrollo del concepto de norma fundamental. En: Revista de la Facultad de Derecho de México, n. 244, 2005, pp. 285-301
- ZOLO, Danilo: Una crítica realista del globalismo jurídico desde Kant a Kelsen y Habermas. En: Anales de la Cátedra Francisco Suárez, n. 36, 2002, pp. 197-220
- ZORZI PUGLIESE, Olga: Girolamo Benivieni, amico e collaboratore di Giovanni Pico Della Mirandola: la sua traduzione inedita del commento al "Pater noster". En: Bibliothèque d' humanisme et renaissance: travaux et documents, vol. 65, n. 2, 2003, pp. 347-369
- ZUBIMENDI MARTÍNEZ, Julián: La teoría de las distinciones de Suárez y Descartes. En: Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica, vol. 40, n. 158, 1984, pp. 179-202

■

## DOCUMENTOS ELECTRÓNICOS

- ACIPRENSA: El nuevo testamento: las epístolas de San Pablo. [en línea]  
Disponible en <http://www.aciprensa.com/Biblia/romanos.htm>  
[consulta: 01 Diciembre 2009, 22h16].
- ALMAGRO ABENZA, Joaquín: La justicia en Hesiodo: modelando a Prometeo. La cultura griega a través de textos II. pp. 1-8 [en línea]  
Disponible en  
<http://209.85.129.132/search?q=cache:vd74H7fretQJ:rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/10610/1/La%2520justicia%2520en%2520Hesiodo%2520modelando%2520a%2520Prometeo.doc+Se+trata+de+un+modelo+de+sociedad+con+una+influencia+tan+profunda+en+el+devenir+de+la+Historia,+que+hasta+en+nuestros+d%C3%ADas+nos+miramos+en+ella+como+en+un+espejo+para+construir+nuestra+actual+democracia.&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=es>  
[consulta: 04 Septiembre 2009, 13h12].
- ALPIZAR D., Lydia: Sistema internacional de protección de los derechos humanos. [en línea]  
Disponible en  
[http://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:plep04w2nwwJ:www.justiciaygenero.org/Nov07/Publicaciones/Pasantia/Manual%20Der%20Inter%20DDHH%20de%20las%20Mujeres/INTERNACIONAL/Anexo4-1.pdf+sistema+internacional+de+proteccion+de+los+derechos+humanos&hl=es&gl=br&pid=bl&srcid=ADGEEsJ-Epkt7gL2gQ7fsuz2gWgjoAMWBieuRdhr236le-wJcTsRavofut3uNG78-dMU7Z5Fj-3vPe57mDVmjfNfXX0M8JH-LUdzAseDcCRXTtAt1if3DVpLqX3B2XSLHkMTWTShRE9t&sig=AHIEtbRFHkVxR\\_JhwS9c5KyMfd345pFcYA](http://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:plep04w2nwwJ:www.justiciaygenero.org/Nov07/Publicaciones/Pasantia/Manual%20Der%20Inter%20DDHH%20de%20las%20Mujeres/INTERNACIONAL/Anexo4-1.pdf+sistema+internacional+de+proteccion+de+los+derechos+humanos&hl=es&gl=br&pid=bl&srcid=ADGEEsJ-Epkt7gL2gQ7fsuz2gWgjoAMWBieuRdhr236le-wJcTsRavofut3uNG78-dMU7Z5Fj-3vPe57mDVmjfNfXX0M8JH-LUdzAseDcCRXTtAt1if3DVpLqX3B2XSLHkMTWTShRE9t&sig=AHIEtbRFHkVxR_JhwS9c5KyMfd345pFcYA)  
[consulta: 06 Abril 2010, 1h17].
- BENAVIDES, Ximena: Competencia entre leyes. Yale Law School, 2004, 28 p. [en línea]  
Disponible en <http://www.law.yale.edu/documents/pdf/sela/XimenaBenavidesSpanish1>  
[consulta: 21 Octubre 2009, 22h10].
- BORÍSOV; ZHAMIN; MAKÁROVA: DICCIONARIO DE ECONOMIA POLITICA. [en línea],  
Disponible en <http://www.eumed.net/cursecon/dic/bzm/index.htm>,  
[consulta: 05 Octubre 2008, 09h43].
- CICERO, Marcus Tulio: De officiis. Liber Tertius, [en línea]  
Disponible en <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/off3.shtml>,  
[consulta: 27 Abril 2009, 00h37].
- COSTANTINI, Cristina: L'anima apologética della comparazione la 'geopolítica' del diritto. Riflessioni in margine alla fondazione della Tradizione Giuridica Occidentale. En: Rivista critica del diritto privato. Volúmen 11. Número 1, 2005. [en línea]  
Disponible en <http://www.jus.unitn.it/cardozo/Review/2005/Costantini2.pdf>  
[consulta: 07 Octubre 2008, 13h12].
- DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA [en línea]  
Disponible en <http://rae.es/rae.html>

