



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

—————
FACULTAD DE DERECHO

ABSOLUTISMO Y RELATIVISMO POLITICOS

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADO EN DERECHO

P R E S E N T A :

JUAN MANUEL MARTINEZ MARTINEZ

DIRIGIDA POR EL:

LIC. ULISES SCHMILL ORDOÑEZ

1 9 7 3



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi madre: Sra. Bertha Martínez Vda.
de Martínez, en ferviente homenaje a
sus sacrificios y desvelos.

A mis hermanos:
Daniel, Reyna y Trini.

Con entrañable cariño a mi esposa
Lourdes.

A mis tíos: Anita y Alfonso,
en quienes encontré apoyo y
estímulo para el estudio.

AL MAESTRO

Licenciado Ulises Schmill Ordóñez, en cuyas enseñanzas encontré sugerencias atormentadoras.

A la Licenciada Aurora Arnaiz Amigo: Con profundo reconocimiento a su tolerancia y a las facilidades para la elaboración de esta tesis.

Al Licenciado José Gamas Torruco, en agradecimiento a su generosidad.

A Armando Morones Ortega y Alvaro Cepeda Neri, quienes me contagiaron su pasión kelseniana.

A LOS SEÑORES LICENCIADOS:

Emilio O. Rabasa.

Delfino Solano Yáñez.

Fausto Terrazas Sánchez.

Alejandro Valencia Carvajal.

Carlos Cortés Figueroa.

Mi admiración y gratitud por sus
sabios consejos.

I N D I C E

V

Pág.

Palabras Preliminares.

VIII

I. DEMOCRACIA Y AUTOCRACIA.	1
A). Problemática (criterios fundamentales).	2
1. Teoría antigua de las formas del Estado.	
a). La Sofística.	3
b). Platón.	5
c). Aristóteles.	7
d). Polibio.	8
2. Teoría moderna de las formas del Estado.	10
a). Maquiavelo.	
b). Jellinek.	
c). Heller.	13
d). Kelsen.	16
B). Conceptos de la Democracia y de la Autocracia.	18
a). La Monarquía y la República: como tipos reales.	19
b). La Democracia y la Autocracia: como hipótesis.	22
C). Democracia en la Legislación.	24
1. La unidad del orden jurídico.	
a). La norma fundamental hipotética.	
b). Teoría de la gradación jurídica.	31
c). Creación y Aplicación (Legislación y Ejecución).	41
d). Los poderes o funciones del Estado.	49
2. Forma del Estado y Legislación.	60
D). Democracia en la Ejecución.	63
a). La Administración.	
b). Técnica de la Administración.	69

	VI.
	pág.
c). Forma del Estado y Ejecución.	71
II. ABSOLUTISMO Y RELATIVISMO.	80
A). Concepciones Absolutistas y Relativistas del Conocimiento.	
1. Teoría del conocimiento en la Antigüedad.	81
a). La concepción mitológica y el nacimiento de la Filosofía.	
b). La Filosofía de Protágoras.	88
c). La Filosofía de Platón y Aristóteles.	90
d). La Escolástica (Agustín de Hipona y Tomás de Aquino).	98
2. Teoría del conocimiento en la Epoca Moderna.	104
a). El humanismo y la nueva ciencia de la naturaleza.	
b). La epistemología Kantiana.	109
c). El pensamiento tradicional y el pensamiento trascendental.	118
B). Concepciones Absolutistas y Relativistas de la Sociedad.	131
1. Teoría de la sociedad en la Antigüedad.	
a). La teoría política de la Sofística.	
b). La teoría política platónica.	148
c). La teoría política aristotélica.	158
d). La teoría política posterior: el Jardín y la Stoa.	169
2. Teoría de la sociedad en la Edad Media.	174
a). Agustín de Hipona y Tomás de Aquino.	
3. Teoría de la sociedad en la Epoca Moderna.	182
a). Grocio.	

	VII
	pág.
b). Hobbes.	183
c). Spinoza.	185
d). Locke.	187
e). Rousseau.	189
4. Teoría 'crítica' de la Sociedad.	194
a). Kant.	
b). Stammler.	201
c). Kelsen.	208
C). Relación entre el Absolutismo Filosófico y el Absolutismo Político. Y relación entre el - Relativismo Filosófico y el Relativismo Político.	230
III. OPERANCIA DE ESTOS CONCEPTOS EN LA EXPLICACION DE DOS MODALIDADES HISTORICAS DE LA DEMOCRACIA Y DE LA AUTOCRACIA.	262
A). La Sofística y la Democracia Ateniense.	262
B). Platón y la Tesis Espartana.	281
CONCLUSIONES	294
NOTAS BIBLIOGRAFICAS	299

"El hombre yerra mientras tiene aspiraciones" (1)

PALABRAS PRELIMINARES.

Para nosotros hubiera sido más cómodo tomar al pie de la letra las ideas de otros trabajos similares — aunque tampoco las desconocemos — y trasladarlas en la materia que pretendemos ensayar, pero esto en nada se diferenciaría de una copia burda, cumpliendo así indolentemente con un requisito universitario. Mas pensamos que una actitud similar sería cuasi o simiesca de la sola imitación sin objeto al pasar por alto el sentido de responsabilidad intelectual y ética que debe poseer todo universitario, de quien se exige una postura frente al mundo y la vida; de "una vida realmente digna de vivirse, a la que de otro modo faltaría orientación unitaria, y dejaría con ello de ser en realidad una vida" (2).

Nuestro propósito al abordar la temática del Absolutismo y Relativismo Políticos ha sido, si se quiere, muy aventurado, pero con la firme intención de querer dar una idea de la correlación de la Filosofía y la Teoría Política y mostrar en qué sentido se puede hablar de conexión entre los sistemas filosóficos y los sistemas políticos. Y seguros estamos de no salir airoso de la cuestión a menos de que nos orientemos con la brújula del punto de vista científico-crítico que enseña no ya una filosofía, sino a filosofar.

(1).- Goethe, Johann W. von.-"Fausto", Prólogo en el Cielo.

(2).- Natorp, Pablo.-"Kant y la Escuela de Marburgo", - pág. 82.

Punto de vista que aspira a construir la verdad no su-
verdad, pues sólo "los fanáticos no se interesan tanto
por la verdad como por su 'verdad', que es incompleta,
unilateral e, ipso facto, falsa" (3). Así mismo esta-
mos conscientes de las equivocaciones en que podemos
incurrir; pero si erramos, mis aspiraciones e inquietu-
des serán las responsables de mis yerros.

(3).- Sarton, George.-"Historia de la Ciencia", Prefa-
cio, XXI, XXII.

"La ciencia, puramente empírica del derecho es (como la cabeza de las fábulas de Fedro) una cabeza que podrá ser bella, pero tiene un defecto y es que carece de seso" (1).

I. DEMOCRACIA Y AUTOCRACIA.

Los conceptos que integran el epígrafe sólo pueden plantearse coherentemente referidos a la distinción y contraposición de la democracia y de la autocracia como 'formas' del Estado. En efecto, la "importancia metódica de este concepto consiste en que en él se expresa la substancia del Estado" (1). Implícitamente la distinción de formas estadales o de gobierno envuelve la cuestión de importancia trascendental acerca de la naturaleza del Estado. O para ser más precisos, plantear el problema de la democracia y de la autocracia significa tocar el Estado en su fundamento mismo, porque lo que se entiende por forma del Estado, debe permitir inferir el concepto que se tenga de la naturaleza del Estado.

Intentamos inquirir e interrogar científicamente lo que significan la democracia y la autocracia en tanto formas del Estado. Y una explicación sistemática de la división de las formas del Estado, así como también mostrar la inmensa problemática que se encierra en el tema, sólo puede obtenerse a condición de que estemos enterados de los diferentes ensayos y planteamientos del asunto.

(1).- Kant, Manuel. "Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho", Págs. 31,32.

A). Problemática (criterios fundamentales).

1. Teoría antigua de las formas del Estado.

Debemos plantear el tema de las formas políticas desde el punto de vista objetivo, conscientes de que exclusivamente en esa vía comprenderemos a fondo el hondo sentido y significación de las formas estatales. Determinación de conceptos que no puede alcanzarse a menos que se adopte la metódica más rigurosa y precisa, inclusive en el ámbito de la teoría política, en cuyo seno se discuten acaso las cuestiones más cruciales y decisivas del hombre. Un enfoque sistemático nos ubicará en la plataforma que haga posible el pleno dominio del panorama y nos permita entender las dificultades así como las consecuencias perjudiciales cuando no se aborda la temática objetivamente. Pero lo que es aún más importante, nos pondrá en posibilidad de dar razón y explicar de manera sistemática y científica las diferentes modalidades de la democracia o bien de la autocracia que positivamente han operado en la Historia. De esta suerte, aunque sea someramente, haremos una breve reseña de los criterios que históricamente se han propuesto para explicar las formas del Estado que, por lo demás, tiene que reconocerse, son múltiples según puede observarse a manera de ilustración en la lista que nos ofrece Jellinek; sólo que para nuestro propósito presentaremos los más decisivos que han configurado los problemas que caracterizan a la teoría de las formas del Estado.

Será ineludible una mirada retrospectiva en los preliminares de la teoría política antigua para so pesar la magnitud de nuestra cuestión y calibrar desde

su inicio la problemática inmensa que subyace en la clasificación de las formas estadales. Y con el objetivo señalado anteriormente partiremos de la teoría del Estado de la sofística, para continuar con la filosofía política de Platón y Aristóteles, así como con la teoría de la constitución mixta de Polibio; haciendo de este modo un bosquejo breve de los frutos y de lo más sobresaliente de la teoría política de la antigüedad.

a). La Sofística.

En contra de la tónica dominante que usualmente sostiene que los estudios de la teoría del Estado afloran en el pensamiento platónico-aristotélico, de nuestra parte los ubicamos histórica y lógicamente a partir del Siglo de Pericles, concretamente en las aportaciones ético-políticas de la sofística, según de mostraremos en el lugar adecuado.

El intento más antiguo de tratar objetivamente la clasificación de las formas del Estado puede rastrearse en Heródoto de Halicarnaso. Es el padre de la Historia — y en esta materia se admite la posibilidad de "aceptar un cierto parentesco con algunos pensamientos expuestos por el viejo sofista Protágoras, con quien Heródoto estuvo en frecuente trato" (2) — uno de los primeros en analizar de manera imparcial las ventajas y desventajas de las formas políticas, esto es, de las constituciones. Así mismo como formas de gobierno distingue entre monarquía (tiranía), oligarquía o (aristocracia) y democracia (Isonomía), es decir, gobiernos del monarca, de los nobles y del vulgo (3), que se diferencian por el número de los que lo ejercen y del mayor o menor respeto de las leyes.

Pero en pleno Siglo del Iluminismo griego (Sofística), según testimonios fidedignos de Tucídides y Jonofonte, los indicios ya más claros para clasificar las formas del Estado y del gobierno eran de carácter jurídico, referidos a la naturaleza de la conformación de la voluntad estatal, a la mayor o menor participación de los súbditos en la creación del orden jurídico-estatal. Muy ilustrativa resulta la lectura del Discurso en loor a los muertos pronunciado por Pericles y en el que se define o caracteriza a la Constitución política ateniense como una democracia, pues su base está estructurada no por una minoría, sino por la mayoría de ciudadanos.

Sin embargo, la idea de la participación del individuo en la creación del orden social es manejada con mayor soltura en los "Memorables" o "Recuerdos Socráticos". En el diálogo entre Pericles y su pupilo Alcibiades — a propósito de dilucidar lo que era la Ley —, se distinguen varias formas de gobierno según la participación de los súbditos en la creación de las normas jurídicas o bien de su imposición. Este criterio resulta ser eminentemente jurídico aunque no expuesto con la claridad y exactitud que se conoce actualmente. Así estamos en presencia de la democracia cuando "la plebe reunida, aprueba, escribiendo y diciendo lo que se debe hacer y lo que no"; "pero cuando no sea la multitud", sino "unos pocos" los que reuniéndose escriban lo que se deba hacer", nos encontraremos con la oligarquía; y hablaremos de la tiranía cuando el "poderoso" "sin persuasión, sino por violencia, fuerza al más débil a hacer lo que a él le pareciera" (4). Y si bien es cierto que en el coloquio en cuestión los elementos de "persuasión" y "fuerza" se

hacen intervenir al final de la conversación para calificar lo que es o no la Ley, esto desde luego ya es otro asunto; pero lo que resalta a todas luces es que la pauta para dividir y contraponer las formas de gobierno o de Estado es legal, es decir, jurídica.

En qué medida los súbditos participan en la creación y elaboración del orden social al que se encuentran sujetos o en qué medida ese orden se les impone de fuera, resulta ser el elemento constante que puede percibirse en estado de latencia al efectuar estas primeras clasificaciones de las formas del Estado y que con rasgos aún más visibles se desprende del diálogo que nos trasmite la "Musa Atica" (Jenofonte).

b). Platón.

Esta orientación metódica va a ser hurtada y desenvuelta — si bien para sus fines específicos — por Platón y Aristóteles. Ambos son herederos del pensamiento y logros de la sofística a pesar de sus ataques virulentos en contra de este movimiento intelectual, como lo haremos notar a su debido tiempo, y de sus intenciones de negar méritos a la generación de científicos que florecieron en la era grandiosa de Perífiles. Tanto el autor del diálogo el "Crítón" como el Estagirita se ven precisados en buscar la forma de los Estados, o mejor aún, de las constituciones existentes, en sus leyes; al tratar de configurar las formas estatales desembocan en la constitución.

En el "Político" Platón distingue como formas políticas o tipos de constituciones, en primer lugar, la monarquía y su especie, la tiranía o realeza, en se

gundo término, la aristocracia y su correspondiente variante, es decir, la oligarquía, y en tercer lugar la democracia, que a su vez puede ser moderada y extrema. Explica que los tipos fundamentales, a saber, la monarquía y la democracia surgen y perduran siempre — que el gobierno se ajuste a las leyes, pues en el momento en que se apartan de la legalidad brotan sus específicas modalidades. Y a continuación Platón se pregunta: "¿Pensamos que puede ser buena alguna de estas constituciones definida simplemente por estos términos 'uno, algunos, muchos', 'riqueza, pobreza', 'sujeción o libertad', 'leyes escritas' o carencia de leyes?'"(5). Pero él mismo contesta diciendo que la forma correcta de régimen constitucional — o 'recta Constitución' — será aquella en que los gobernantes o jefes posean la 'ciencia' y se sirvan de ella. La recta constitución — agrega el autor del "Fedón" — "es como un dios entre los hombres" (6). Y la "forma recta de gobierno — hay que buscarla solamente en uno, o bien en dos o a lo más en algunos....."(7). Tesis esta que coincide — con la del filósofo-rey de la "República" en donde se encuentran e identifican el gobierno y la sabiduría. — De ahí que Platón concluya que "todas las demás formas que hemos mencionado — a excepción claro está, expresamos, del gobierno recto o monarquía pura, divina y regida por el filósofo-rey —, hemos de decir que no son constituciones legítimas, ni tan siquiera verdaderas constituciones: no son más que imitaciones....." — (8).

Estos pasajes demuestran que Platón se percató y observó las dificultades enormes para determinar las formas políticas o estatales en función de los elementos o caracteres que presentaban las constituciones —

históricas: uno, algunos, muchos, pobreza o riqueza, leyes escritas o carencia de leyes, etc., para mencionar los más sobresalientes, independientemente de que su filosofía política la orientó por derroteros metafísicos. Es en demasía sobresaliente el hecho de que Platón al buscar la forma del Estado, la resuelva en principio en la constitución, pero también es cierto que va más allá al expresar que las leyes no aventajan a la ciencia en vista de que la legislación es una "función regia". De esta suerte, la ciencia platónica se torna en el criterio determinante para diferenciar la verdadera o recta constitución de aquellas que no son más que burdas imitaciones.

c). Aristóteles.

El fundador del Liceo sigue las huellas dejadas por su maestro Platón. Y en su "Política" encontramos explícitamente reconocida la idea de que el Estado es un orden y para que no quede alguna duda, insistimos en que se trata de un orden jurídico. En la obra citada el discípulo de Aristocles de Atenas divide las formas estatales o constituciones en monarquía, aristocracia y democracia; clasificación de constituciones que denomina "puras", oponiendo las "impuras", precisamente por su tendencia en buscar un elemento sistemático que explique y deslinde la infinidad de constituciones concretas de las ciudades-estados que tuvo a la vista, llevándole en definitiva a encontrar más bien constituciones reales y diversas, es decir, que su clasificación tripartita está orientada a la búsqueda de tipos reales. De ahí que las constituciones impuras forman parte en principio de las puras u originles, pero difieren por sus peculiaridades y a ello obedece la clasificación de impuras (tiranía, —

oligarquía y oclocracia); y en esta forma — agregamos — se podrían seguir aumentando indefinidamente las clasificaciones de las formas estatales sin llegar a un criterio fijo y unitario.

d). Polibio.

Consciente de estas dificultades y a propósito de la República Romana, en el siglo II a.C., Polibio — explica que las categorías clásicas propuestas por Platón y Aristóteles no son las únicas y tampoco "las mejores", pues es evidente, y "lo comprueba no solo la razón, sino la experiencia, que la mejor forma de gobierno es la que se compone de las tres sobredichas" — (9). Con esto, Polibio se está refiriendo a la constitución mixta ya también insinuada en Platón y en Aristóteles, en la que operaría un sistema de pesos y contrapesos como se desprende del elogio que hace Polibio del gobierno formado por Licurgo, en cuya "república" — escribe el Megalopolense — estaban contrapesadas entre sí las autoridades, para que la una no hiciese ceder ni declinar demasiado a la otra, sino que todas estuviesen en equilibrio y balance a la manera del bajel que por todas partes es impelido igualmente de los vientos" (10).

Las ideas del pensador grecorromano influyeron considerablemente en los teóricos políticos modernos como Locke y Montesquieu, y de una manera especial en los dirigentes políticos del período formativo de la Constitución norteamericana." Jefferson, Adams y varios — otros estaban familiarizados con Polibio, y aplicaron sus ideas para elaborar una Constitución basada en el principio de los pesos y contrapesos, de la libertad —

por medio de un gobierno limitado" (11).

Un ápice de incertidumbre no puede subsistir — para afirmar que Polibio es heredero directo del pensamiento platónico-aristotélico, mejor prueba de ello es la clara referencia en su "Historia" a la figura de Platón como uno de los primeros en darse cuenta del surgimiento, transformación y mutación de las formas de gobierno. Y para nuestro objetivo, lo más sobresaliente es la circunstancia que brota en su exposición con extrema explecitez: la remisión al elemento jurídico para determinar la forma o substancia del Estado. "Sólo el que sepa la constitución natural de cada Estado — afirma Polibio — es el que podrá conocer a fondo sus progresos, su auge, su mutación, su ruina" (12).