- FALGUERAS, Ignacio: Los orígenes medievales de la crisis de la metafísica. En: Thémata. Revista de Filosofía, n. 9 (1992) pp. 133-152 [en línea]  
Disponible en <http://institucional.us.es/revistas/revistas/themata/pdf/09/11%20falgueras.pdf>  
[consulta: 27 Junio 2009, 00h02].
- GARCÍA AMADO, Juan Antonio: Ernst Fuchs y la doctrina del derecho libre. [en línea]  
Disponble en <http://www.seminariodefilosofiadelderecho.com/docencia1/FILOSOFIA/materiales/Elibre.pdf>  
[consulta: 12 Junio 2010, 23h35].
- LASKER: La cólera de Aquiles. [en línea]  
Disponble en <http://www.farsalia.com/libros/iliada.html>  
[consulta: 30 Octubre 2009, 14h29].
- LATOUR, Bruno: Llamada a revisión de la modernidad: aproximaciones antropológicas. AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana. Trad. M. Alicia Criado. Madrid: Antropólogos americanos en red. Núm. Especial, Noviembre/Diciembre de 2005, pp. 1-21. ISSN 1578-9705.  
Disponble en [www.ethnographiques.org/documents/article/ArLatour.html](http://www.ethnographiques.org/documents/article/ArLatour.html).  
[consulta: 05 Febrero 2009, 00h27].
- MATTEI, Ugo: A theory of imperial: a study on U.S. Hegemony and Latin Resistance. En: Global Jurist Frontiers. Vol. 3: Iss. 2, Article 1, 2003. Disponible en <http://www.bepress.com/gj/frontiers/vol3/iss2/art1>  
[consulta: 05 Junio 2009, 09h01].
- MEABE, Joaquín E.: El derecho y la justicia del más fuerte en los fragmentos del Himno Homérico a Dionisio (HHI). Materiales para la historia de la teoría del derecho natural del más fuerte. En: A parte Rei – Revista de Filosofía, 55, enero 2008, pp. 4-10 [en línea]  
Disponble en <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/meabe55.pdf>  
[consulta: 14 Diciembre de 2009, 13h46]
- MENDÍVIL MACÍAS, José V.: Sobre los orígenes de la subjetividad humana. En: Revista Universidad de Guadalajara, número 29, otoño 2003. [en línea]  
Disponble en <http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug29/opinion1.html>  
[consulta: 12 junio de 2010, 13h52]
- MONATERI, Pier Giuseppe: The weak law: contaminations and legal cultures. En: Global Jurist Advances. Volumen I, Issue 3, Art. 5, 2001. p. 8 [en línea]  
Disponble en <http://www.jus.unitn.it/CARDOZO/Review/home.html>  
[consulta: 07 Octubre 2009, 10h12]
- MOTI LAL PANDIT, Skrevet: The Paradoxical Man. En: Spirituality in East and West, 1999. [en línea]  
Disponble en [http://www.dci.dk/index.php?option=com\\_content&view=article&id=669:the-paradoxical-man&catid=129&Itemid=37](http://www.dci.dk/index.php?option=com_content&view=article&id=669:the-paradoxical-man&catid=129&Itemid=37).>  
[consulta: 03 Junio de 2009, 17h45]