El examen de los anteriores puntos de vista, — acaso los más influyentes de la teoría política clásica; nos induce a sostener que la ciencia del Estado de la antigüedad concluye en la imposibilidad de efectuar una división sistemática de las formas del Estado, precisamente por recurrir a elementos empíricos y fácticos, y en tal caso la división de las formas de gobiernos o de constituciones sería indefinida porque abarcaría y tendría que cubrir necesariamente todos los tipos reales e históricos del pasado, del presente y los que surgieran posteriormente, con lo que equivale a dejar sin resolver el problema original de las formas del Estado. Pero el objeto a tratar se complica aún más — cuando se llevan a escena elementos éticos, axiológicos, políticos o metafísicos, convirtiéndose la doctrina de las formas del Estado en la búsqueda del mejor Estado o Constitución, dejando en una palabra sin explicar el tema original: las formas del Estado como —

principios unitarios.

2. Teoría moderna de las formas del Estado.

a). Nicolás Maquiavelo.

Las consecuencias de la antigua ciencia del Estado perduran en la teoría política dominante, que en ese sentido no le va a la zaga a pesar de sus esfuerzos por hallar un principio unitario y sistemático para describir y analizar científicamente las formas estatales.

A la tríada de formas del Estado que enunció la doctrina antigua, los modernos la reducen a una antítesis más simple, pero según ellos primordial y suprema: Monarquía y República. Bipartición que arranca a partir de la personalidad relevante, polémica y antitética de Maquiavelo. Es a partir de su obra como se plantea una nueva clasificación de las formas estatales. Basta leer el inicio del "Príncipe" para enterarse que en "repúblicas o principados" (13) quedan reducidas las formas del Estado. Y de esta tendencia la teoría política moderna no ha podido liberarse.

b). Georg Jellinek.

Estamos ya en el umbral y a un paso de penetrar en el recinto del pensamiento kelseniano. Mas para comprender la obra cumbre del maestro vienés en el terreno de la jurisprudencia, si somos un poco atentos, no podríamos ni debemos ignorar las aportaciones grandiosas a la Teoría del Estado acreditadas a Georg Jellinek y predecesores, entre otros, K. F. von Gerber, Paul Laband, de quienes Kelsen reconoce expresamente ser deudor en muchos aspectos y de Jellinek en espe-

cial (ver Prólogo a su T.G. del Estado). No cabe duda que Jellinek es uno de los juristas de mayor influencia en la moderna ciencia del Estado. Y en lo relativo a la doctrina de las formas del Estado, Jellinek le dedica un extenso análisis con propósitos rigurosamente científicos, es decir, desde el punto de vista netamente jurídico. Doctrina que por lo demás no puede entenderse como una simple y pura clasificación de los Estados, sino que en ella encontramos y discutimos la fundamentación misma del Estado, razón por la que aunque en sus líneas generales tocaremos las ideas centrales de Jellinek en torno a la Teoría general del Estado.

La teoría del Estado — escribe el teórico de Heidelberg — ha de investigar en su plenitud al Estado "atendiendo a dos órdenes principales de fenómenos que corresponden a los dos puntos de vista básicos para esta ciencia: el Estado es, de un lado, una construcción social y de otro, una institución jurídica" (14). La doctrina del Estado abarca y se divide "en doctrina social y doctrina jurídica del Estado" (15). La teoría sociológica considera al Estado como una "construcción social" (16), el Estado no es sino un fenómeno social y en cuanto tal "está encajado dentro del mundo de lo real en el sentido objetivo" (17). Y la teoría jurídica se ocupa del Estado en su "parte jurídica" (18). Ambos puntos de vista o enfoques deben estar entrelazados para explicar científicamente el Estado.

Estos lineamientos metodológicos se perciben con precisión y cobran vida en su teoría de las formas del Estado, que para Jellinek se reducen a dos categorías fundamentales: Monarquía y República. Divi-

sión suprema que sólo puede realizarse de una manera jurídica exclusivamente, es decir, atendiendo al modo en que se forma o crea la voluntad estatal.

La monarquía — escribe Jellinek — " es el Estado dirigido por una voluntad física" (19). La voluntad soberana en la monarquía es una voluntad física, — esto es, la voluntad de una persona individualmente determinada: el monarca, a quien le corresponde el poder jurídico supremo. Y en lo que toca a la república, si bien es cierto que históricamente surge como la repulsa al dominio de una sola persona, en la actualidad — insiste Jellinek — también "se la puede concebir como la no monarquía" (20). En la república el poder supremo del Estado nunca se integra únicamente por un mecanismo o proceso psicológico, sino que es la voluntad de un grupo menor o mayor la que participa en la elaboración de la voluntad estatal suprema, grupo que tiene una existencia puramente jurídica y cuya voluntad también es jurídica. La monarquía y la república quedan de esta manera explicadas como 'soberanía de uno' y 'soberanía de muchos' respectivamente; voluntad de uno, frente a la voluntad de un collegium.

Entender en toda su plenitud el enfoque que hace Jellinek en torno a las formas del Estado, nos obliga a transcribir un pasaje más de su obra en el que se resume lo substancial acerca de la contraposición entre monarquía y república. "Dos posibilidades jurídicas — puntualiza Jellinek — se dan aquí: o la voluntad suprema que pone en movimiento el Estado se forma según la Constitución, mediante un proceso psicológico, esto es, natural, o por un proceso jurídico, esto es, artificial. En el primer caso tiene lugar la forma

ción de la voluntad dentro de una persona física, y la voluntad del Estado, así formada, aparece al propio tiempo como voluntad física de una determinada individualidad. En el otro caso la voluntad del Estado se forma mediante un procedimiento jurídico, con las acciones voluntarias de una pluralidad de personas físicas" (21), y la voluntad del Estado es la voluntad de un Collegium, esto es, una voluntad que sólo tiene carácter jurídico. En otras palabras, en la monarquía - el órgano de poder supremo coincide con la voluntad individual de la persona física (monarca), voluntad que por otra parte se forma en el interior de la unidad biológica; en la república, en cambio, nunca ocurre ese encuentro porque el poder supremo se integra por un proceso exclusivamente jurídico a través de la pluralidad de individuos que no tienen existencia física, o por lo menos es irrelevante, sino jurídica, y la voluntad es jurídica también.

El dualismo metodológico de Jellinek queda aldescubierto cuando manipula sincréticamente dos conceptos de voluntad: el psicológico y el jurídico; pero in sostenible científicamente hoy en la Jurisprudencia.

c). Hermann Heller.

No podíamos pasar por alto el criterio de Heller en cuanto a las formas de organización política - o formas del Estado, en atención a que representa hoy por hoy el confusionismo metódico en los estudios de la teoría del Estado y, sobre todo, porque su trabajo surge en lo relativo a la naturaleza del Estado como una crítica abierta al método kelseniano.

Al igual que hicimos con Jellinek, aquí expon-dremos el pensamiento vertebral de la doctrina helle-riana del Estado, que nos servirá de directriz para — enmarcar la concepción que tenga de las formas estadua-les. Y en este orden de ideas, a guisa de mera intro-ducción, puede afirmarse que ya se vislumbra el enfo-que de Heller cuando escribe: "Nunca haremos teoría — del Estado por amor a la teoría". O como a continua-ción agrega, "una teoría por la teoría", al censurar — a los que él denomina "apolíticos" ; citando a — Jellinek y Kelsen entre otros. "No puede haber en — nuestra ciencia cuestiones fecundas ni respuestas subs-tanciales si la investigación no tiene un último propó-sito — científico- explicativo, nosotros diremos, pe-ro no como quiere — de carácter práctico" (22).

No obstante que Heller arremete en contra de — las ideas Kelsenianas, reconoce explícitamente en el — fundador de la pureza metódica el haber destacado y — centrado la importancia del método en el estudio e in-vestigación de la Teoría del Estado. Pese a este reco-nocimiento y aceptación — que la 'teoría pura' no ne-cesita, en virtud de que se ha abierto brecha por su — propia científicidad —, Heller en el fondo no admite- el método puro y sus consecuencias.

El punto de vista helleriano considera que la- "misión de la Teoría del Estado es investigar el Esta-do en cuanto realidad"; la Teoría del Estado es "cien-cia de la realidad", "ciencia sociológica de la reali-dad", "ciencia de lo real", que se "propone comprender lo y explicarlo causalmente". Es decir, el Estado no- es sino "conexión real que actúa en el mundo históri-co-social", "formación real, histórica", "realidad so-

cial", "realidad histórico-política", "estructura de efectividad", "unidad concreta", "efectividad humana", "centro real y unitario de acción", "unidad real de acción" (23). Y esta "realidad social" de la que tanto insiste Heller es nada menos que "efectividad humana, es realidad efectuada por el hombre" (24); pero sin que exista, eso sí, "realidad social alguna desligada de la naturaleza" (25).

Una vez realizada esta breve reseña de las ideas más relevantes y notables del espíritu doctrinal helleriano en lo que respecta al Estado y sus fundamentos, no queda ni un átomo de duda para sostener que el enfoque de la teoría del Estado es igual al de Jellinek, esto es, utilizando dos orientaciones del conocimiento antitéticas, por un lado, las ciencias naturales y por el otro, las disciplinas normativas. Esta situación se complica todavía más cuando Heller sostiene que la Política no puede separarse de la Teoría del Estado.

Estamos a estas alturas capacitados para manejar en toda su magnitud y sus propios elementos la clasificación helleriana de las formas del Estado en democracia y autocracia. "La democracia — expone Heller — es una estructura de poder construída de abajo arriba; la autocracia organiza al Estado de arriba abajo" (26). Esta bipartición (tomada de Kelsen) va a ser estructurada por Heller con base en otros supuestos, es decir, en función del principio de soberanía, que si se halla localizada en el pueblo, estaremos en la democracia, — pero si por el contrario, la soberanía se localiza en el dominador, estamos en el ámbito de la autocracia. — De ahí que insista en que el modo como se distribuya—

el 'poder' del Estado depende la forma del mismo. Pero el 'poder' estatal de que habla Heller, desde luego es algo no jurídico. No se trata de una "unidad meramente imaginada por nosotros, sino como una unidad que actúa de modo causal" (27). "El poder del Estado, — sigue escribiendo Heller — como unidad de acción, sólo se (puede) explicar causalmente por la cooperación de todos los miembros, por lo cual sólo se puede atribuir — con plena independencia de toda norma — a esta cooperación" (28).

d). Hans Kelsen.

La inconsistencia e insuficiencia teórica de las tesis apuntadas queda al descubierto a partir de la 'pureza metódica' inaugurada por Kelsen, cuyos supuestos rigurosamente lógicos y de capital importancia en el estudio de la teoría social contemporánea no pueden desconocerse. Es Kelsen en el terreno de la jurisprudencia — al igual que Kant, en la Filosofía —, quien ha venido a poner punto final relativamente a las disputas caprichosas sin término, orientando a la ciencia jurídica por cauces precisos, y no simplemente de algo decorativo o accesorio como sugiere la crítica helleriana del estudio de la "teoría por la teoría".

Pretender con Jellinek y Heller adoptar una posición intermedia; hasta cierto punto ecléctica o de mezcla de dos métodos de conocimiento diversos, la consecuencia en las investigaciones de la Teoría del Estado no sólo es de confusión, sino de frutos misérrimos. Con este amontonamiento de cuestiones divergentes, típico del sincretismo metódico, con la indistinción metodológica de 'Naturaleza y Sociedad', 'Ser y —

Deber ser: ciencias naturales y ciencias normativas, - ámbito causal y principio jurídico-normativo, en tanto legalidades epistemológicas diversas, antitéticas, es francamente imposible intentar una investigación omnicomprensiva de las formas del Estado, así como explicar de manera inteligible la democracia y la autocracia y, en consecuencia, dar razón teóricamente desde un centro unitario de las modalidades de las formas políticas que históricamente han existido. Pasar por alto olímpicamente la indiscriminación de los métodos de conocimiento o, para ser más explícitos, la unidad del método a través del cual se garantiza la unidad del objeto, no puede provocar sino una serie de aberraciones en los trabajos e investigaciones de la teoría social; afirmaciones increíblemente contradictorias a la usanza de Heller al denunciar a la teoría kelseniana de hacer "Teoría del Estado sin Estado", "Teoría del Derecho sin Derecho, una ciencia normativa sin normatividad y un positivismo sin positividad" (29).

Es el filósofo vienés quien ha venido revolucionar la Jurisprudencia y mostrar en toda su crudeza el sincretismo de la ciencia social tradicional, así como a proponer los supuestos para su disolución. Enseña que mediante la 'pureza metódica', separando la Teoría del Estado (en cuanto Teoría del Derecho) de la Política, de un lado, de las ciencias naturales y de la Sociología (como disciplina causalista), del otro, es como puede hacerse inteligible científicamente y aclararse con extrema nitidez el problema de la naturaleza del Estado y, consiguientemente, también el de las formas estatales.

Sólo partiendo del postulado de la identidad de Estado y Derecho, que presupone a su vez el deslin-

de objetivo de Naturaleza y Sociedad, Ser y Debe ser, - Causalidad y Normatividad, como orientaciones gnoseológicas con principios diversos, es como puede penetrarse con la métodica más férrea y científicamente estructurada en el dominio de las formas estatales. Considerando únicamente el Estado o, mejor, la teoría del Estado como teoría del Derecho, ineludiblemente tiene que comprenderse que el Estado no es sino la personificación del orden jurídico o la unidad personificada — del mismo ordenamiento. Lo que sea el Estado tendrá que determinarse a través de la métodica jurídica. Pero así como se afirma la igualdad del Estado y el Derecho, también pueden invertirse los términos de la ecuación sin que ésta cambie en su naturaleza teórica, — pues las normas jurídicas no son tales si no se hallan referidas o imputadas a una organización, o mejor dicho, a la unidad del Derecho, a la personificación del orden jurídico. Luego entonces, el Estado no es un ser, no se trata de alguna realidad determinada causalmente, sino de una realidad jurídica. Y a estas aportaciones de la Teoría Pura de Derecho hemos de ceñirnos para tratar de ofrecer una explicación coherente y científica de las formas del Estado.

B). Conceptos de la Democracia y de la Autocracia.

Quando en la teoría del Estado de la antigüedad brotan indicios precisos para entender el Estado — reduciéndolo a la constitución, conviértese la teoría de las formas del Estado — al grado de quedar identificada — en teoría de las formas de la constitución. Y en esta conclusión subyace implícitamente el elemento fundamental que informa toda la doctrina de las formas estatales: 'el modo de creación del orden jurídico'!

Este principio substancial y sostén de la doctrina de las formas estadales, obscurecido en ocasiones, borrado aparentemente en otras, va a ser desentrevuelto y llevado a sus consecuencias científicas por la Teoría Pura del Derecho. Y en busca de ese criterio unitario que haga posible la explicación de la experiencia jurídica, la teoría Kelseniana muestra cómo desde la antigüedad clásica la 'idea' de 'participación' en la creación o elaboración del orden jurídico juega un papel determinante. Y en la actualidad también se nos ofrece como el único método para describir científicamente lo que son la democracia y la autocracia. O en otros términos, la cuestión también puede sintetizarse así: el orden social — que no es sino jurídico — es creado y elaborado por todas las personas sujetas al mismo orden o bien sólo por una persona. Y esta es nada menos que la brújula que orienta toda la problemática de la teoría de las formas estatales. Sólomente es esta línea es posible la sistemática de las formas del Estado, dejando las realidades políticas concretas de oscilar según criterios unilaterales y arbitrarios y de ser algo veleidoso, evanescente y contradictorio, para adquirir unidad teórica por medio de las categorías, de los tipos ideales o hipótesis de la democracia y de la autocracia. Consecuentemente, la oposición entre democracia y autocracia sólo puede entenderse como métodos de creación de la voluntad estatal.

a).— La Monarquía y la República: como tipos reales.

Es cierto que la moderna bipartición de formas del Estado en Monarquía y República se orienta a fundamentar un criterio firme para dividir todas las

formas estatales positivas. Es nada menos que uno de los clásicos de la teoría del Estado como Jellinek, quien trata de estructurar la Monarquía y la República como dos conceptos tipos, pero no reales, sino ideales, esto es, se orienta a establecerlos a la manera de categorías supremas. Pero es el mismo Jellinek el que se da cuenta de las dificultades de la dicotomía que formula, viéndose precisado a hacer flexible su concepto de la monarquía a consecuencia del análisis de los ejemplos históricos de Estados positivos, al expresar que también es posible y concebible una monarquía con una pluralidad o "variedad de personas monárquicas" (30). De tal modo que la monarquía ya no es el gobierno de 'uno', sino también de 'varios', con lo que en todo caso el teórico de Heidelberg incurre en el mismo error que critica de las categorías histórico-sociales, que en lugar de ofrecernos tipos, lo que aportan es una serie de descripciones individuales.

Si por monarquía se entiende el orden en el que la voluntad suprema corresponde a una sola persona (literalmente, monarquía significa señor único), es decir, el sistema en el que el poder supremo es ejercido por un solo hombre, la confusión no puede ser insignificante, pues de acuerdo a ello tendríamos que incluir en la figura de monarquía todo tipo de despotismo, tiranías y dictaduras; pero aún en estos órdenes, el poder no se ejerce por uno solo en el sentido de ser el déspota, el dictador o el tirano el único creador del orden jurídico, tal y como positivamente han surgido estos tipos de Estados. Pero si todavía se entiende la monarquía como el gobierno del señor único, las modalidades reales de monarquía estamental o feudal, constitucional y parlamentaria quedarían fuera de la

división, no serían monarquías porque en la primera el poder supremo se ejerce por el monarca y los estamentos, por aquél y el parlamento en la parlamentaria y constitucional.

Por república se entiende el orden en el que la voluntad suprema del Estado corresponde a la mayoría, es decir, a un grupo mayor o menor de hombres. Pero — hay que señalar que el concepto de república es de carácter negativo, esto es, todo aquello que no sea monarquía. De ahí que si el concepto de monarquía no se precisa con exactitud, mucho menos el de república dado su aspecto negativo. Así las cosas, las confusiones apuntadas en la monarquía también operan en la república. — La república, en efecto, engloba a la aristocracia y — los subtipos de la misma: timocracia, plutocracia y oligarquía. Caracterizanse las dos primeras cuando los — que intervienen en la creación de la voluntad estatal — son una clase privilegiada, ya de querreros, terratenientes, sacerdotes, etc.; y la oligarquía cuando el régimen de los gobiernan son aún más reducidos. Queda así el concepto de república restringido en extremo.

Además de la aristocracia, se incluye dentro de la república a la democracia, que a su vez puede ser directa e indirecta o representativa. La confusión se acentúa en mayor grado si observamos que determinados tipos reales de Estados adoptan la forma republicana, — como es el caso del nacional socialismo alemán y del — sistema soviético, o ya la forma monárquica, verbigracia el fascismo italiano, que en realidad son dictaduras de partido: proletario-socialista la una y dictadura burguesa-nacionalista, la otra. Y en esta forma se podrían seguir analizando indefinidamente los diferentes

tipos históricos-reales de Estados, sin hallar el criterio unitario para clasificarlos como se desprende de la ciencia moderna del Estado que en nada se diferencia en esta materia de la antigua.

b). La Democracia y la Autocracia: como hipótesis.

En cuanto modo posible de elaboración del orden jurídico-estatal, la forma del Estado es forma jurídica. Esto es, los conceptos de la democracia y la autocracia se convierten exclusivamente en formales. Y en cuanto métodos, queda superada la pretensión de entender las formas del Estado de acuerdo con su contenido justo o injusto según tendencias ético-políticas de cualquier ideología. Pues independientemente de que el concepto de justicia es en extremo cuestionable, históricamente está demostrado que el Derecho puede tener un contenido vario y de lo más diverso — para utilizar una distinción de raigambre tradicionalista: forma y contenido —, por lo que los conceptos de la democracia y de la autocracia no pueden determinarse y mucho menos agotarse en función del contenido del Derecho, ni tampoco — como sucede normalmente — cuando a éste se le identifica con la justicia o se le quiere deducir en función de este último concepto. Científicamente la democracia y la autocracia son otra cosa harto diferente: técnicas o métodos de producción jurídica, sin intervenir ni hacer la menor alusión al contenido del orden jurídico-social.

En consecuencia, la democracia y la autocracia no son tipos reales, sino formas de Estado ideales; es decir, la democracia es la 'idea' de un orden en cuya

creación participan todas las personas sujetas al mismo, y la autocracia, igualmente, es la 'idea' de un sistema u orden en el que se hallan excluidos de la producción-normativa todos los súbditos y sólo una persona es la creadora del orden jurídico-estatal. Pero en cuanto tipos ideales o hipótesis — debe aclararse —, no — son los paradigmas celestiales al estilo platónico ni — tampoco meras ficciones o síntesis mentales a las que — el investigador llega arbitrariamente, y menos elaboraciones anárquicas y subjetivas, sino simples pautas metodológicas de trabajo. Son principios que estando inmersos e inmanentes en la problemática o factum de la teoría de las formas del Estado, adquieren carta de naturaleza científica en el momento que se postulan como hipótesis y en tanto que reducen a unidad explicativa y sistemática la variedad y complejidad de los problemas que históricamente caracterizan a la doctrina de las — formas del Estado.

Si la democracia y la autocracia son tipos — ideales, las democracias empíricas conocidas y las que operan actualmente representan aproximaciones o alejamientos a la 'idea' o ideal de la democracia. Y esto — es cierto porque aún en las democracias más avanzadas — se hallan excluidos de participar en la actividad de la creación jurídica, los menores, los dementes, los extranjeros, los criminales, etc. Pero un análisis similar también puede ser válido para las autocracias, de suerte que si nos representamos alguna de las más radicales y extremas, el orden jurídico-estatal no es elaborado por un señor único, sino que éste tiene que valerse de la colaboración de consejeros, auxiliares, gobernadores, etc., en quienes delega determinadas funciones, y aún en las esferas de la creación-aplicación de las —

normas jurídicas individualizadas, es decir, en la contratación del derecho privado, materialmente le es imposible intervenir directamente. Y esto último significa más bien un acercamiento a la democracia y un alejamiento de la autocracia. De ahí que definitivamente podamos decir que los Estados reales se hallan en una tensión constante: en ocasiones, acercamiento a la democracia y en otras, hacia la autocracia; pero nunca realizadas éstas de manera pura.

C). Democracia en la Legislación.

1. La unidad del orden jurídico.

a). La norma fundamental hipotética.

Frecuentemente se afirma que el orden jurídico es un conjunto de normas jurídicas; normas que es importante saber si se hallan colocadas en el mismo plano horizontal o bien jerárquicamente. Las reglas del ordenamiento jurídico no están inconexas, sino que forman un sistema, un orden que implica, por ello mismo, unidad obtenida por la determinación del grado normativo más bajo por el superior, y así sucesivamente hasta llegar al fundamento constitucional que viene a ser el principio unitario y de validez de todas las normas del orden jurídico-positivo. El grado normativo superior delimita y determina la creación y, por ello, la validez de las normas jurídicas inferiores. De esta suerte podemos representarnos el orden jurídico de una manera escalonada y en relación de supraordinación o bien de subordinación de las disposiciones que integran el sistema. Así, por ejemplo, si preguntamos por el fundamento de validez de una disposición que establece que un automovilista en tales o cuales condiciones debe circular a determina

da velocidad, su antecedente y fundamento lo encontraremos en un reglamento; pero si preguntamos por el fundamento del reglamento, penetramos en las normas que otorgan facultades para dictarlo, o bien en una ley del Congreso que a su vez deriva de la Constitución positiva y que, por otra parte, viene a ser el fundamento supremo del orden jurídico positivo.

Ahora bien, la disposición reglamentaria es válida y forma parte de un sistema jurídico en tanto es creada de acuerdo con las normas del ordenamiento jurídico de que se trate; esto es, que invirtiendo nuestro examen llegaríamos a la norma fundamental positiva, que viene a ser la regla suprema y más alta con arreglo a la cual los preceptos del sistema jurídico son dotados de validez o anulados. La regla jurídica de mayor jerarquía, es decir, la norma suprema de un ordenamiento jurídico positivo es la pauta conforme a la cual las normas son producidas. Esa norma es el punto inicial de un proceso jurídico creador; es el punto de partida del proceso de producción jurídico-positiva. Se trata, para ser más explícitos, de la Constitución positiva.

Pero la indagación hace que interroguemos acerca del fundamento de validez de esta norma suprema. ¿De dónde deriva o procede su validez? ¿Cuál o en qué radica la validez de la Constitución positiva?. Así como al referirnos al reglamento, su fundamento lo encontramos en las normas superiores que le anteceden y que motivaron su creación, así también y de igual modo tenemos que buscar cuál es el fundamento de validez de la Constitución positiva. Siguiendo el razonamiento aludido buscaríamos la primera Constitución positiva o

histórica, es decir, históricamente topariamos con la norma constitucional originaria o primera. Y una vez más preguntariamos insatisfechos: ¿Cuál es el fundamento de validez de la primera constitución?. El examen realizado y la fuerza de la lógica nos recomienda afirmar que detrás de la Constitución positiva originaria o primera ya no hay normatividad y no la hay, en atención a que la norma suprema positiva es el supuesto de la normatividad.

A la interrogante que antecede, consideramos que primordialmente se le pueden proponer dos respuestas: religiosa o metajurídica, la una, y positivista, la otra.

Instados por la necesidad de hallar el principio último de validez fácilmente recurriríamos a los principios absolutamente supremos que estarían detrás de la realidad concreta o norma constitucional. Con sus varias modalidades, los principios objetivos y superlativos de la justicia y de la bondad se proponen como la fuente y el origen de la Constitución positiva. El fundamento de validez, según esta dirección, habrá que buscarlo en la divinidad o en los eternos y supremos valores del Derecho natural. Es el deber absoluto y material, en este caso, el que otorgaría validez a la constitución histórica. Esta sería válida en la medida en que cumpliera y desarrollara los valores de la justicia, de Dios, de la recta razón, o de la naturaleza del hombre, y todos los valores supremos del jusnaturalismo. El Derecho positivo tendría una justificación teológica, religiosa o metafísica. Derivaríamos el Derecho de lo que no tiene nada de jurídico.

Pero si hemos de ofrecer una interpretación positivista, y con ello científica, del material jurídico, tiene que presuponerse como válida la primera norma dictada por el autócrata o por una asamblea de individuos. Sólo si consideramos como autoridades, es decir, en calidad de órganos de la comunidad a los creadores de la norma fundamental positiva y originaria, será jurídico todo lo que emane de sus actos. Se supone o presupone válida la primera norma y en esto radica su validez. Este supuesto puede enunciarse más o menos así: "hay que conducirse en la forma prescrita por el padre o padres de la Constitución"; y que en forma esquemática también se sintetiza: "Debe realizarse la coacción bajo las condiciones y en la forma que determinan el primer constituyente o las instancias en que él hace delegación" (31). Este supuesto o hipótesis es lo que se ha denominado como norma fundamental hipotética, que en realidad no es ninguna norma, sino un principio gnoseológico que permite explicar la experiencia jurídica concreta. Se trata de una proposición jurídica originaria o categoría con arreglo a la cual la Jurisprudencia constituye su objeto. En cuanto hipótesis es un instrumento cognoscitivo que hace posible la descripción del material jurídico empírico. Es una hipótesis que si se admite, se considerará válido el orden jurídico-positivo. O para expresarlo en otra forma "la hipótesis o principio unificador" "no es verdadero ni falso, sino útil o inútil" (32).

La función de esta hipótesis es considerar creador de Derecho al acto o actos del primer legislador histórico; es una presunción de validez de ese acto originario y en cuanto tal, se erige como postulado interpretativo o de explicación científica de los órdenes jurídicos históricos.

Veamos si esta manera de tratar lo jurídico — resiste una crítica elemental y si no reigurosa, cuando menos consciente de sí misma. Si partimos del supuesto que reza aproximadamente así: 'admitido que debemos obedecer al usurpador o a una asamblea, será Derecho lo — que él o ésta estatuyan'. La Constitución positiva, en consecuencia, valdrá siempre que se considere válida como norma jurídica la creada por el primer órgano constituyente. Esta validez relativa, hipotética o condicionada del Derecho positivo lo libera de la absolutividad del Derecho natural. Ahora bien, si el fundamento del Derecho positivo radica en la hipótesis, es cierto que ese supuesto no es norma positiva, sino un principio — epistemológico, es decir, un postulado del conocimiento jurídico. Pero en cuanto hipótesis no debe entenderse como algo meramente imaginativo, o bien una conjetura, — sino más bien un principio inventado sobre el factum de la experiencia jurídica; ese y no otro es el significado de la hipótesis que por arte de magia no la saca el investigador de la nada, sino que la propone como expresión o fundamento que determina el trabajo jurídico — científico. La hipótesis o postulado del pensar jurídico es, desde luego, un principio supuesto por la teoría, por la ciencia jurídica, y en cuanto principio epistemológico determina la creación lógica del Derecho, objeto o materia de la Jurisprudencia.

Por su carácter hipotético la Jurisprudencia — está anclada en el relativismo epistemológico; la doctrina del Derecho natural, en cambio, en el absolutismo metafísico. Justificar la hipótesis en otra cosa que — no sea mero principio gnoseológico, es penetrar en el — absolutismo del Derecho natural. Sólo el Derecho natural considérase válido a partir de una norma o principio evidente por sí mismo que deriva de la naturaleza, —

de Dios, de la justicia, o de la recta razón.

Así como en la filosofía crítica las categorías del pensamiento condicionan la experiencia, sin que se hallen contenidas o confundidas con ella, pero tampoco trascendentes a la propia experiencia, en la teoría jurídica pura o metodología jurídica, el supuesto del conocimiento jurídico como idea pura o hipótesis desempeña la misma función que las categorías, es decir, condiciona explicativamente la interpretación del material jurídico. La idea supuesta por el pensamiento jurídico hace posible la estructuración epistemológica del Derecho positivo dentro de lineamientos propios, regulando su creación y aplicación, con lo que se garantiza una disciplina jurídica de los embates e intrusiones del Derecho natural, de la religión, de la Sociología o de las ciencias naturales. Ese principio-categorial como supuesto, es también principio de unidad del sistema jurídico. Su carácter primario y original supuesto por la investigación jurídico-científica permite plantear la tentativa o ensayo de "hacer un cosmos fuera de este caos. Porque conocer una cosa y conocerla como unidad es lo mismo". (33). Es el intento de construir y alcanzar un elemento unitario y sistemático que explique el Derecho. Surge de la necesidad de unidad en toda ciencia; obedece a la urgencia teórica de proporcionar una explicación unitaria de la pluralidad de actos jurídicos, pero aparentemente constitutivos de relaciones de hecho, fácticas o de poder. Y en cuanto supuesto primario, la hipótesis es trascendental (no trascendente) y tiene una labor exclusivamente funcional, es decir, de interpretación o explicación del material jurídico-positivo. Viene a ser el soporte unitario que hace posible el conocimiento de la experiencia jurídica amorfa, y desde este punto de vista tanto el pue-

blo como el autócrata son creadores de Derecho por cuanto que la hipótesis de la ciencia jurídica no se identifica con ningún principio absoluto, sino que tiene como misión la explicación teórica del Derecho.

El material jurídico creado por las autoridades legislativas o bien el producido por vía consuetudinaria, es decir, la norma jurídica, no debe confundirse --- en cuanto que prescribe determinada conducta y su consecuencia o sanción --- con la proposición jurídica que viene a ser el instrumento cognoscitivo de que se vale la ciencia jurídica para describir y, por lo mismo también, constituir su objeto, esto es, el Derecho positivo. Desde este punto de vista la Jurisprudencia es un conjunto de juicios hipotéticos o principios puramente descriptivos, no prescriptivos que en este último caso corresponderían más bien a las normas jurídicas.

Así como la causalidad es el principio categorial con arreglo al cual la ciencia natural describe su objeto, y por ello lo crea epistemológicamente, la categoría del deber ser o proposición originaria es el análogo equivalente con el cual la ciencia jurídica describe el suyo. Y la hipótesis o supuesto del pensamiento jurídico a la que anteriormente hicimos referencia, es el deber ser trascendental que, en cuanto categoría, condiciona a la ciencia jurídica positiva.

Consecuentemente, el postulado del conocimiento jurídico no es ninguna norma básica creada o puesta por un acto autoritario en el sentido de que sea promulgada o estatuida como cualquier norma positiva, sino que viene a ser sencillamente un supuesto epistemológico de

la teoría jurídica: Es un supuesto de la Jurisprudencia, al igual que la categoría de la causalidad se erige como hipótesis que permite explicar creativamente la naturaleza. Así como la causalidad condiciona el sistema denominado naturaleza, la hipótesis o supuesto (en el ámbito jurídico) también hace posible y condiciona explicativamente el orden jurídico como unidad. Conocer causalmente un fenómeno no es otra cosa que determinarlo que sea la naturaleza, al igual que conocer jurídicamente algo no quiere decir sino determinar lo que sea el Derecho. Tanto la noción de causalidad como la hipótesis del pensar jurídico vienen a ser el prius lógico que condiciona la experiencia, natural, en un caso, y jurídica, en el otro. Aun cuando debe aclararse que el postulado de la Jurisprudencia pura en ningún momento se confunde con la experiencia jurídica, pero tampoco es ajeno a ella en vista de que no puede postularse ni suscitarse del vacío. Apertadamente el dirigente jurídico más sobresaliente del siglo XX y autor de una de las teorías del Derecho que ha provocado innumerables tormentas intelectuales, Hans Kelsen, ha escrito en forma por demás sencilla: "Todo lo que el rey Midas tocaba se volvía oro: todo lo que el jurista toca se convierte en derecho". (34). Y esto es plenamente válido no solo para el Derecho, sino también para el mundo natural, pues partiendo de las hipótesis o nociones trascendentes de la causalidad y del deber ser se explica y determina creativamente como natural el material que se halla, o bien como jurídico la experiencia que se manipula en el terreno normativo.

b). Teoría de la gradación jurídica.

Mientras que la hipótesis tiene como función explicar el orden jurídico positivo conforme a un prin-

cipio unitario, la teoría de la gradación muestra la diversidad de los fenómenos jurídicos en la unidad del sistema.

Es ilustrativo referirnos, aunque sea a grandes rasgos, a la doctrina jurídica antigua así como a la moderna, precisamente en torno a los intentos de ofrecer una sistemática de lo que sea el Derecho. Y puede señalarse como denominador común de la teoría jurídica tradicional y moderna la explicación del Derecho desde un sólo ángulo; ambas intentan ofrecer un conocimiento del mundo jurídico a través de un sólo aspecto del fenómeno: en función ya de la norma general, o bien de la decisión judicial. La primera, que es conocida como 'reglamentaria', llega a identificar el Derecho con la norma general y abstracta, lo que sea el Derecho tendrá que ser regla jurídica general; esta tendencia de concebir el Derecho como ley o reglamento motiva el que se le tilde de reglamentaria. Y los aspectos jurídicos ubicados por encima o por abajo de la ley o el reglamento no serán, por lo mismo, Derecho. Por lo que respecta al otro punto de vista o teoría decisionista, únicamente entiende como Derecho el que vive en los tribunales; antes o después de la decisión judicial no existe lo jurídico.

Una investigación muestra las pretensiones exclusivistas y unilaterales tanto de la doctrina europea continental como de la escuela libre del Derecho en Francia y la escuela realista en Inglaterra y Norteamérica. La una como la otra bien pueden calificarse de monistas y estáticas. El primer epíteto se justifica al querer unificar sistemáticamente el Derecho desde un

sólo matiz del fenómeno jurídico: la ley o la decisión judicial; el segundo porque al Derecho lo consideran to talmente elaborado en cualquiera de las formas jurídicas. Pero entender como Derecho la decisión judicial o la ley, de manera única y absoluta, es tender un lienzo inmenso que impide captar la riqueza enorme del material jurídico. En esto las dos corrientes se perfilan como unilaterales y unidimensionales.

En esta atmósfera jurídica despunta la teoría jurídica pura que, por su carácter formal y dinámico, se propone dominar la diversidad y pluralidad de fenómenos jurídicos en unidad. El Derecho no puede imaginarse acabado plenamente en la ley o en el proceso judicial. Tanto la ley como la sentencia constituyen "productos semi-elaborados" (35). "Intentar considerar el derecho como un todo desde una u otra categoría es igualmente arbitrario. Ambas son posibles objetos de cognición para la ciencia jurídica, aunque tomarlos juntos sólo hace posible un conocimiento parcial del derecho como un todo, tal como se presenta a la ciencia jurídica" (36).

Las normas cuya validez pueda ser referida a una misma norma integran un orden normativo. Pero tomando en consideración esa norma que constituye la unidad común y el vínculo entre todas, pueden apreciarse dos sistemas normativos diversos: estático, uno, y el otro, dinámico.

En el primero imaginase que la norma fundamental es válida por sus cualidades intrínsecas, por su contenido valioso y justo, vale por sí misma. Y las distintas normas de este orden se encuentran contenidas

en la norma básica como lo particular en lo general; son obligatorias por su contenido esencial y desprendidas por una mera deducción intelectual de la norma fundamental. Así por ejemplo, la norma particular que dice: no se debe matar, juzgase que es válida porque deriva de otra más general consistente en que Dios lo ha prohibido, o bien porque proviene de alguna norma o mandato que se reputa ser expresión de la voluntad divina o de la recta razón. En el sistema dinámico, en cambio, la norma fundamental jurídico-positiva que representa la unidad de la totalidad normativa, no se le atribuye ninguna validez por sí misma, o bien porque sea expresión de principios de bondad y justicia. Si se presupone válida la primera norma emanada del legislador originario, se calificará de jurídico toda la actuación y creación normativa posterior. Hay indudablemente, mucha diferencia entre un supuesto o presunción de validez, y tildar de válida una norma porque es reflejo o expresión de principios evidentes por sí mismos y obligatorios por su justicia interna. Y en ese suponer válida a una norma originaria viene a enraizarse y apoyar se la Jurisprudencia para formar lógicamente su objeto: el Derecho positivo. Y en relación a las demás normas del sistema dinámico, la norma fundamental positiva simplemente establece los principios conforme a los cuales se producirán; autoriza o delega facultades de formación jurídica en otras reglas. Esta autorización o delegación que va de norma superior a inferior, de un estado normativo jerárquicamente elevado a otro más bajo fluye en toda la creación jurídica positiva. Consiguientemente, las normas de un sistema jurídico positivo son válidas no por su contenido mismo — pues la norma puede poseer cualquier contenido —, sino en la medida en

que son creadas conforme al principio de autorización o delegación que se remonta al punto de arranque o norma constitucional. Luego, las normas jurídicas no pueden desprenderse o inferirse de una premisa que se reputa evidente por su valor intrínseco mediante un acto reflexivo, sino que se crean y constituyen en cada etapa o estadio jurídico por actos de voluntad de las autoridades o bien de los órganos de la comunidad facultados al efecto por la norma suprema positiva, de acuerdo con la cual las normas del sistema son creadas o derogadas, es decir, dotadas de validez o anuladas'.