- ÖRÜCÜ, Esin: Considering paradoxes for legal systems in transition. En: Electronic Journal of Comparative Law. Volumen 4.1, June 2000. [en línea]  
Disponible en <<http://www.ejcl.org/41/art41-1.html>>  
[consulta: 15 Agosto de 2009, 11h13]
- OST, François: Júpiter, Hércules y Hermes: tres modelos de juez. En: Doxa, n. 14, 1993. p. 13-14. Disponible en <<http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/10681>>  
[consulta: 07 enero 2010, 10h31]
- PABLO II, J.: “Fides et Ratio”, Juan Pablo II Encíclicas para su estudio. [en línea] (14 de septiembre de 1998).  
Disponible en <<http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/INDEX.HTM>>  
[consulta: 13 junio de 2008, 19h34].
- PAZ DE HOZ, María: Los himnos homéricos cortos y las plegarias culturales. En: LXVI, 1, 1998. pp. 1-22 [en línea]  
Disponible en <<http://emerita.revistas.csic.es/index.php/emerita/article/viewFile/273/281>>  
[consulta: 19 Octubre de 2009. 16h19].
- REAL Y PONTIFICIA UNIVERSIDAD DEL MÉXICO, [en línea],  
Disponible en [http://es.wikipedia.org/wiki/Universidad\\_Real\\_y\\_Pontificia\\_de\\_M%C3%A9xico](http://es.wikipedia.org/wiki/Universidad_Real_y_Pontificia_de_M%C3%A9xico). en  
[consulta: 02 noviembre 2009, 02h33].
- SAMARANCH KIRNER, Francisco: Protágoras y el enunciado del “hombre medida”. En: Éndoxa: Series Filosóficas, n- 5. 1995. Madrid, UNED, pp. 145-169 [en línea]  
Disponible en <[http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Endoxa-19957FFE761E-D6C9-57E1-C688-4C177A497B04&dsID=protagoras\\_enunciado.pdf](http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Endoxa-19957FFE761E-D6C9-57E1-C688-4C177A497B04&dsID=protagoras_enunciado.pdf)>  
[consulta: 12 Diciembre 2009, 18h42].
- SEBASTIANISMO, [en línea]  
Disponible en <<http://es.wikipedia.org/wiki/Sebastianismo>>  
[consulta: 17 Noviembre 2009, 3h09].
- SHIVJI, Issa G.: Law’s Empire and Empire’s Lawlessness: Beyond the Anglo-American Law. En: Social Justice & Global Development Journal (LGD), 2003. [en línea]  
Disponible en <<http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/law/elj/global/issue/2003-1/shivji.html>>  
[consulta: 05 Octubre 2009, 00h02.].
- UNESCO: DECLARACIÓN DE PRINCIPIOS SOBRE LA TOLERANCIA, (16 de noviembre de 1995).  
Disponible en <[http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL\\_ID=13175&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13175&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)>  
[consulta: 28 Mayo 2009, 08h13]
- UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SANTO DOMINGO, [en línea],  
Disponible en <[http://uasd.edu.do/website/detalles/informacion\\_general.html](http://uasd.edu.do/website/detalles/informacion_general.html)>.  
[consulta: 01 Abril 2010, 06h12]