La metodología jurídica ha enseñado que el Derecho positivo es dinámico; dinámica que tiene su motor impulsor en la norma suprema instituida por la autoridad originaria. Es, en efecto, nota distintiva el hecho de que el sistema jurídico regule su propia producción. O sea que el ordenamiento jurídico, en cuanto unidad, tradúcese en unidad de un proceso formador y creador de Derecho. Punto central unitario que viene a ser, como expresamos, la norma fundamental positiva. Esta como grado normativo supremo, delega facultades para la creación de normas de categoría inferior y éstas a su vez en otras más inferiores. Hay una determinación de las menos generales e inferiores por las más genéricas y superiores'. Existe una subordinación de la norma de nivel bajo a la de mayor jerarquía o bien una supra-ordinación si procedemos a la inversa'. Esto quiere decir que la norma más general y abstracta determina la creación de la ubicada en un plano jerárquico inferior; determinación creativa que se convierte también en un proceso de concreción o individualización del sistema.

El orden jurídico en cuanto sistema gradado o jerarquizado determinase a sí mismo en cada etapa o grada jurídica, y en ese sentido se dice que la norma superior determina la creación de la inferior, careciendo ésta de validez en la medida en que no aplique a la primera. Este escalonamiento o jerarquización entiéndese todavía mejor en función de la creación y aplicación jurídica y, con ello, queda también esclarecida de paso la positividad del Derecho. O sea, que la positividad del sistema jurídico es un escalonamiento de actos de concreción. Esto no quiere decir, sino que una norma elevada crea y determina a otra inferior y de menor jerarquía; ésta en cuanto creada y formada viene a aplicar a la primera; aplicación o ejecución que se traduce ciertamente, en especificación o individualización de normas aún más generales. De ahí que un sistema jurídico será positivo si se individualiza, es decir, si se halla en dinamismo constante creándose y aplicándose a sí mismo, autogenerándose, supuesta, claro está, la validez de una norma básica puesta o positiva. Y esta autoproducción indiscutiblemente opera mediante la delegación que hace la primera autoridad en otros órganos o personas jurídicas; autocreación que se debe desde luego, a actos humanos. De ahí que el Derecho positivo se perfile como una corriente o movimiento de gradaciones cada vez más y más concretas.

Puede decirse que el Derecho en cuanto orden positivo distínguese de los sistemas estáticos de la moral, la religión, o del Derecho natural, en cuanto que éstos derivan o pretenden desprenderse de una norma básica o principio válido por su peculiaridad interna y virtud inherente. Este principio fundamental por ser expresión de la voluntad quiescente y todopoderosa, de-

la justicia y bondad supremas, de la naturaleza, o de la recta razón, resume todo lo justo, lo bueno y lo valioso. En consecuencia, las normas particulares y concretas hallanse contenidas en ese principio fundamental y básico como la parte en el todo, y obtiéndose mediante una operación reflexiva. Las normas particulares — en el sistema estático — son mero reflejo de algo que ya está acabado y creado para y por siempre, derivando sus principios, por lo mismo, de otros más elevados en que habita lo justo y valioso absolutos. En tal caso, es cierto, tendríamos una norma suprema estática y material. Sería un principio básico de factura jusnaturalista o bien metafísico, mas no una hipótesis o supuesto de la ciencia jurídica. Pero la positividad del Derecho y con ello la dinámica del sistema jurídico-normativo, quiere decir que supuesta la validez de la norma fundamental positiva, ésta se convierte en el principio de acuerdo con el cual se crean las normas subsiguientes del orden; élla representa el inicio de un fluir jurídico creador ininterrumpido. Creación normativa que se debe a actos volitivos concretos, esto es, actos de personas, de órganos de la comunidad jurídico-estatal. Con ello afirmase el Derecho positivo como totalmente diverso del Derecho natural y, también, salvaguardada la autonomía de la Jurisprudencia de cualquier doctrina jusnaturalista o metafísica.

Si hemos de seguir la orientación positivista, el surgimiento de las normas jurídico-constitucionales se explica a partir de la hipótesis originaria que manifiesta la teoría jurídica. Supuesta la validez de la primera norma básica positiva, se explica la validez de todo el aparato jurídico positivo. Luego entonces, la ju

ridicidad de éste, su validez u obligatoriedad no dependen de su naturaleza intrínseca o de su contenido justo, moral o político, sino del postulado gnoseológico de la ciencia del Derecho. Delineada la naturaleza epistemológica de la hipótesis, revélase su función explicativa que hace posible reputar de juridicidad un primer acto del legislador originario, acto que por otra parte hace factible el inicio del proceso constante de creación — normativa que normalmente termina en el acto simple de ejecución, pero que despunta en la Constitución positiva, sigue con la creación de reglas generales o función legislativa y continúa en los actos jurídicos individuales. Formación jurídica incesante efectuada mediante — delegación normativa en todas las capas o grados jurídicos; producción que ciertamente llevan a cabo los órganos de la comunidad jurídica autorizados por el propio ordenamiento. Y en esto radica la positividad del Derecho: en que es creación de las personas jurídicas, por actos humanos, en fin, de los órganos de la comunidad — estatal.

La teoría de la gradación refiérese concretamente al problema de la creación o producción del Derecho, a su génesis. En síntesis, la pregunta trazada — aquí es la siguiente: ¿De dónde deriva el Derecho? ¿Cómo se crea o produce?. La doctrina jurídica tradicional y moderna que siguen el espíritu ortodoxo, se hacen añicos intelectualmente indagando las causas históricas o investigando los factores económicos, sociológicos y morales que han contribuido al surgimiento del Derecho. — El problema de la creación jurídica sería un problema — de índole histórica o bien sociológica. Luego entonces, el Derecho brotaría de lo que no es Derecho, de lo no —

jurídico. El tema de la producción o génesis del fenómeno jurídico se convertiría, concretamente, en meta-jurídico. ¿Pero no es una aberración derivar el Derecho de lo que no es jurídico? ¿Si buscamos la fundamentación de la naturaleza y su explicación en otra cosa que en la categoría de causalidad, no se nos tildará de metafísicos?. Realmente no podría hablarse de relativa-autonomía de la Ciencia del Derecho si el problema central: su creación, tuviera que buscarse en otras disciplinas. Pero la ciencia jurídica en cuanto disciplina de autocontenido y consciente de sus propios límites, crea y produce su objeto de estudio una vez que presupone válida la norma fundamental positiva originaria, mudándose la creación o génesis del Derecho en autocreación o autogénesis del orden jurídico.

Desde el punto de vista esencial no puede negarse que en cualquier sistema jurídico aún en el más primitivo opera la teoría de la gradación. Así por ejemplo, allí donde el jefe ordena a su capricho castigar o dar muerte a alguien, aparentemente esos actos son fuerza bruta o cuestiones fácticas; pero si hemos de abandonar la interpretación causal o natural para lo social, y con ello, utilizar el esquema jurídico-normativo, precisa suponer al jefe como autoridad y sus actos como normativos. En efecto si hemos de concebir al jefe como órgano de la comunidad y sus órdenes como actos jurídicos — aún cuando no existen en el caso normas generales civiles o penales que determinen el acto-coactivo — es sobre la base del supuesto de la teoría jurídica, que reza más o menos así: 'en las condiciones que el jefe determine deberá aplicarse la coacción'. - El postulado del conocimiento jurídico y el acto coactivo revélense como las dos formas necesarias, como los

componentes ineludibles y forzosos para hablar de un sistema social por más rudimentario que se trate; pero con el progreso de la técnica jurídica se introducen una serie de componentes o grados jurídicos, que por su mismo carácter histórico resultan ser contingentes, es decir, no necesarios. Así la ley, el reglamento, el acto administrativo, la decisión judicial, el contrato, son indudablemente grados de la dinámica continua del Derecho, pero contingentes e históricos.

Si el Derecho es una autogénesis, un fluir constante a partir de sí mismo, significa que la mayoría de los actos jurídicos son producción y aplicación o ejecución. Exceptuado el postulado de la Jurisprudencia y el acto de ejecución simple que son, desde luego, pura creación, epistemológica, en un caso, y aplicación jurídico-positiva, en el otro, todo el sistema jurídico-normativo es creación y aplicación simultáneamente. O sea, el grado inmediato inferior a la norma suprema del Derecho positivo — que instituye los órganos y las normas que regulan la creación jurídica general, es decir, la legislación —, está constituido, desde luego, por las disposiciones generales producidas en el proceso legislativo: las leyes; preceptos que determinan, igualmente, el procedimiento, órganos y contenido de las normas observadas por la jurisdicción y la administración, así como también las normas que tendrán que cumplir y aplicar relativamente las personas en sus transacciones jurídicas particulares.

Reputado el orden jurídico como sistema de instancias normativas, lógico es pensar que la creación de los diversos grados jurídicos tenga su inicio en la

norma fundamental originaria que es presupuesta válida, continuando en los diversos planos y zonas normativo _ positivas. Y al crearse el Derecho por sí solo, dicha _ producción exige y supone determinadas condiciones, es _ decir, actos humanos de los órganos de la comunidad que estén facultados para la formación o creación jurídica. En otras, palabras, se requiere la votación de leyes por el Congreso, que los jueces dicten sentencias, que los _ particulares celebren contratos o transacciones jurídi _ cas, que las autoridades administrativas resuelvan, pa _ ra que el Derecho pueda avanzar; sin esto el Derecho no puede progresar e impulsarse creativamente.

c). Creación y Aplicación (Legislación y Eje _ cución).

Desde antiguo se suele definir a la legisla _ ción como la función del Estado que instituye reglas ge _ nerales y abstractas. Sólo es Derecho el conjunto de _ normas genéricas que emanan y surgen de un órgano compe _ tente denominado parlamento o asamblea legislativa. Iden _ tificáse totalmente el derecho con la ley. La legis _ lación es la actividad que produce y crea el Derecho, _ contraponiéndola a la ejecución en sentido lato (Admi _ nistración o poder ejecutivo y Jurisdicción) como fun _ ción individualizadora y concreta, actividad estadual _ que se reduce a la aplicación del Derecho instituido _ por la legislación. Y únicamente tiempo después, como _ veremos, se realizan vanos intentos para configurar a _ la administración como función no jurídica, quedando _ por excelencia a la jurisdicción la misión de aplicar _ la norma general, la ley.

Bajo la sombra de la doctrina de la división de los poderes del Estado y al amparo de una forma de éste limitada a la actividad de los órganos facultados para legislar, la teoría jurídica ortodoxa o tradicional elabora una concepción del Derecho cual si fuese éste algo inerte o estructura fija, de suerte que una vez creado en la ley, la cuestión capital sería determinar su ejecución o aplicación. Puede igualmente decirse que las investigaciones jurídicas sufren el impacto y corren al parejo con las doctrinas del conocimiento en general; pues mientras en este último dominio primordialmente se presenta o quiere mostrarse como lo único existente lo que se tiene a la vista, lo que inmediatamente aflora a los sentidos y que es susceptible de asirse y representarse, así análogamente la doctrina jurídica pretende de manera preferente ofrecer como Derecho aquello que puede captarse más directamente y que no es posible que se le esfume al investigador desde el momento en que existe un órgano técnico especializado que simboliza la creación de la ley, la producción del Derecho.

Por su enfoque estático la antigua ciencia del Derecho ocupase exclusivamente del Derecho en cuanto ley. Es Derecho lo que en cierta forma está congelado y personificado en el órgano legislativo y que posteriormente desenvuelve creando normas genéricas, es decir, leyes. Deliberadamente o en forma involuntaria cayó bruma sobre la realidad jurídica y propició la penumbra por mucho tiempo. Fué esa sombra la que dió lugar y sigue motivando tanteos y digresiones infinitas en materia jurídica. Muchos siglos de trabajo y esfuerzo de juristas se requirieron para enseñar que la ley es nada más que un caso especial del Derecho, al igual

que la legislación constituye una forma posible de producción del orden jurídico-estatal.

La teoría de la gradación jurídica, que no sin razón ha sido reputada como una de las más valiosas contribuciones del moderno pensamiento alemán, logra explicar la función constructiva y creadora del ordenamiento normativo. Que por lo mismo el Derecho no es una estructura muerta, un sistema de normas en reposo, ni tampoco reglas de igual categoría ni yuxtapuestas, sino más bien un orden jerarquizado en dinamismo incesante, en fluir continuo, en fin, que el Derecho es un proceso con la particularidad específica de autoproducirse a sí mismo en el proceso.

Pero si el orden jurídico no tiene ese impulso dinámico peculiar es lógico que se congele el Derecho en la ley, que se escinda de modo absoluto, como resultado, la creación jurídica y su aplicación, y una vez absolutizada la antítesis de producción y aplicación normativa es congruente que con apoyo en esa oposición se fundamente la legislación y la ejecución como dos órbitas independientes con diques fijos y fronteras definidas. Una vez que se identifica el Derecho en la ley y, consiguientemente, creación jurídica y legislación, de un lado, aplicación y ejecución, por el otro, obtiéndose un concepto del Derecho incompleto, insuficiente, y una teoría jurídica unilateral, mutilada, que no da cuenta de la dimensión totalizadora del fenómeno jurídico. Este modo de captar lo jurídico desde un sólo ángulo, distintivo del pensamiento jurídico ortodoxo, este procedimiento de tildar el Derecho como algo petrificado e inmóvil, impidió dominar y explicar la realidad jurídica en toda su extensión.

Hecha la partici3n irreconciliable de producci3n y aplicaci3n en la doctrina normativa dominante, la ejecuci3n o aplicaci3n de las leyes por esencia se reserva y atribuye a la jurisdicci3n, a la actividad del poder judicial, a la sentencia que es el acto mediante el cual la funci3n jurisdiccional se exterioriza. Funci3n que, con sobrada raz3n, contiene dos elementos fundamentales: 1). determinar que se ha dado en concreto el hecho previsto abstractamente en la ley, y 2). es establecer un acto concreto de coacci3n igualmente determinado in abstracto por la norma. Pero si bien es cierto que la norma jur3dica gen3rica enlaza in abstracto dos hechos: condici3n (supuesto) y consecuencia (coacci3n), para que aqu3lla alcance estructura concreta se exige la individualizaci3n; s3lo que esta labor de particularizaci3n o especificaci3n ll3vala a cumplimiento la sentencia judicial al establecer que se ha dado en concreto el hecho previsto en abstracto y ordenar tambi3n la consecuencia espec3fica. Sin embargo esa individualizaci3n, asignada en principio a la sentencia judicial y distinguida como un proceso de reducci3n de lo abstracto a lo concreto, no debe entenderse y apreciarse como simple aplicaci3n del Derecho preexistente; es de cir, que la decisi3n judicial no viene a declarar el Derecho como si 3ste ya estuviera terminado en la ley, la sentencia no revela lo que ya est3 elaborado y subsiste con anterioridad a la decisi3n jurisdiccional, por m3s que la palabra 'jurisdicci3n', 'juris dictio', eso signifique: declarar o decir el Derecho. El juez no es, como cree Montesquieu, la boca que declara y pronuncia las palabras de la ley. La funci3n del juez no puede reducirse a indagar el Derecho viviente en la ley para darlo a conocer en su resoluci3n. La actividad de

los jueces no puede equipararse a la de un autómatas al proceder a una mera declaración del Derecho preformado en la norma genérica, sino por el contrario, su función es verdaderamente fecunda, creadora y novedosa al instituir nuevas normas jurídicas. Es decir, que la sentencia constituye y crea una nueva situación jurídica al determinar que existe un hecho concreto, vinculando por lo mismo, una sanción específica; es "algo así como una nueva ley: la ley especial del caso concreto" (37). Puede sostenerse, en principio, que la sentencia aplica una norma general, sólo que no se trata de pura aplicación, sino que también crea una norma individual, como por ejemplo cuando estatuye deberes y facultades para las partes, o cuando prescribe una sanción para un individuo en particular. Luego entonces, no puede desconocerse que la función jurisdiccional 'dice' el Derecho, pero no declarándolo como si previamente ya estuviera en la ley, sino constituyéndolo. La función jurisdiccional es creación jurídica en el más riguroso sentido del término, en atención a que no existen hechos jurídicos en sí mismos, sino hasta que son establecidos por un órgano facultado y dentro de un procedimiento legal, condiciones mediante las cuales son creados jurídicamente y sin que previamente a esto tengan relevancia en el mundo jurídico. En el Derecho penal Mexicano, a manera de ejemplo, para que pueda hablarse específicamente del delito de homicidio previsto in abstracto por el Código Penal vigente en su artículo 302, es necesario que la autoridad facultada, es decir, el Ministerio Público, levante el acta correspondiente, comparezcan a declarar los testigos de identidad, se expida el certificado de autopsia y la práctica de los demás actos jurídicos necesarios que culminan creativamente en la sentencia, sin la cual no puede decirse que exista delito de homicidio. Es con la intervención de los órganos le

galmente autorizados como se crea jurídicamente para el caso concreto el delito de homicidio. O en otras palabras, el hecho de que un sujeto dé muerte a otro tiene el carácter de transgresión o delito, sólo si una norma jurídica enlaza una sanción al hecho condicionante; pero en este caso también el ordenamiento jurídico establece un procedimiento para la verificación del hecho. Y en tanto que esto no sucede, el ilícito penal en el caso concreto no existe en el ámbito del Derecho. En la esfera del Derecho no hay hechos en sí, sino hechos creados por las autoridades competentes en un procedimiento jurídico prescrito. "Fuera del Derecho, en la naturaleza, no hay robos, ni negocios jurídicos, ni castigos, ni ejecución" (38). Sólo la Jurisprudencia positiva tradicional cree que la función del juez es de simple conocimiento del Derecho creado por el legislador. En este sentido se habla del 'descubrimiento del Derecho' por el órgano jurisdiccional, de una simple formulación o deducción del Derecho instituido por el legislador. "Pero la Teoría Jurídica Pura ha mostrado, en la tesis de Adolfo Merkl sobre el orden jerárquico de las normas, que la esencia de la función jurisdiccional no es el conocimiento de un derecho preexistente y acabado, sino la prosecución del proceso de creación jurídica; por lo que el juez, lo mismo que el legislador, cumple la tarea de normas" (39).

Cuando la doctrina jurídica anglonorteamericana sustenta que la decisión judicial es el único Derecho; cuando niega juridicidad a todo aquello que brote de sitios diversos al proceso judicial, incurre en errores mayúsculos al desconocer disposiciones generales que la sostienen. Y si se admite, consciente o inconscientemente, la naturaleza constitutiva de la función

de los tribunales, debe ser por otra razón menos por el estudio profundo de la sistemática jurídica. El análisis que antecede pone al desubierto y borra los prejuicios ya populares de la técnica jurisdiccional y enseña que la sentencia o acto jurisdiccional no es pura aplicación, sino también formación jurídica al igual que la legislación; pero también ésta es aplicación o ejecución de normas todavía más generales, es decir, de la Constitución, borrándose en esta forma la opinión tradicional y muy en boga actualmente de contraponer la creación y aplicación jurídica como antítesis irreconciliable y absoluta. De suerte que si el proceso de individualización o concreción distingue y matiza a la decisión judicial, de acuerdo con la teoría de la gradación esa cualidad de concretar y especificar es propia de todo el ordenamiento normativo. En efecto, mientras que la Constitución positiva se particulariza e individualiza en las leyes, reglamentos y decretos; éstas formas se hacen todavía más concretas en las decisiones judiciales, en las resoluciones y actos de la administración, así como en las transacciones jurídicas privadas. De ahí que si somos congruentes con lo afirmado, la creación y aplicación del Derecho son una y la misma cosa. Producción y aplicación o ejecución jurídica no son sino dos fases del proceso de elaboración del orden normativo, proceso en el cual el Derecho se forma a sí mismo en una interminable tarea de concreción e individualización, esto es, en la creación de normas jurídicas más individuales, particulares y específicas a partir de las genéricas y abstractas.

En consecuencia, la antítesis absoluta de creación y aplicación del Derecho se diluye y relativiza

za si se atiende a que la mayoría de los actos jurídicos son al mismo tiempo producción y ejecución normativa; la creación es siempre aplicación de una norma inmediata anterior más elevada y de la que deriva su validez. Un acto jurídico será creación o aplicación según el ángulo desde el cual el jurista esté apostado observándole; por ese motivo la creación y la aplicación son una misma cosa; pero enfocadas desde diferente posición. Se trata substancialmente de una sola función: la jurídica, nada más que desdoblada en sus dos modalidades: - creación y aplicación. Atendiendo a la estructura jerárquica y gradada del ordenamiento jurídico y a guisa de ejemplo, puede decirse que la creación de leyes generales o actividad legislativa será ejecución o aplicación del Derecho si se le considera en relación con la instancia normativa más elevada de la Constitución positiva, que viene a condicionar y a determinar la producción de leyes. Pero será creación o formación de Derecho si se le considera en relación con las normas que han de cumplir la jurisdicción, la administración, o bien los sujetos particulares en todos los actos normativos que a diario realizan; y esto mismo puede afirmarse respecto a cualquiera de los grados o instancias jurídico-positivas, salvo, claro está, los dos extremos o polos del sistema que se mantienen como pura creación epistemológica y simple aplicación positiva. Fuera de esta salvedad, la Constitución, la ley, el reglamento, el acto o resolución administrativa, la decisión o acto jurisdiccional, el contrato, etc., vienen a ser gradas del proceso jurídico; cada zona normativa representa el punto final y el inicio de una nueva fase jurídica y en este sentido se trata de momentos del sistema de producción o génesis del orden jurídico positivo. No que

da incertidumbre, pues, de que la función de creación - del Derecho es simultáneamente función aplicadora. Legislación y ejecución son, en suma, en cuanto creación y aplicación, dos momentos o etapas relativamente diferentes del proceso de elaboración jurídica abundante.

d). Los poderes o funciones del Estado.

Si algo sigue provocando polémicas interminables y confusiones terminológicas en la doctrina constitucional y en particular en el hogar de las democracias representativas, es la máxima de la separación de los poderes. Es un postulado que se ha utilizado en la estructuración de la mayoría de las constituciones que han adoptado la forma republicana y democrática, enseñándose casi dogmáticamente, por otra parte, que este principio de organización política va ligado a la naturaleza misma del Estado moderno.

Sospechamos que una doctrina tan interesante desde el punto de vista técnico merece una atención más a fondo. Es cierto, ha sido objeto de múltiples investigaciones y no es nada remoto que se le haya desnaturalizado al no ubicarla en el marco histórico y político en que viera la luz. Muchos factores se entrelazaron para hacer más engañoso el principio de organización política, pero sobre todo porque "no es extraño que la Teoría del Estado, nacida en el hogar de esta forma política (Monarquía constitucional), propia de la Europa del siglo XIX, tendiese a ver en aquel principio una verdad esencial. Puesto que para ella la Monarquía constitucional era el prototipo del Estado, pretendió deducir de la 'naturaleza' del mismo esta estructura peculiar y, por tanto, todo el principio de la separación

de los poderes" (40). Urge por todo esto y por otras razones obvias hurgar en la urdimbre de las ideas políticas para esclarecer cuál es la naturaleza y los objetivos del postulado de la separación de los poderes.

Su insinuación es tan antigua como las ideas políticas de Platón o de Polibio, pero la versión clásica se acredita con singular mérito y justeza a Montesquieu, en quien se halla una formulación precisa. La doctrina de los poderes, tal y como fue concebida por su autor, exigía una división del poder en el sentido de una distribución en el mayor número de titulares, — participación que, efectivamente, iba dirigida a desconcentrar el poder monopolizado por un solo órgano: el jefe supremo del Estado o monarca absoluto. Era necesario, — desde luego, imponer limitaciones a su voluntad absoluta repartiendo el poder entre varios órganos o titulares, — pero dependiendo recíprocamente unos de otros y controlados y templados entre sí, harían posible un concierto que vendría a proteger la libertad individual.

Históricamente el poder siempre ha incitado — al abuso y a las extralimitaciones, — parafraseando — a Montesquieu — y "para que no se abuse del poder, es necesario que le ponga límites la naturaleza misma de las cosas" (41). Es "preciso combinar las fuerzas, ordenarlas, templarlas, ponerlas en acción; darles por así decirlo, un contrapeso, un lastre que los equilibre para ponerlas en estado de resistir unas a otras" (42). — De esta manera los tres poderes del Estado distinguidos por nuestro autor se neutralizan entre sí, originando — equilibrio y armonía, sin lo cual no hay libertad política. Esta limitación del poder es la mejor muralla que impide la entrada del absolutismo.

Quando se lee en el "Espíritu de las Leyes":-
"No hay libertad si el poder de juzgar no está bien des-
lindado del poder legislativo y del poder ejecutivo. —
Si no está separado del poder legislativo, se podría —
disponer arbitrariamente de la libertad y de la vida de
los ciudadanos; como que el juez sería legislador. Si-
no está separado del poder ejecutivo, el juez podría —
tener la fuerza de un opresor". "Todo se habría perdido
si el mismo hombre, la misma corporación de próceres, —
la misma asamblea del pueblo ejerciera los tres poderes:
el de dictar las leyes; el de ejecutar las resoluciones
públicas y el juzgar los delitos o los pleitos entre —
particulares" (43). Sólo un pensamiento ingenuo podría-
atreverse a sustentar que Montesquieu era partidario de
la 'separación' — literalmente entendida la palabra—
de los poderes como si se tratara de mundos aislados y-
distintos sin mezcla o comunicación. Un aserto semejan-
te del axioma político, lejos de rescatarlo de las dis-
cusiones subjetivas, lo hundiría en la profundidad del
cienso de los caprichos. Y para no correr el riesgo de
malinterpretar a su autor, hemos de recordar que el apo-
tegrma político lo encuentra en el Código Constitucional
inglés, Constitución modelo, que es como el espejo de —
la libertad política — para usar casi la expresión —
del autor del "Espíritu de las Leyes" — de la cual ex-
trae los principios de la separación de los poderes. Es
decir, que este principio es de ascendencia y manufactu-
ra típicamente monárquica, y esto lo confirma el mismo-
Montesquieu, al escribir: "Los antiguos, que no cono-
cían la distribución de los tres poderes en el gobierno
de uno solo, no podían tener una idea exacta de la mo-
narquía" (44).

Si quedara aún oscilando dudosamente el pensamiento original y la intención de Montesquieu al elaborar la máxima de la separación de los poderes insistiremos, a riesgo de redundar, en dos aspectos: interno el uno y externo el otro. En lo que hace al primero, remitimos a los pasajes citados y sobre todo al análisis — que el político francés hace de la Constitución británica en la que se observa una intervención parcial y recíproca de los poderes, disipando con ello cualquier interpretación torcida del principio. En cuanto al último, es oportuno mencionar a uno de los intérpretes y — exégetas de la Constitución Norteamericana, es decir, — Santiago Madison, que en unión de Alejandro Hamilton y Juan Jay integran el triunvirato más excelso de comentaristas y portavoces que tuviera la Constitución aprobada en Filadelfia en el año de 1787. Es a propósito — de los ataques a este documento constitucional, imputándole la violación de la máxima política de la separación de los poderes — o 'departamentos' para usar la propia terminología del constitucionalismo norteamericano —, que Madison en defensa del significado histórico del principio y con lujo de dominio de lo más sobresaliente de la teoría política, reconstruye lo esencial de la doctrina del célebre pensador francés. Argumenta que al proceder a la separación de los poderes en legislativo, ejecutivo y judicial, Montesquieu "no quería decir que estos departamentos no deberían tener una intervención parcial en los actos de otro o cierto dominio — sobre ellos" (45). Y aún más, en la realidad política — misma no puede hallarse la separación de los departamentos como algo distinto, aislado e independiente, pues — en efecto, "si examinamos las constituciones de los distintos Estados, — continúa Madison — encontramos —

que, pese a lo enfático y, en ciertas ocasiones, a lo absoluto de los términos con que se ha establecido este axioma, no hay un sólo caso en que los departamentos del poder se hayan conservado completamente aislados y distintos" (46).

Un realista político como Carlos de Secondat, en consecuencia, formula la doctrina de la separación de los poderes en el sentido de una distribución de competencias anteriormente reservadas al monarca absoluto; la división de los poderes refiérese a la repartición y distribución de facultades y atribuciones en varios titulares, es decir, en el monarca, parlamento y los tribunales, reduciendo así el poder acumulado en una sola persona. Y esta es la verdad medular de la doctrina de la separación de los poderes.

La doctrina jurídica tradicional parte del su puesto de la diferencia de funciones del Estado; es el firme sostén sobre el que se levanta la doctrina clásica de los poderes de la entidad estatal, por eso habrá que evitar que dos o más se concentren en un solo órgano. El análisis que efectúa acerca de los poderes o funciones es desde el punto de vista concreto, atendiendo a los diversos órdenes jurídicos parciales sin penetrar, consecuentemente, en la esencia del Estado y, por lo mismo, tampoco en la naturaleza de las funciones.

Las particularidades fortuitas se desvanecen y superan al ubicarlas en la línea jurídica esencial, esto es, independientemente de algún orden jurídico histórico y concreto; introduciéndonos en las entrañas mismas del Estado, en la sistemática lógica y jurídica de-

la comunidad estatal'. No obstante las funciones de algún Estado particular o específico, que es lo que se ha matizado como funciones desde el punto de vista jurídico-material, no significan ni representan algo ajeno a las funciones jurídicas esenciales, sino que éstas se hallan como condiciones lógicas o supuestos necesarios, desde el momento en que la Ciencia jurídica positiva presupone a la Ciencia pura del Derecho, a la teoría jurídica pura o teoría de las categorías jurídicas. De esta suerte y en medio de la corriente variable y cambiante de las funciones del Estado, el criterio permanente y unitario para distinguir las no puede ser otro que el jurídico esencial; éste y no otro es la pauta substancial'.

Si se pretende conocer el Estado, no puede ser sino en su unidad. La ciencia jurídica tendrá que ver en la ley, la resolución administrativa, el acto jurisdiccional, el reglamento, no algo diferente, sino aspectos o modalidades del mismo Derecho, "como variaciones de una idéntica substancia" (47). Substancia que de ningún modo es la cosa o materia al estilo pre-kan- tiano, sino como principio del pensamiento y para el caso, del conocimiento del fenómeno jurídico. Así puede decirse que el Estado representa la substancia del Derecho en cuanto que es el principio de unidad del orden jurídico. Y para los efectos de entender mejor esa aseveración recordaremos que la antigua ciencia jurídica comprende el Estado integrado por varios elementos: pueblo, territorio y gobierno; entendiéndose por pueblo los individuos psicofísicos, es decir, las unidades biológicas, el hombre en cuanto trozo de la naturaleza; por territorio, la extensión geográfico-natural, porción de naturaleza; y como gobierno, el poder físico o mate-

rial. De acuerdo con esta interpretación el Estado sería, no solo los individuos, los hombres, sino además el conjunto de bosques, ríos, praderas y grandes urbes. El Estado sería substancia en el sentido de cosa o materia y provista de propiedades, un objeto de unidad real, "realidad social" o "conexión real" como quiere Heller. Pero si el Estado no se considera como objeto substancial con determinadas propiedades intrínsecas, es lógico que se tenga que plantear y resolver en la objetividad de la orientación jurídica, es decir, que el Estado es tal y como objeto del conocimiento, en cuanto se determina por la teoría jurídica.

Todos estos sedimentos epistemológicos arrojan luz en las cuestiones del Estado, o de la persona física y jurídica, que permiten dessubstancializarlas, diluir su naturalismo o materialismo y en consecuencia, se trata de meras relaciones jurídicas, simples construcciones jurídicas normativas. Ingeniosamente esa transmutación de la substancia en tanto materia con cualidades intrínsecas, en una idea o concepto de relación ha sido calificada certeramente como "la contribución realmente decisiva de la epistemología crítica a la filosofía y a la ciencia" (48). Y en este marco de ideas el Estado no es sino la expresión para designar la unidad del orden jurídico y toda función de la entidad estatal, por los mismo, llevará la factura de su origen, es decir, su naturaleza jurídica; por eso es que, concretamente, toda función del Estado es función de producción jurídico-normativa. En el fondo no existe diferencia en las funciones del Estado (tocadas materialmente o en su aspecto concreto), debido a que tales funciones no pueden ser sino jurídicas.

Si la pluralidad de órganos dentro de la función estatal es una exigencia técnica elemental, es obvio que esa exigencia se descubre aún en los Estados — despóticos o absolutistas, o bien en las comunidades — sencillas socio-políticamente hablando. Pero pensar — que un solo hombre (en su connotación de persona) realice las funciones del Estado, rebasa las posibilidades — mentales y de voluntad más ingeniosas. En la realidad de los Estados positivos una democracia pura es tan imposible como la autocracia también pura. En las democracias directas de la antigüedad la participación personal del pueblo se reduce a ciertos actos importantes del Estado, pero los más numerosos llévanse a cabo mediante la idea de la creación de una diversidad de órganos. Estas democracias directas no son tan acentuadas. Y no se diga de las comunidades más amplias y complejas que demandan aún más la proliferación de órganos. Sin embargo, esta diferenciación de órganos perfectamente compatible con la idea de la democracia, está bajo la — sombra y el influjo de la clásica separación de los poderes.

Es claro que la creación de una pluralidad de órganos obedezca a la tecnología social mínima y elemental, pero de ello no se sigue que tengan funciones diversas aún cuando estén más o menos independizados. — Realmente lo que se hace es repartir o distribuir una — misma función en varios órganos; función jurídica que — desdoblada en sus dos aspectos simboliza y expresa la — antítesis relativa de toda la dinámica de la creación — jurídico-estatal. La separación o independencia técnica de los órganos no puede traducirse en la separación — e independencia lógica de los mismos. De ahí que sea —

un error mayúsculo el que se comete en la doctrina constitucional al pensar de inmediato en la separación y aislamiento de las funciones al tratar de estructurar técnicamente la creación de órganos diversos. Resulta absurdo pensar en la independencia lógica de los órganos para construir la independencia técnica de los mismos.

La enfadosa confusión que reina en esta materia no tiene paralelo. Y a pesar de que la Jurisprudencia contemporánea se ha significado por la novedosa distinción metódica entre hombre y persona, tal distinción no ha sido llevada a sus últimas consecuencias. Hoy se sigue sosteniendo que el órgano del Estado es el hombre; que Estado y órgano — en cuanto hombre real coexisten como dos entidades diferentes frente a frente. La substancialización o congelamiento de la función es total en una realidad natural es sintomática y distintiva del pensamiento jurídico tradicional. Sin embargo, aquí es donde insistiremos una vez más para hacer comprender que la ciencia jurídica no opera con unidades psicobiológicas, es decir, el conocimiento jurídico no manipula realidades naturales o causales, sino creaciones normativas, esto es, personas. De esta suerte, el órgano del Estado no debe confundirse con el hombre, pues en tal caso tendríamos un concepto metajurídico del órgano. Mas este naturalismo se disuelve si atendemos a que el hombre cuando actúa y realiza actos estatales, no es el hombre como unidad natural quien interviene, no es el hombre en cuanto concepto biológico al que se refiere y del que se apodera el análisis jurídico, sino que los actos que realiza son los que han sido elevados a contenido de las normas jurídicas. El orden

estatal sólo puede ser desenvuelto y creado por actos de los individuos que él mismo designa y que al mismo tiempo faculta para el desarrollo de la función estatal. Los actos que llevan a cabo son contenido de las normas del ordenamiento estatal, son contenido de facultades jurídicas. El órgano del Estado no viene a ser otra cosa que la persona en relación con la producción o ejecución del orden jurídico estatal. Y el individuo cuando es calificado de modo específico y material, cuando reune determinadas condiciones para ser electo o designado a un cargo jurídico, se transforma en órgano en sentido material. Este concepto estricto y concreto halla su apoyo en el otro concepto de órgano obtenido de la relación esencial con la totalidad, "donde todo existe para cada cosa, y cada cosa para todas las otras" (49), es decir, del órgano como instrumento creador-aplicador del ordenamiento estatal.

Se suele decir que el orden jurídico primitivo no es un Estado porque no ha llegado a una fase evolutiva o técnica en la que se establecen órganos especiales encargados de realizar el orden coactivo. Se imagina que existe una diferencia entre un orden jurídico primitivo y el Estado, entendiéndolo a éste en la medida en que se halla constituido por órganos en el moderno sentido del término, a saber, órganos creados a base de la división del trabajo, órganos especializados, que son los que dan existencia al Estado. Si embargo, no se puede negar que el orden social técnicamente primitivo carezca de órganos, no se puede negar que la comunidad primitiva sea una 'organización', esto es, dotada de órganos, sólo que los órganos encargados de ejecutar el acto coactivo son los propios lesionados o afectados

en sus intereses. Así, verbigracia, "el hijo que ejerce la vindicta contra el que injustamente ha matado a su padre, actúa como órgano del orden jurídico, es decir, como órgano de la comunidad constituida por este orden jurídico, y sólo por él" (50). Son ellos los que integran la 'organización' y dan existencia al Estado. De ahí que "el orden más primitivo no deja de ser una organización dotada de órganos, que son los que ejecutan sus normas" (51). Y el concepto jurídico esencial del órgano brota de aquí; éste obtiéndose a partir de la función orgánica (función jurídica-estatal). El órgano desde este ángulo, es el que la realiza y sólo en la medida que la desempeñe. Desde el punto de vista formal el concepto de órgano se determina por la función que realiza. Es órgano porque y en cuanto efectúa una función de creación o aplicación del Derecho.