- UNIVERSIDAD DE ALCALÁ DE HENARES, [en línea],  
Disponible en <[http://www.uah.es/universidad/presentacion/historia\\_universidad.shtm](http://www.uah.es/universidad/presentacion/historia_universidad.shtm)>  
[consulta: 02 Abril 2010, 12h48.]
- UNIVERSIDAD DE INGOSTADT, [en línea],  
Disponible en <[http://es.wikipedia.org/wiki/Universidad\\_de\\_Ingolstadt](http://es.wikipedia.org/wiki/Universidad_de_Ingolstadt)>  
[consulta: 05 Enero 2010, 09h02.]
- UNIVERSIDAD DE LOUVAIN, [en línea],  
Disponible en <[http://es.wikipedia.org/wiki/Universidad\\_Cat%C3%B3lica\\_de\\_Lovaina](http://es.wikipedia.org/wiki/Universidad_Cat%C3%B3lica_de_Lovaina)>  
[consulta: 05 Febrero 2010, 11h01.]
- UNIVERSIDAD DE VALENCIA, [en línea],  
Disponible en <[http://www.uv.es/castellano/informacio/presentacio\\_historia.htm](http://www.uv.es/castellano/informacio/presentacio_historia.htm)>  
[consulta: 30 Marzo 2010, 10h18.]
- UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS, [en línea],  
Disponible en <[http://es.wikipedia.org/wiki/Universidad\\_Nacional\\_Mayor\\_de\\_San\\_Marcos](http://es.wikipedia.org/wiki/Universidad_Nacional_Mayor_de_San_Marcos)>  
[consulta: 25 Diciembre 2009, 04h52.]
- VALERA, Reina: La biblia en línea, 1960. [en línea]  
Disponible en <<http://www.amen-amen.net/RV1960/>>  
[consulta: 01 Diciembre 2009, 22h28.]
- WATSON, Alan: Legal transplants and european private law. En: Electronic Journal of Comparative Law (EJCL). Volumen 4. 4, December, 2002.  
Disponible en <<http://www.ejcl.org/ejcl/44/44-2.html>>  
[consulta: 07 Octubre 2009, 17h56]
- WIKIPEDIA: Diez mandamientos. [en línea]  
Disponible en  
<[http://es.wikipedia.org/wiki/Diez\\_mandamientos#El\\_Dec.C3.A1logo\\_y\\_la\\_ley\\_natural](http://es.wikipedia.org/wiki/Diez_mandamientos#El_Dec.C3.A1logo_y_la_ley_natural)>  
[consulta: 01 Diciembre 2009, 22h39.]
- WESTBROOK, David A.: Theorizing the diffusion of law in an age of globalization: conceptual difficulties, unstable imaginations, and the effort to think gracefully nonetheless. University of Belgrade: School of Law, 2008. [en línea]  
Disponible en <[www.alanwatson.org/westbrook\\_diffusion.pdf](http://www.alanwatson.org/westbrook_diffusion.pdf)>  
[consulta: 18 Octubre 2009, 20h19.]
- WIEGANG, Wolfgang: Americanization of Law: reception or convergence? [en línea]  
Disponible en <[http://www.wolfgangwiegand.ch/publikationen/14\\_Americanization%20of%20Law%20-%20Reception%20or%20Convergence/137\\_insgesamt.pdf](http://www.wolfgangwiegand.ch/publikationen/14_Americanization%20of%20Law%20-%20Reception%20or%20Convergence/137_insgesamt.pdf)>  
[consulta: 10 Septiembre 2009, 12h11.]
- WIKIPEDIA: Diez mandamientos. [en línea]  
Disponible en <[http://es.wikipedia.org/wiki/Diez\\_mandamientos#El\\_Dec.C3.A1logo\\_y\\_la\\_ley\\_natural](http://es.wikipedia.org/wiki/Diez_mandamientos#El_Dec.C3.A1logo_y_la_ley_natural)>  
[consulta: 01 Diciembre 2009, 22h39]
- WIKIPEDIA: Evangelio. [en línea]

Disponible en <http://es.wikipedia.org/wiki/Evangelio>.>  
[consulta: 01 Diciembre 2009, 23h05]

■

# ÍNDICE DE GRÁFICOS, TABLAS Y CUADROS

## Primer Volumen

### (Diagrama I)

Planes de entendimiento interdisciplinario. Filosofía y Derecho según la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja. .... 48

### (Diagrama II)

Planes de entendimiento de abordaje iusfilosófico. Marco cero de la razón moderna y marco planetario de la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja. .... 49

● Marco cero razón - discurso secular moderno: «Civilización Iusfilosófica»..... 49

● Marco planetario- propedéutica de la filosofía del hombre paradoja. .... 50

### (Diagrama III)

El engranaje de la Reforma y Revisión de la Filosofía del Derecho:

La propedéutica de la «filosofía del hombre paradoja»..... 70

### (Diagrama IV)

«Hombre y humanidad». Historiografía secular de la nueva ontología moderna

según la filosofía del hombre paradoja. .... 172

● Perspectiva Antigua: lo sobrenatural/ lo sobrehumano ..... 173

● Perspectiva Medieval: el «Espíritu Santo » ..... 174

● Perspectiva Renacentista: «persona versus dignidad» ..... 175

● Perspectiva Moderna: «La nada» ..... 176

● Perspectiva Contemporánea: «la crisis» ..... 177

## **TABLAS**

### (Tabla I)

Filosofía y Derecho según la revisión iusfilosófica de la «filosofía del hombre paradoja»:

la «Civilización Iusfilosófica»..... 257

### (Tabla II)

Filosofía del Derecho según el discurso de secularización moderna..... 281

### (Tabla III)

Funciones y Crisis de la Filosofía del Derecho según

el discurso de secularización moderno respecto a lo jurídico. .... 365

### (Tabla IV)

Filosofía del Derecho según el discurso de secularización moderna..... 459

### (Tabla V)

Iusnaturalismo y Iuspositivismo según la revisión iusfilosófica de la filosofía del hombre paradoja. .... 471



## CUADROS

### (Cuadro I)

El traspaso ontológico secular moderno: la «nueva ontología» secular o el «gran giro» moderno —  
la razón «doble»..... 198

### (Cuadro II)

Entendimiento iusnaturalismo y iuspositivismo según el historicismo secular moderno:  
revisión filosofía del hombre paradoja..... 472

### (Cuadro III)

Proceso evolutivo-cosmopolita del derecho  
o la exegesis iusfilosófica del discurso secular moderno..... 547

---

## **Segundo Volumen**

<b>(Diagrama I)</b> Filosofía y Derecho en la Antigüedad .....	549
<b>(Diagrama II)</b> La «Unidad» ciceroniana-romana. La pirámide de «lo político» como filosofía y derecho. ....	714
<b>(Diagrama III)</b> Filosofía y Derecho en el Medievo. ....	716
<b>(Diagrama IV)</b> La Unidad canónica: la pirámide de «lo jurídico» como filosofía y derecho. ....	779
<b>(Diagrama V)</b> La «Unidad» agustiniana. La pirámide de «lo eterno» como filosofía y derecho .....	803
<b>(Diagrama VI)</b> La «Unidad» de Tomás de Aquino. El engranaje de «lo eterno» como filosofía y derecho — la cadena de la Justicia .....	835
<b>(Diagrama VII)</b> Filosofía y Derecho en el Renacimiento. ....	846
<b>(Diagrama VIII)</b> El engranaje trinitario desde el «Hijo» como filosofía y derecho — el dicho «Renacimiento».....	1021

## **TABLAS**

<b>(Tabla I)</b> Revisión de filosofía y derecho en la Antigüedad según la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja. ....	715
<b>(Tabla II)</b> Revisión de filosofía y derecho en el Medievo según la propedéutica de la filosofía del hombre paradoja. ....	836
<b>(Tabla III)</b> «Filosofía Tradicional» y «Filosofía de Hoy». ....	845

---

## **Tercer volumen**

<b>(Diagrama I)</b>	
<u>Filosofía y Derecho en la Modernidad</u> .....	1023
<b>(Diagrama II)</b>	
El engranaje del «Padre» como filosofía y derecho — la dicha «Modernidad». ....	1149
<b>(Diagrama III)</b>	
<u>Filosofía y Derecho en la Contemporaneidad</u> .....	1150
<b>(Diagrama IV)</b>	
<u>El engranaje del «Espíritu» como filosofía y derecho — la dicha Contemporaneidad</u> . ....	1350

## **Epílogo**

¿Qué es Filosofía del Derecho? El recorrido iusfilosófico según la crítica y propedéutica de la filosofía del hombre paradoja.....	1366
--	------

---