La distinción anteriormente señalada supone un concepto formal y material del Estado. Desde el primer aspecto, el Estado es el orden jurídico total, la unidad personificada; desde el segundo, es una comunidad más estrecha, un orden jurídico parcial materialmente caracterizado. Y en este orden de ideas el concepto formal de Estado comprende a todos los órganos que pueden ser o no órganos en sentido jurídico material. En otras palabras, el Estado se integra por todos los órganos en sentido jurídico-essencial. El Estado es un sistema, un 'organismo'; pero entendido este concepto en sentido 'critico' nada tiene que ver con la Biología y la Psicología social, es decir, con las teorías organicistas o naturalistas del Estado, pues "el organismo no es sino la idea de un sistema ideal" (52), una unidad o "sistema de sus órganos".

El pensamiento jurídico tradicional ha penetrado únicamente en las funciones del Estado en su aspecto jurídico material; la explicación que ha pretendido dar, para ello, es incompleta y unilateral debido a que su enfoque ha quedado sujeto e identificado con algún orden jurídico concreto y particular, pero sin pretender elevarse a una visión universalista que fundamentara en su totalidad el tema de los poderes del Estado. Para ser más precisos, desconoce los órganos del Estado en sentido dinámico o jurídico esencial, condicionante y prius lógico de los órganos en su modalidad estática o jurídico-material. Y la ignorancia o el menosprecio deliberado de la visión dinámica y sistemática, no puede menos que originar un eterno deambular a ciegas y abarrotamiento de bibliotecas de literatura jurídica — que poco aclararían sobre el tema.

2. Forma del Estado y Legislación.

Si históricamente la teoría de las formas del Estado ha sido la doctrina de los diferentes modos de formación del orden jurídico, esas posibilidades de creación, erróneamente y por varias razones, se han reducido a un determinado estadio del ordenamiento jurídico; es decir, se pensó que la elaboración de la voluntad del Estado quedaba plenamente acabada en la ley. Al no sospechar de la estructura dinámica y de gradación del Derecho, se limitó la creación de éste en la legislación; dió lugar a que se identificara con la actividad de ciertos órganos técnicos, confundiendo para ser más precisos, la ley con el Derecho. Luego entonces, — ni siquiera se equiparó el Derecho con la ley, sino más bien se identificó; el Derecho era norma general y abstracta.

Es cierto que se reconoce que la forma del Estado es forma jurídica, pero es usual identificar la forma del Derecho, como principio o método de creación-normativa, en la gradación superior y elevada del ordenamiento jurídico-estatal, con la Constitución en su modalidad material o positiva, en la formación de normas genéricas y abstractas (legislación), tratando como equivalentes e iguales, en fin, forma del Estado y Constitución, forma del Estado y legislación. Y sobre este concepto de la forma del Estado, surge la imagen hartotrillada de considerar como aproximación al ideal de la democracia cuando el pueblo interviene directamente (democracia directa) o ya a través de sus representantes — que integran el parlamento o asamblea legislativa (democracia representativa) en la creación de la voluntad estatal, limitada claro está, a la legislación. Pero una legislación como la imaginada resultará democrática o — más o menos democratizada, solo que tendrá que habitar-coexistiendo con la autocracia de la ejecución en su doble aspecto (Administración y Jurisdicción), precisamente porque una legislación democrática no garantiza por sí sola la democracia en la ejecución, ni menos ésta es consecuencia de aquélla.

Atendiendo a la estructura dinámica del orden jurídico, a su autocreación incesante, la forma del Estado no puede quedar reducida o limitada a la actividad de la legislación, sino que por el contrario se extiende a todo el proceso de producción del Derecho. Pero el Derecho no es solo el que emana del órgano legislativo, sino también el estatuido por la norma individualizada — como la sentencia judicial, las resoluciones y actos de la administración, la norma creada por las partes contratantes en el negocio jurídico, así como el formado —

por vía consuetudinaria que, desde luego, también es creación de reglas generales como el instituido por vía legislativa. Y en todas estas gradas o estadios de formación jurídica se integra y conforma la voluntad estatal. Este nuevo matiz y enriquecimiento de la doctrina de las formas del Estado, se acredita totalmente a la teoría de la gradación jurídica, quien ha venido a incitar para que el particularismo jurídico y puntos de vista unidimensionales se convengan a sí mismos de su insuficiencia. Una vez trazada la estructura gradada y la dinámica permanente del orden jurídico, se entiende que el Derecho, en cuanto proceso, está integrado de etapas o grados y cada uno de ellos es un momento de formación de la voluntad estatal. De ahí que la forma del Estado sólo podrá determinarse en plenitud si se investigan las etapas o fases de la creación o elaboración del Derecho. La forma del Estado fluye en todas las gradaciones del ordenamiento jurídico, en la universalidad de la producción de la voluntad del Estado. La forma del Estado, por lo mismo, desborda los diques de la legislación en que antiguamente se le quiso sujetar. La creación del Derecho no puede quedar encarcelada en la actividad de un órgano determinado, llámese parlamento, asamblea legislativa, Congreso de la Unión, etc. La legislación no significa más que una forma posible o un caso particular de elaborar el Derecho, acaso el más importante en el Estado moderno. Sostener lo contrario, al estilo tradicional, equivale a ahogar la forma del Estado en la legislación, el Derecho en la ley y la democracia en la legislación.

Si el Derecho es un fluir constante que se renueva a sí mismo ininterrumpidamente, de ello no se

sigue que una técnica democrática de elaboración y formación de las normas jurídicas se proyecte haciendo acto de presencia en la subsiguiente etapa del ordenamiento por el hecho mismo de la dinámica del orden social.— La cuestión de la manera de formación y creación de la voluntad estatal tiene que plantearse a cada momento y para cada zona o estadio del ordenamiento jurídico-estatal'.

D). Democracia en la Ejecución.

a). La Administración.

De la tripartición clásica de los poderes o funciones del Estado, quedó ya explicada la legislación frente a la ejecución y en especial, la naturaleza de la legislación y de la jurisdicción; quedó explicada — así mismo la relatividad de la antítesis al contraponer estas funciones.

Hasta cierto punto — por razones de exposición —, siguiendo el criterio en boga de los poderes del Estado, toca el turno a la segunda rama de la 'ejecución', mejor conocida con el nombre de administración, o poder ejecutivo; función estatal que la teoría prevaliente ha osado abstraerla de las ligaduras jurídicas, dándole un sello específico al distinguirla de la legislación y la jurisdicción.

Mientras que la legislación es producción del Derecho, la jurisdicción tiene que juzgar sobre la ley y aplicarla; en cambio la administración se diferenciará, en primer término, de la jurisdicción y sólo posteriormente, de la legislación. Y en busca de la determi

nación recurrese al Derecho para conceptualizar a aquéllas; pero para puntualizar la administración se apela a los fines que se atribuyen al Estado; objetivos que son de lo más heterogéneo, pero que deberá realizar la entidad estatal. La legislación y la jurisdicción resultan así funciones jurídicas; la administración, por el contrario, será actividad teleológica del Estado tendiente a cumplir los fines de poder, de prosperidad, culturales, de libertad, etc., función estatal de contenido no jurídico y ajena a la creación y aplicación del Derecho.

En la tentativa de fijar un concepto de administración con base en los fines, pensamos que pueden darse principalmente dos posibilidades: 1) definir la administración con apoyo exclusivo en los fines culturales, de libertad, de poder, etc.; 2) una administración parcialmente jurídica, con matiz levemente normativo. El primer punto de vista significa la posibilidad de ubicar esta función del Estado al margen y fuera de las normas jurídicas; se trataría de una esfera autónoma no determinable por el Derecho, sino por fines específicos. Así, por ejemplo, siguiendo este razonamiento se podría opinar que para que un Estado concreto se propusiera cumplir finalidades educativas, impulsando la enseñanza, o velando por la salud de los ciudadanos, bastarían los buenos propósitos de los órganos administrativos. ¿Pero es posible que la simple intención de desarrollar finalidades específicas constituyan elementos de sobra para configurar la función administrativa? ¿Como es posible que esta actividad tan importante del Estado conviva dentro de una misma organización jurídica positiva con funciones eminentemente normativas? ¿Es que tiene-

alguna técnica especial la administración ajena a la — jurídica?. La imposibilidad lógica de tipificar la administración en función de criterios teleológicos, con independencia absoluta de las cadenas de lo jurídico, es obvia.

El antecedente y origen de todas o la mayoría de las orientaciones que aspirán a determinar la administración fuera del mundo normativo, se localiza en la teoría de la autonomía del acto administrativo, en la — autonomía de la administración. Procreada por la monarquía constitucional esta teoría lleva consigo misma un trasfondo político por antonomasia. Así se dice que el acto administrativo produce sus efectos por sí mismo, — de manera independiente; el acto de la administración — no está ligado con la legislación, es decir, a una ley superior. Su objetivo era borrar la función que se — atribuía al monarca y titulares de las ramas de la administración de meros ejecutores de la ley; por ello es — que era lógico que la separaran de la creación democrática del Derecho (legislación). Pero queriendo demostrar la independencia de aquélla respecto de la legislación, inconscientemente hizo más luz en la función creadora de Derecho de la ejecución, es decir, de la administración. Y tras la máscara de la autonomía y por — ser dominio público y no privado, se cubrió la creación autocrática del orden jurídico en toda la zona de la — administración. Junto a la legislación y jurisdicción quedaba ubicada la administración, pero manteniendo relaciones en una posición horizontal; la administración — compaginaba con las otras dos funciones no en forma subordinada, sino coordinada. Sin embargo, no podemos — entretenernos más en esto. Está claro que es ilusorio—

hablar de una administración ajurídica. La existencia de leyes administrativas despeja estas dudas y borra candidez tal.

La impotencia del enfoque que antecede hace — penetrar tímidamente el principio jurídico; afirmase — que el Derecho es un contenido mínimo, insignificante — y parcial del Estado que coexiste con otros contenidos heterogéneos; pero en cuanto aspecto mínimo, el Derecho vendrá a jugar un papel casi irrelevante, ocupará un — sitio de segunda importancia — aún cuando ya ineludible —. La intención de esta corriente de presentar a la administración como función negativa del Derecho o — actividad libre de los resortes normativos, o cuando — más una función seudojurídica, es bien clara. Pero el Derecho es contenido no sólo parcial, mínimo del Estado, sino la forma del orden coactivo estatal; el Derecho es el orden estatal mismo. Y, de ser así, los fines de sa lud, de bienestar, educativos, etc., no podrán llevarse a cabo sin la expedición de leyes generales, de las que extraen su validez jurídica los actos específicos y demás resoluciones de las autoridades administrativas. — Aún enfocadas las funciones del Estado desde el punto — de vista teleológico, y en el caso la administración, — se observará que para hacer efectivos los fines del Estado, cualesquiera que estos sean, no le quedará más re medió que a través de la técnica jurídica de los preceptos generales y los actos jurídicos individuales. — Por lo mismo no puede ponerse en discusión la esencia — jurídica de la administración, su contenido jurídico — normativo, cuya exteriorización a través de sus actos — también será jurídica.

El intento frustrado de estructurar la administración con base en sedimentos teleológicos, o bien la orientación fallida de querer ver en la administración una actividad libre de los resortes normativos, o cuando mucho una función parcialmente jurídica, echa mano no consciente o inconscientemente del dualismo científicamente indemostrable del Derecho y el Estado. Divorcio de objetos del conocimiento que no puede seguir viviendo en la Jurisprudencia por encubrir poderosos intereses no epistemológicos. Pero siendo la idea dominante recurrese a ella para diferenciar las funciones del Estado: se va al Derecho para definir la legislación y jurisdicción, pero aléjase de él y se penetra en los fines que se asignan al Estado para determinar la administración.

Al valerse de los fines, con inigualable miseria metódica penetran en un terreno inestable y movido; confúndese con ello la problemática de la Teoría del Estado con la de la Política, sin sospechar siquiera que ambas disciplinas obedecen a planteamientos diversos. La Teoría del Estado que es Teoría jurídica, no puede preguntarse ni responder acerca de si el Estado tiene o no fines, es incompetente para sostener que el Estado posea o carezca de fines, de la misma manera que la Biología es incapaz científicamente hablando para inquirir lo que sea la entidad jurídica llamada Estado. Pero no obstante y para ser más explícitos, debe declararse que no se discute aquí ni se pone en tela de duda la legalidad de la Política. Afirmamos simplemente que debemos estar alertas a los peligros que entraña el sincretismo metódico. Se trata de dos posiciones diversas: la una, teórica (Teoría del Estado) y teleológica (Política), la otra. O para expresar

lo en otros términos, insistimos en que la Teoría del Estado no supone a la Política, sino a la inversa; es la Política la que se edificará y encontrará su objeto de estudio partiendo de la Ciencia del Estado.

Pese a estas aclaraciones, los intentos malogrados pregonan sin ruborizarse en lo más mínimo que el Estado posee determinados objetivos y fines imbibitos, esencialmente vinculados a él como perteneciéndole. Claro que esto puede admitirse y defenderse a riesgo de no parpadear y reconocer que se ha absolutizado alguno de la pluralidad infinitamente mudable de los fines que se imputan al Estado, y ciegamente sostener que el Estado debe realizar tal o cual fin específico por cuanto se confunde con uno o varios de ellos. Finalidades que ciertamente en el curso de la Historia han sido de lo más divergente y antitéticas, tales como el engrandecimiento del Estado, la guerra, la religión, la navegación, la satisfacción y gloria del príncipe, el dominio de alguna raza o clase social, la libertad y felicidad individual, para señalar algunos. Pero la equiparación del Estado con alguna finalidad específica origina que a ciertos Estados positivos se les considere verdaderos, justos y auténticos, en contraposición con otros que inclusive se les llega a negar hasta el carácter de entidades estatales por estar orientados a objetivos contrapuestos. Llevado ad absurdum este aserto, podría hablarse de una Teoría del Estado justo y verdadero frente a otra Teoría del Estado injusto, falso, irreal. Tales son las conclusiones increíblemente irracionales y pasmosas a que se llegaría.

Un análisis positivista que no se atiene a la superficie de los problemas, que no se conforma con asir

la corteza de la estructura estadual y de sus funciones, nos orienta para aseverar que el orden coactivo de la conducta humana es susceptible de tener todos los contenidos posibles, todos los posibles fines sociales; pero jamás podrá desconocerse que el Derecho es el instrumento, el medio o la forma para cumplir y hacer viables cualesquiera de las finalidades. Pero en cuanto forma, el Derecho no se reduce a un aspecto mínimo y parcial del Estado o de alguna de sus funciones, sino a un contenido totalizador en y por el cual se le entiende como la unidad del orden jurídico. En las moléculas más insignificantes del orden de la conducta humana se halla presente todo el Estado; no hay un vacío exento de las radiaciones jurídico-normativas. Queda así intacta e impecable la administración como función jurídica, y la idea del aparato estatal como el mismo orden jurídico, independientemente de los posibles y múltiples contenidos.

b). Técnica de la Administración.

No se debe al azar el hecho de que la administración o poder ejecutivo sea estudiada y constituya el objeto del Derecho administrativo. Es contradictoria consigo misma una doctrina que pretenda negar o desconocer la calidad jurídica de la administración. En esta actividad, el Estado para lograr una situación social deseada o bien una conducta determinada de los ciudadanos prescribe una serie de disposiciones, de normas jurídicas que enlazan y vinculan en abstracto la condición y la consecuencia; pero una vez verificado en concreto el hecho condicionante, el Estado determina un acto coactivo administrativo específico. El supuesto de esta función así como su fundamento lo representan le

yes y reglamentos sin los cuales, no pueden efectuarse una serie de actos jurídicos individuales, resoluciones, de decisiones y acuerdos de los órganos y autoridades que forman la administración.

El procedimiento técnico del Derecho civil y penal (Derecho judicial) que determinan el acto coactivo como consecuencia jurídica en su aspecto de ejecución o pena para el caso de omisión de lo ordenado o la conducta opuesta a la prevenida, en nada se opone ni se distingue de la técnica jurídica del Derecho administrativo. La administración lleva a cabo también la tarea de individualizar, concretar y especificar las reglas jurídicas generales análogamente a la jurisdicción. Es to explica el que se hayan resumido en el término 'ejecución', la jurisdicción y la administración; y también perfectamente inteligible la contraposición de éstas con la legislación, cuya antítesis relativa se cifra en lo abstracto y lo concreto, lo general e individual, lo genérico y lo específico; pero siendo asequible y explicable la unidad de ambas funciones en la relación de dependencia en que se encuentra el grado normativo-inferior respecto de la instancia jurídica más elevada, en la conexión o enlace de supraordinación de la gradación normativa superior respecto de la inferior'.

Las autoridades administrativas aplican las disposiciones o preceptos administrativos en el mismo sentido que los tribunales lo hacen con los preceptos judiciales. Un órgano administrativo verifica dentro de un procedimiento previsto de antemano si ocurre en concreto un hecho, prescribiendo la coacción administrativa concreta para el caso; por eso es que los actos y-

decisiones administrativas son creación y producción de normas jurídicas individuales, son concreción de normas generales.

Tiene que reconocerse que entre la jurisdicción y la administración — en la acepción jurídico-material del concepto de función — existen algunas diferencias, tales como las que versan en la especial estructuración de los órganos; la que se hace consistir en la independencia para el poder judicial y de subordinación de las autoridades administrativas a otros órganos de rango más elevado; o bien un procedimiento más cauteloso y detallado para la jurisdicción, en contraposición con las disposiciones generales que otorgan un índice elevado de facultades discrecionales para las autoridades administrativas. Diferencias todas ellas — irrelevantes y explicables por circunstancias históricas, pero inadmisibles para fundar una distinción substancial de las funciones del Estado.

c). Forma del Estado y Ejecución.

En la monarquía constitucional se aceptó el — hecho de que la idea de la democracia se cumple totalmente en la elección del órgano legislativo. La explicación histórica se hace radicar en los embates de las fuerzas democráticas en contra del absolutismo. El monarca se ve limitado en sus funciones por el parlamento — que por otra parte no es tampoco la expresión pura de la democracia —. El pueblo obtiene su representación e interviene en la creación de la ley o mejor dicho del Derecho. El principio democrático no podía rebasar la legislación; la idea democrática no podía aspirar a la libertad de los horizontes infinitos si estaba

encarcelada en el órgano de la legislación; y no tenía derecho a hacerlo porque creíase ciegamente que la voluntad del Estado se integraba en la actividad parlamentaria. La voluntad colectiva se fabricaba en el pensamiento y acción del parlamento que actuaba en colaboración con el monarca. La ley y el Derecho eran lo mismo, representaban lo indiviso. Los demás órganos del Estado, es decir, la ejecución (administración y jurisdicción), no tenían sino que aplicar el Derecho votado por el parlamento.

El espíritu de los políticos, de los teóricos del Estado y de la doctrina política no se inquietaban en lo más mínimo más allá de la legislación, dada precisamente la indistinción de ley y Derecho. La piedra angular de toda esta técnica política y jurídica la constituía la doctrina de la separación de los poderes. Era el substrato que hacía posible una separación de las funciones del Estado cuyo resultado fue una legislación democrática contrapuesta con la ejecución autocrática. La hermandad de la democracia y de la autocracia fue típica y comprensible en la monarquía constitucional. El pueblo no participa directa o indirectamente en la designación de los órganos superiores de la administración, ni menos en las decisiones tomadas por éstos. Era consecuente que no interviniera, atenta la dinámica de la separación de poderes que sirvió a limitar el poder del monarca, la mayor restricción fue para los otros órganos. En pretexto del mayor respeto a la máxima de la monarquía constitucional — que demuestra la no separación de poderes —, el monarca retiene facultades capitales respecto de los otros poderes. La democracia sólo quedaba representada parcialmente en la actividad

legislativa. La ejecución es intocable, o si no lo es, apenas si se nota la democratización. El monarca conserva de hecho, tras el velo separatista, la facultad de designar a los órganos de la ejecución, es decir, de la administración propiamente dicha, así como de la jurisdicción o administración de justicia. Y en nombre del mayor respeto y cumplimiento de la separación de funciones, la aplicación jurídica (que es individualización o concreción del Derecho) forma un mundo autónomo y separado. Roto el enlace orgánico de legislación y ejecución también se le mutilan las alas a la idea de la democracia, permitiéndole posar únicamente en la legislación. La democracia vive en la legislación, pero habita dentro de la morada misma de la estructura del Estado con la autocracia ejecutiva.

El concepto de forma del Estado sujeta a la legislación y que se remonta a la ciencia jurídica de la antigüedad, viene a robustecerse modernamente con la separación de poderes. Nada más propicio que la separación de funciones para estructurar uno de los últimos reductos del poder del monarca; por ello es que en institución de salvación del poder absoluto agonizante se torna el postulado separatista. Las corrientes democráticas con su exigencia por participar en la formación de la voluntad estatal; el atrevimiento del pueblo para producir el Derecho, no podían traspasar los límites jurídicos y políticos de la imagen dominante en la época, que lógicamente presuponia una forma del Estado encadenada en la legislación, en cuanto creación, frente a la ejecución o aplicación del Derecho.

Los impulsos democráticos se creyeron colmados plenamente al estar el pueblo representado en el

parlamento. Y la idea todavía hoy repetida de que la - democracia florece o perece de manera única en la legis- lación proviene del Estado monárquico-constitucional. - La exhuberancia de aberraciones que proceden de este ti- po particular de Estado son lo bastante responsable de los titubeos de la actual ciencia jurídica. La doctri- na jurídica de nuestros días ha bebido sus enseñanzas - en la monarquía constitucional; pero lo patológico no - es eso, sino que se enlazan aspectos de un Estado con- creto a la cuestión del Estado en general como si perte- necieran a su naturaleza esencial.

Fijada la naturaleza dinámica del orden jurí- dico, su automovimiento distintivo a partir del supues- to epistemológico; esta es la mejor ocasión de extender nuestro examen hasta los olvidados terrenos de la ejecu- ción, mostrando que la democracia rompe los moldes de - la legislación en que mañosamente ha osado detenersele. Y sobre todo, explicada la insuficiencia de una forma - del Estado circunscrita a la legislación, despéjase el horizonte para las técnicas de creación normativa. Así puede decirse que en la esfera de la ejecución se re- plantea una vez más la cuestión: ¿ejecución democrática o autocrática?; pero relativizada la antítesis de crea- ción y aplicación (ejecución) del Derecho, nace la in- terrogante siguiente en la ejecución: ¿producción jurí- dica democrática o creación jurídica autocrática?. No puede suceder de otro modo dada la relación o enlace or- gánico que existe entre la legislación y la ejecución. - Y si la ejecución también es elaboración o creación del Derecho, el pensamiento demanda una forma del Estado - que se esparza en la zona de la ejecución.

Un desenvolvimiento racional de lo que antes quedó puntualizado nos impulsa a transitar con mayor seguridad en los senderos olvidados de esa gran extensión jurídica del Estado denominada ejecución. El ideal de la democracia ordena llevarlo a sus consecuencias lógicamente immanentes. La idea de la democracia reclama — que el pueblo debe participar lo más inmediata o directamente posible en la formación de la voluntad estatal; — y si ésta se constituye no en la legislación únicamente, sino en todo el proceso de la producción jurídica, esto es, en los dos momentos relativamente diversos del proceso: legislación (creación) y ejecución (individualización), al pueblo tiene que corresponderle también la — función ejecutiva en sus dos aspectos. El corolario — que brota de lo afirmado es que el pueblo demanda aglutinar las dos funciones estaduales, las dos fases de la dinámica procedimental del Derecho; es decir, el pueblo en nombre de la idea pura de la democracia tendrá que — apropiarse no la legislación, sino también la ejecución. Pero veamos técnicamente hasta qué grado es posible realizarlo y cuáles son las limitaciones.

La complejidad enorme de los problemas sociales, así como la extensión geográfica en el Estado moderno atenúa la participación inmediata del pueblo en la constitución de la voluntad estatal. Su influjo directo — que aún en las democracias directas históricamente conocidas no es tal — se substituye por la elección de órganos que son los que vienen a desenvolver y a crear la voluntad del Estado. La idea de la democracia, en estas condiciones, se tornará en la cuestión — acerca de la elección de los órganos, alcanzando no sólo a la legislación sino con mayor grado a la ejecución.

La división del trabajo, el carácter más permanente técnicamente hablando en la creación jurídica, aunados a la complicada organización y jerarquización de esta función, requieren con mayor proporción la proliferación y diferenciación de órganos.

Desde el punto de vista de la esencia del Derecho la función ejecutiva no puede existir sino sobre la base de la gradación normativa superior; en cuanto instancia jurídica inferior la ejecución está subordinada a la legislación. Una estructuración técnica de las funciones del Estado, jurídicamente suponen la dependencia escalonada; es decir, que para el caso, la administración y la jurisdicción coexistirán con la legislación no en forma coordinada, sino que la relación que mediará entre ellas será vertical más que horizontal. ¿Pues qué es lo que se ejecuta? ¿No son acaso las normas jurídicas más elevadas? Pero si desde el punto de vista formal o jurídico-esencial los actos de la ejecución con relación a la etapa jurídica de nivel más elevado se hallan en la situación de lo condicionado a lo condicionante, de ello no se deduce una subordinación similar en la organización de las funciones de algún Estado positivo o concreto. O sea, tratadas las funciones del Estado en el plano jurídico-material, los órganos que producen las normas de una fase inferior no necesariamente están sometidos al órgano de rango superior. Del hecho de que la instancia jurídica inferior no pueda vivir sino dependiendo en cada instante de la zona normativa superior, en la organización concreta de las funciones del Estado la subordinación de los órganos de la ejecución a aquellos sobre los cuales se crean los primeros, significa tan solo una posibilidad de asegu

rar la legalidad de la ejecución. Para explicarlo gráficamente, puede decirse que la labor de fiscalización para que el trozo de la planicie normativa superior se halle presente en la etapa inferior, en cuanto no contradiga a la primera, puede ser misión de otro órgano - diverso del creador del plano jurídico de la ejecución.

La sola elección de los órganos de la ejecución por el pueblo no satisface el principio de la democracia; representa en principio, el inicio hacia la democratización de la administración o ya de la jurisdicción. La dependencia de la ejecución respecto de la legislación (en sentido jurídico-esencial) dice poco en favor del posible desarrollo técnico de la idea de la democracia en la ejecución. Del enlace estrecho desde el punto de vista sistemático entre legislación y ejecución, no se desprende ninguna organización jurídica concreta en que se encuentre plasmada y cumplida la ligazón de las dos funciones. Tratadas las funciones del Estado de manera positiva, se precisan de medidas o garantías técnicas que afiancen o respondan de la legalidad de la ejecución. Si los administrados o los sujetos a jurisdicción han elegido a las autoridades de la administración y de la potestad judicial, como segundo paso, es urgente que las normas de la ejecución realicen y cumplan desenvolviendo las de la gradación que se localiza en la cima. La democratización de la ejecución que despunta con la elección de los órganos superiores, oscila e introduce problemas técnicos muy serios según que el órgano sea simple o compuesto. Y si la garantía más relevante de la legalidad de la ejecución consiste en la responsabilidad del órgano, ésta puede acrecentarse o disminuir según que el órgano sea-

ministerial o colegiado. El último desde luego es propicio para que domine la dialéctica de la antítesis en las resoluciones, que es difícil se dé en el primero; pero mientras el sistema ministerial hace más viable la exigibilidad de responsabilidad, encuentra obstáculos y disminuye ese sentimiento en el órgano colegiado.

La orientación a la idea pura de la democracia y su mayor acercamiento no fenece con la elección de los órganos superiores o con la ingerencia en las zonas normativas superiores de la administración o del poder judicial. Técnicamente es apremiante volver a proponer la democratización en el escalón siguiente a la elección de los órganos superiores; es decir, precisa interrogar hasta dónde es posible la comparecencia directa de los súbditos en la labor creativa de las normas que llevan a cabo las autoridades elegidas. Pero no se crea que esto sea válido sólo para las etapas jurídicas situadas en la cima, sino también para los dominios jurídicos inferiores de la administración y de la jurisdicción.

¿Pero es factible la democratización en todas las arterias de la ejecución, sin demeritar el principio esencial de la democracia? Así, por ejemplo, el Estado moderno se distingue por su ámbito espacial de validez muy extenso; de ahí que esté subdividido en circunscripciones geográficas y dentro de éstas comunidades — otras más pequeñas, cuya administración puede encomendarse a un órgano simple o a una corporación elegida por los mismos súbditos de la comunidad parcial. Entre ellas existe una trabazón jerárquica de supraordinación regresiva, de tal modo que la más inferior en categoría depende de la anterior y así hasta llegar al órgano —

central. La gran distancia que media entre la administración de la comunidad local más pequeña y la voluntad central, interponiéndose entre ellas una serie de órganos, dificulta y puede hacer insegura la legalidad de la ejecución. En la práctica de los actos inferiores de la ejecución se rebelarían o menospreciarían los lineamientos jurídicos de mayor jerarquía. Y lo de menos sería crear una serie de instrumentos técnicos que aseguraran la legalidad de los actos de la ejecución. Pero habría que examinar si una técnica embarazosa no daría lugar a fugas que en última instancia se traducirían en la obstaculización de la democracia en las etapas jurídicamente bajas de la ejecución. Es posible que sea menos dilatoria la técnica consistente en la designación para las zonas normativas inferiores e intermedias, de órganos individuales por parte del poder central y responsables ante él. Una técnica similar no cabe duda que es autocrática y antitética con la democratización de la ejecución; y, en especial, de la legislación; sin embargo es en beneficio de la supervivencia de la democracia misma, pero restringida a las gradaciones bajas. La mixtura de las dos técnicas de creación jurídica (democracia y autocracia) en las instancias medias o inferiores no debe inquietar mucho si en las zonas superiores rige la democracia. Además no es preciso que la democracia domine en todos los estadios intermedios e inferiores de la ejecución. Una técnica autocrática condicionada no puede significar una oposición radical a la democracia de la legislación, sino más bien es en su beneficio. Las limitaciones de la democracia en la ejecución obedecerán al propósito de fincar un robustecimiento superior de la voluntad central-democrática.

"... el hombre jamás encontrará la verdad, sino que solamente aprenderá a hacerse mejores preguntas" (1)

"Para aquellos que se han nutrido del árbol de la sabiduría, se ha perdido el paraíso" (2).

II. ABSOLUTISMO Y RELATIVISMO.

A). Concepciones Absolutistas y Relativistas del Conocimiento.

Pero ¿existe o no un conocimiento de la verdad absoluta? ¿Hay o no una realidad absoluta?

Esta interrogante, como se ve, contiene y plantea la posibilidad de dos orientaciones cognoscitivas fundamentalmente; traza con firmeza y sencillez la posible o posibles actitudes del pensar del hombre ante la inmensa problemática epistemológica del mundo.

Cuál ha sido la función del hombre en los intentos por descifrar y explicar el universo, las líneas del pensamiento más significativas y marcadas, así como lo distintivo y peculiar de cada una de ellas,

(1).- Kelsen, Hans.- "Metamorfosis de la Idea de Justicia", pág. 84.

(2).- Popper, Karl R.- "La Sociedad Abierta y sus Enemigos", pág. 210.

es lo que nos proponemos en esta parte. Y si no detalladamente, cuando menos sí dibujaremos la silueta de las concepciones más distinguidas que a lo largo y ancho de la historia de las ideas han hecho acto de presentación en el gran teatro de la actuación explicativa del mundo. Buscaremos, ciertamente, si no de aguzar cuando menos si de captar los pasos y tanteos cognoscitivos más importantes del hombre en su trayectoria histórica.

1. Teoría del conocimiento en la Antigüedad.

a). La concepción mitológica y el nacimiento de la Filosofía.

En las tinieblas de los tiempos el hombre primitivo interpreta el mundo que le rodea, los fenómenos más sobresalientes de la naturaleza como acciones de seres supra-humanos. Como a seres vivientes estima — no solo a las fuerzas o fenómenos de los que proceden efectos útiles, sino también de los que provienen consecuencias perjudiciales. Así la luna, el rayo, la lluvia, la guerra, etc., reaccionan al igual que los hombres. Hay una visión animista del mundo que le circunda y, en alguna forma, significa también la humanización de la naturaleza, pero al mismo tiempo una interpretación mítico-religiosa del mundo natural. Esta representación religiosa tiene como supuesto la impotencia del hombre para explicarse el mundo que le rodea. El temor y lo imprevisto motivan una serie de acciones culturales, devotas y de proliferación de mitos.

Antes que una explicación del mundo, el hombre primitivo procede emocionalmente, emoción que surge - del sentimiento y de la voluntad. No puede negarse - el componente intelectual o racional, pero es inferior y está supeditado al emocional. La falta de curiosidad y el miedo ante lo que sucede origina una valoración o justificación del mundo. Ello lo impulsa a imaginarse espíritus, almas, dioses, entes superiores en las cosas y fenómenos de la realidad. El "componente-emocional es el más antiguo o, por lo menos, el elemento originariamente más vigoroso" (53). Y las emociones son las fuentes del mito. Ellas fabrican una multitud de dioses del bien y del mal según satisfagan - sus deseos. La psique mítico-religiosa del primitivo - antes que contemplar cognoscitivamente su contorno actúa emotivamente. No es el homo lógicus, sino el homo magus el que domina.

Si bien es cierto que la actitud racional de - cognición se halla latente en forma tenue, la mentalidad del primitivo no se inclina a una descripción o explicación objetiva y deshumanizada del contorno. La - cognición científica del mundo, y por lo mismo ajena a los deseos y temores, es desconocida en esa fase de la historia de la humanidad. La ausencia de reflexión - consciente impide una interpretación científico-natural y, con ello, dificulta el nacimiento del principio de causalidad que viene a ser fruto de una etapa superior del intelecto humano.

La explicación -- más bien justificación -- - que el primitivo ofrece por ser la que está a su alcan ce dado su nivel cultural, es la interpretación en fun ción del castigo o de la recompensa, o bien como su--

puesto o condición de ellos. Los fenómenos son, como genialmente han demostrado los investigadores, percibidos antropomórficamente e interpretados mediante el principio social de retribución que en todo el pensamiento mítico del hombre primitivo juega un papel decisivo, esto es, el hombre aplica categorías sociales y éticas para justificar el mundo.

La religión homérica de los dioses olímpicos, en cuyo centro se halla Zeus, quien por otra parte se encarga de administrar la retribución, revela la divinización del mundo. Y entre esta religión y la pre-homérica, así como en las demás concepciones religiosas primitivas de la vida, sólo hay una diferencia de grado. El orden de la naturaleza, en la religión homérica, es un orden divino y por lo mismo también un orden jurídico. Las deidades de la venganza, las Erinnias, que garantizan ese orden, es la mejor prueba del carácter social y normativo del mundo natural. Esta creencia incommovible en la retribución de los dioses aún sigue presente después de Homero. "Las obras griegas posteriores de poesía, historia y filosofía muestran la creencia en la justicia divina" (54).

En las escavaciones que el pensar del hombre ha efectuado en las épocas primigenias y antiguas, los fósiles más relevantes, los hallazgos más indubitables y objetivos de la divinización del universo lo representan las producciones culturales mismas. Estas son el único o más perdurable registro histórico en que se hallan plasmados los datos de la inquietud humana de entonces. Esta obra que si bien está dominada por la mitología, significa no obstante, el intento rudimentario de explicación del mundo. Homero y Hesíodo—

plasman con claridad inigualable la actitud tenebrosa y oscura de la primitiva explicación o justificación mitológica del mundo. Empero, esas teogonías, cosmogonías y mitologías como modalidades del pensamiento antiguo, constituyen ya un simiente y anuncio titubeante del cavilar y filosofar del hombre.

La faz científica y la genialidad de Grecia es lo que nos impulsa irremediabilmente hacia el conocimiento cabal de la misma y, más que nada, a centrar y vincular nuestro problema en sus antecedentes que se ubican en ese "milago griego" (55). Ningún estudio que pretenda tener un ápice de seriedad puede relegar la cultura antigua.

La ciencia y la filosofía afloran en Grecia — precedidas de una labor de siglos de otros pueblos, o como dijera galantemente Sarton: "Si reemplazamos tiempo por espacio, podremos visualizar la ciencia griega como una pequeña isla rodeada por un mar oriental" (56). Con esa aclaración, el pensamiento griego constituye — la aurora cultural y el preludio de los acontecimientos más trascendentales que hasta la fecha ha logrado el intelecto en el terreno de la ciencia, de la filosofía, de la política y del arte, y cuyo aluvión de sabiduría ha irrigado toda nuestra civilización. El pensamiento griego, consecuentemente, se torna no solo en el oasis cultural de la antigüedad, sino de todos los tiempos.

A pesar de más de dos milenios que nos separan de los destellos del pueblo griego, cualquier espíritu con ansias plenas de saber tendrá que poner su mirada fijamente en la Grecia antigua, cuyos horizontes en —

la sabiduría son infinitos. Es en Grecia en donde por primera vez el pensamiento se hace atrevido, audaz y libre de las ataduras dogmáticas. Recuérdese que en Oriente sólo los sacerdotes, los de elevada casta, los que penetraban en los misterios, tenían derecho a enseñar filosofía, filosofía que era mandato de fe ciega, dogma y misticismo. Sus oyentes debían escuchar y repetir, nunca discutir. El sacerdote no admitía la réplica; su alta jerarquía y poseedor de la verdad revelada le facultaba para decir: 'no importa que no me entiendas, pero cree'.

La cultura de Grecia, es cierto, no surge de la nada y aislada de los otros pueblos de la antigüedad; pero es en los griegos con quienes las disciplinas del saber se fundan y encuentran sus cauces seguros, al orientarlas el pensamiento y la razón. Antes de Grecia hay prolegómenos, inciertos preparativos de tanteo y una serie de materiales informes. Y esto es lo que debe Grecia a Oriente.

Con las reservas apuntadas, puede contraponerse la aportación tanto de Oriente como de Grecia: — Oriente cree; Grecia reflexiona. Es el genio griego el que libera relativamente al pensamiento de las ataduras dogmáticas y mitológicas que obstaculizaban la facultad de razonar. De ahí que irónicamente se ha dicho que la luminosa escuela de Grecia sacó a la Filosofía del misterio de los templos para hacerla respirar el aire de la libertad. Por ello con toda razón Diógenes Laercio critica a los que "atribuyen ignorantemente a los bárbaros las ilustres acciones de los griegos, de quienes tomó principio no solo la filosofía, sino también el género humano" (57). "De los —

griegos, pues, tomó principio la filosofía, puesto que hasta en el nombre excluye todo origen bárbaro" (58). Y en ese profundo sentido espiritual "nuestra historia comienza en Grecia" (59). Nuestro "arché, origen o — fuente espiritual", parte de Grecia (60).

El comienzo y amanecer de la filosofía que histórica y sistemáticamente imputan a los pensadores de Jonia, es imposible captarlo en su plena dimensión sino se tiene presente el mundo de mitología y la concepción religiosa que informa y domina en siglos anteriores al VI a.C., es decir, lo que se conoce como mundo homérico. Y aún cuando es cierto que la edad homérica "no fué una edad científica", sin embargo sí es "el — prefacio literario de la era de la ciencia griega" (61).

Es usual situar el inicio del pensar puro, de la explicación científica del mundo en la escuela de los naturalistas o 'fisiólogos'; pero resulta sumamente difícil precisar los límites en que termine una interpretación mítica y se inicie el pensar puro y científico. De ello se han percatado autores de una gran formación clásica como Jaeger, al decir: "El comienzo de la filosofía científica no coincide, así, ni con el principio del pensamiento racional ni con el fin del pensamiento mítico. Auténtica mitogonía hallamos todavía en el centro de la filosofía de Platón y Aristóteles" (62). Y cuando Tales de Mileto procede a situar el 'agua' como origen del mundo, no difiere mucho de la interpretación mitológica que imagina al dios Océano el principio de todo lo existente. Y el 'apeiron'— (lo ilimitado, indeterminado) de Anaximandro que "todo lo incluye y todo lo gobierna" (63), se nos presenta — como algo animado, además de que "sólo un dios puede —

gobernar todo" (64). Y el 'aire' que propone Anaxímenes resulta ser también un ser dotado de voluntad y razón. Estos tres pensadores constituyen el universo como una monarquía, pero monarquía que significa no solo comienzo sino además gobierno. El animismo peculiar de la naturaleza en este período de especulación asoma claramente en pensadores como Empédocles y en Heráclito.

El mundo de estos primeros filósofos, en consecuencia, se les presenta como una comunidad de cosas, de objetos, de fenómenos, es decir, un orden sujeto a la legalidad o justicia eterna. El cosmos es un orden jurídico-social. Su legalidad natural no viene a ser sino la proyección de la polis al universo. Este es un orden social y no causal. Es claro que la filosofía jónica y presocrática en general poseen un carácter mítico-religioso acentuado.

Antes de la escuela de Mileto el hombre plantea sus problemas a través de mitos relativos al nacimiento del mundo y de los dioses; con los griegos, en cambio, esos mitos empiezan a ser sometidos al pensamiento teórico y a la observación del mundo sensible, y a medida que va penetrando el pensar teórico asistimos al amanecer de la filosofía científica. El intento de exigir cuentas a la tradición mitológica ante el tribunal de la razón humana, puede ser calificado como la aportación inmortal de Grecia; "es tal vez, — al decir Jaeger — la hazaña histórica de Grecia" (65). La tentativa de abrir las murallas de la mitología, de las teogonías, la osadía inigualable de substituir la interpretación mitológica por una legalidad diversa, es decir, por una explicación racional, es la hazaña de la escuela de Mileto.

b). La Filosofía de Protágoras.

Dentro de las mutaciones progresivas en la historia de las ideas, existen algunas en que el logos penetra en los confines más profundos de la cultura y deja al descubierto lo estéril e irracional; cambios en que la razón se subleva y clava su dardo en lo absoluto partiéndolo sin consideración alguna en su búsqueda de nuevos horizontes; épocas en que rompiendo las cadenas de la mitología y de la teología, remonta hacia — nuevas conquistas en los diferentes aspectos del saber; mutaciones, en fin, en que el pensamiento disuelve los moldes tradicionales y se lanza en pos de ideales innovadores. Y la sofística, en la antigüedad, simboliza uno de esos movimientos prodigiosos y fecundos en — rendimientos que, al mismo tiempo, son verdaderos jalones progresistas en la historia intelectual de la humanidad.

Cuando Protágoras de Abdera enuncia su célebre apotegma: 'El hombre es la medida de todas las cosas; — de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son', inaugura históricamente lo que — bien puede ser y caracterizarse como el inicio del relativismo filosófico. En la divisa protagoriana se — halla condensado de modo breve y certero el espíritu de la novísima actitud del pensar: la sofística. En ella también quedan, firmemente apuntalados, los cimientos de una de las visiones filosóficas de más honorable prosapia: el idealismo crítico. Con Protágoras — incíase la hazaña más grandiosa que sirve de fundamento al filosofar occidental. A partir de entonces queda inaugurada la idea y anclado firmemente el filosofar riguroso en el hombre, centro de todos los problemas

mas y guía de todas las creaciones y explicaciones de la cultura. A partir de entonces el pensamiento humano se erige en la única pauta y el péndulo seguro para — descifrar y entender la problemática del mundo.. Cualquier interrogante en cualquier dimensión de la cultura, se tornaba en una pregunta por el hombre. En ese momento se originaba la revolución más profunda del — espíritu humano. Por todo esto, sin temor a equivocarnos, afirmamos que con Protágoras iniciase el árbol genealógico de una raza cuya estirpe espiritual seguirá prolongándose mientras que "en el mundo palpita un corazón y trabaje un cerebro" (66).

La generación encabezada por Protágoras recoge el fruto de la sabiduría aún no madura de los pensadores de Jonia, y teniendo ya en su época como trasfondo el mecanismo de la atomística, irrumpe a la horadación de la espesa neblina mitológica, procede a la desdivinización y desmitologización del universo natural y social, desalojando a los dioses de las moradas que la — tradición cosmogónica y teológica había construido y — robustecido ciegamente. Y al llevar a cabo el descubrimiento del velo mitológico y su repulsa a lo dogmático y divino, funda una nueva cosmovisión. La falsa brillantez mitológica que empezara a empañarse con los jonios, 'fisiólogos', es opacada y captada en su verdadera naturaleza a través del haz de luz de la anti—guedad — la sofística —, que viene a innovar una filosofía antropocéntrica ciento por ciento pletórica en — aportaciones gnoseológicas, políticas, artísticas y — científicas, conocida también como relativismo filosófico, social y axiológico y que, no sin razón, se le — ha denominado el primer gran Iluminismo de la Historia.

c). La Filosofía de Platón y Aristóteles.

Una generación posterior, Platón pregonó frente a Protágoras: 'La medida de todas las cosas es Dios'. En la obra de su vejez puede leerse: "El Dios, ciertamente, ha de ser nuestra medida de todas las cosas; mucho mejor que el hombre, como por ahí suelen decir" (67). En la antítesis de la divisa protagoriana se esculpía, con suma claridad, la otra orientación que resumía las diferentes actitudes que se pueden adoptar frente al humanismo. Y si en el laconismo protagoriano queda grabado el lema del filosofar científico, que pregunta siempre en nombre de la razón humana, del platónico se desprende, por el contrario, que todo es en nombre de Dios. No es el hombre como réplica a Protágoras el punto de partida, sino que el centro para entender todas las creaciones es Dios. Frente a la actitud humano-racionalista de Protágoras, Platón habla como profeta hebreo. La divinidad para esta filosofía es el punto central del saber y del conocimiento, y no el hombre.

En principio puede parecer precipitada esta imagen del pensamiento platónico; mas hemos de ver, aunque sea someramente, lo que ha sido calificado como el núcleo de su filosofar: la teoría de las ideas. La teoría de las ideas que viene a ser la esencia de su epistemología, tiende a resolver el problema del saber y de la posibilidad del conocimiento, así como el fundamento sobre el que se apoya. En efecto, Platón distingue entre conocimiento y opinión. Existe conocimiento cuando se puede contemplar y captar lo justo, lo bello, lo bueno y lo verdadero en sí, en su esencia; por el contrario, "el que reconoce, pues, las cosas bellas, pero no la belleza en sí" (68), así como -

las demás realidades, tiene no un conocimiento, sino — simple opinión. Luego, los que aman y buscan las cosas en sí, a los que les gusta contemplar la verdad — son los que se elevan al conocimiento o filósofos. De ahí que Platón exija: "Esto sentado, que hable conmigo y me responda aquel buen hombre que no crea que existe lo bello en sí, ni nada en que la idea de la belleza sea inmutable, que sólo reconoce una multitud de cosas bellas, aquel amante de espectáculos que no puede tolerar que se diga que lo bello es uno, lo mismo que lo justo, y otras realidades semejantes" (69). Y estas esencias puras son nada menos que las ideas. A manera de ejemplo, puede decirse que existen muchas mesas, — pero sólo una idea de mesa que viene a ser la esencia o ideal y cuyo autor "es la divinidad" (70). El conocimiento sólo puede serlo del ser puro, de las esencias inmutables de las cosas, del ser real, de "la verdad absoluta" (71) a la que debe aspirar el amante de la ciencia desde su juventud. Empero las ideas no son vistas como las cosas, sino pensadas, son objetos inteligibles. Cada cosa de la realidad tiene existencia en la medida en que se halla ligada o participa de la idea. Pero por encima de las ideas se alza la Idea — del Bien, que es la que "confiere verdad a los objetos conocidos y al alma la facultad de conocer" (72). Ahora bien, sigue escribiendo Platón, "la Idea del Bien es el objeto del más sublime de los conocimientos" — (73); objeto infinitamente superior a la ciencia y a la verdad, pero que se alcanza no por los sentidos, sino mediante la inteligencia, es decir, a través de la dialéctica. Sin embargo, al preguntarse Platón por la naturaleza de la Idea del Bien, confiesa ser una cuestión muy difícil de explicar, por lo que es mejor dejar el problema por esta ocasión. Pese a esto, Platón

se atreve a sostener que "en los últimos límites del mundo inteligible está la Idea del Bien, que se percibe con dificultad, pero que no podemos percibir sin llegar a la conclusión de que es la causa universal de cuanto existe de recto y de bueno" (74). De ahí que los 'estudios superiores' o 'dialéctica' que proporcionan y afinan la vista penetrante capaz de contemplar la Idea del Bien, se convierten en una especie de ejercicio en los misterios.

Por otra parte, el análisis que hace de la divinidad en el libro de la "República", al caracterizarla como absoluta y esencialmente buena, justa, bella y veraz, no difiere en mucho o casi en nada de la Idea del bien. A esta misma conclusión ha llegado Sartre, al escribir: "La Idea suprema es la Idea de Dios, muy próxima a la Idea del Bien", (75). Ello no impide para sostener que "la hazaña filosófica fundamental de Platón consistió en descubrir el ser de las formas puras, contraponiéndolo al mundo de las apariencias sensibles y mudables" (76); pero lo discutible está en que esas formas puras o Ideas las imagina como algo eterno y absoluto, de tal suerte que lo que en un principio tenía la silueta de una doctrina reformadora del conocimiento, se transforma en religiosa y metafísica.

Con Platón la imagen grotesca y simplista de la realidad va cediendo aún más para dejar paso a esquemas conceptuales. El realismo o 'materialismo' que critica en su diálogo "El Sofista" va siendo superado por lo que él denomina 'idealismo'. La matemática y la geometría puras, todavía muy incipientes en su época, le brindan las mejores enseñanzas para desconfiar-

de los sentidos y de la realidad visible. Aunque esto no es una novedad en Platón, su mérito se hace consistir en que esclarece aún más el problema del conocer y su objeto. Pero aún así "la teoría de las ideas no — se caracteriza por ningún contenido material nuevo, — por ningún especial fundamento científico de explicación. Todo su sentido y toda su originalidad se cifran en la nueva luz que esta teoría derrama sobre el campo total del saber" (77). Su peculiaridad radica en esa nueva luz proyectada sobre la mitología de la tradición y en la que había bebido la humanidad por muchos siglos. Y una vez que trató de perfeccionarla — con el ropaje de epistemología, Platón se convierte en el maestro de la metafísica de todos los tiempos.

Aristóteles, al igual que los filósofos que le precedieron, construye sus ideas a partir de la crítica a su maestro Platón. Sus teorías no son sino una crítica en principio a la doctrina de las Ideas. Pero "fué su experiencia del mundo de Platón — como escribe Jaeger — lo que le capacitó para partir hacia el suyo propio" (78). Y también el primero que criticó — "los elementos poéticos y proféticos de la obra platónica" (79). "Decir que las Ideas son ejemplares, y que las demás cosas participan de ellas, es pagarse de palabras vacías de sentido y hacer metáforas poéticas" — (80), replica Aristóteles. Al introducir otros seres (Ideas) — arguye Aristóteles en contra de su maestro —, "es como si uno, queriendo contar y no teniendo más que un pequeño número de objetos, creyese la operación imposible, y aumentase el número para poder — practicarla" (81).

La obra del Estagirita es una lucha constante, una polémica interminable con el maestro; por lo que también su obra no es algo que de un cabo a otro presente una sola línea de pensamiento. Esta dinámica intelectual de la producción aristotélica, Jaeger en su "Aristóteles" se encarga de delinearla con lujo de finura y nos presenta la imagen de Aristóteles como la de un constructor construyendo. Sin embargo, la originalidad del Estagirita estriba en que imprime un nuevo sello al suelo y al cosmos platónico. La primera persona que investigara de manera seria lo sensible y la realidad empírica como el vehículo de lo universal fue Aristóteles. Y si el filosofar de Platón surge porque de antemano supone la existencia verdadera de las ideas, sitio del cual tiene que arrancar el conocimiento y la ciencia; el de Aristóteles, en cambio, sigue un procedimiento diverso, es decir, parte en cierta forma de la realidad visible y pregunta por la posibilidad de la realidad invisible. Esta diferencia, aunque no definitiva, entre Aristóteles y Platón en torno a su filosofía, ha sido contrapuesta por Wilhelm Nestle en los términos siguientes: "Aquella está orientada hacia la tierra, y ésta hacia lo ultraterreno" (82). Y es que para Platón sólo existe ciencia de lo suprasensible, de las Ideas, las apariencias o sombras son menospreciadas. Para Aristóteles, por el contrario, el mundo corpóreo y visible es digno de atención. Pero ¿superó o no a Platón?; esto desde luego es ya otra cuestión. Lo que sí es cierto es que su obra significa el esfuerzo enorme por conciliar y amalgamar la Idea y la realidad.

Escrita en prosa más depurada que la platónica, según nos informan los investigadores, la Filosofía pa

ra Aristóteles es "la ciencia teórica de los primeros principios y de las primeras causas", porque una de las causas es el bien, la razón final" (83). "En efecto, — continúa el autor de la "Política" — una ciencia — que es principalmente patrimonio de Dios, y que trata de las cosas divinas, es divina entre todas las ciencias. Pues bien, sólo la filosofía tiene este doble carácter. Dios pasa por ser la causa y el principio de todas las cosas, y Dios sólo, o principalmente al menos, puede poseer una ciencia semejante" (84). Ahora bien, Aristóteles distingue como ciencias teóricas: la Matemática, la Física y la Teología. Y "si Dios existe en alguna parte es, en la naturaleza inmóvil e independiente donde es preciso reconocerle. De otro lado la ciencia por excelencia debe tener por objeto el ser por excelencia" (85). Y la ciencia teórica que está a la cabeza de las otras ciencias — aclara Aristóteles — es la "ciencia primera (que) tiene por objeto lo independiente y lo inmóvil" (86); es decir, esta ciencia se ocupa del 'motor eterno', del 'primer motor inmóvil'. "Pero si hay una substancia inmóvil, esta substancia es anterior a las demás, y la ciencia primera es la Filosofía. Esta ciencia, por su condición de ciencia — primera, es igualmente la ciencia universal, y a ella pertenece estudiar el ser en tanto que ser, la esencia, y las propiedades del ser en tanto que ser" (87).

En su obra dedicada a Aristóteles, Jaeger demuestra a través de los fragmentos conservados de las primeras producciones intelectuales, concretamente de lo que ha logrado sobrevivir del libro segundo del "Político", que el fundador del Liceo coincide con la tesis fundamental de Platón. "El bien es la medida más exacta" — continúa Jaeger — significa exactamen

te lo mismo que el apotegma de Platón en las Leyes, - 'Dios es la medida de todas las cosas.' (88). Esta que puede tildarse de 'primera metafísica' para seguir las conclusiones de Jaeger, se halla también presente en la obra que actualmente conocemos como "Metafísica" y en la que podemos leer: "La unidad es, por tanto, la medida de todas las cosas" (89). Escrita a propósito de la réplica a Protágoras, esta frase resume la orientación del Estagirita frente al espíritu antropocéntrico de la sofística. Textualmente puede leerse en la "Metafísica": "Protágoras pretende que el hombre es la medida de todas las cosas. Por esto entiende indudablemente el hombre que sabe y el hombre que siente; es decir, el hombre que tiene la ciencia y el hombre que tiene el conocimiento sensible" (90). Y este es uno de los mejores testimonios de que Protágoras cuando habla del hombre no se refiere a cualquier "animal, que anda, con dos pies, sin pluma" (91); es decir, no cualquier bípedo implume es la medida de todas las cosas. Tal parece que Aristóteles acepta la teoría protagoriana, pues no se puede negar que la entiende en principio, pero a continuación agrega: "En realidad tienen una medida más bien que servir de medida" (92) la ciencia y el conocimiento sensible. Este medida no puede ser otra cosa que el 'motor inmóvil', la 'unidad', o Dios. La 'unidad' que es originaria y primaria y de la que surge el movimiento, se identifica con el primer motor, con el primer principio o el Ser por excelencia, y de eso se ocupa la Teología, la Ciencia primera o Filosofía. Y si Dios es el motor eterno y trascendente a quien se supedita el mundo terreno o corpóreo, él es también quien dirige al mundo como causa final del mismo. En esto radica el núcleo original de la doctrina metafísica de Aristóteles.

Por lo anterior, puede declararse que a pesar de la polémica y de la crítica de Aristóteles hacia su maestro, no logra finalmente liberarse "más que Platón a la idea de que todo verdadero conocer requiere un objeto situado fuera de la conciencia, al que en alguna forma toca, representa o espeja" (93). Para ser más explícitos, Aristóteles substituye "las Ideas trascendentales por el primer motor, que inmóvil, eterno y trascendente, poseía las propiedades que el ser debe tener según Platón. Esta su primera metafísica era exclusivamente una ciencia del ser inmóvil y trascendente, esto es, teología" (94).

Finalmente nos atrevemos a afirmar que del duo loático entre la sofística y el filosofar platónico—aristotélico, irrumpen las concepciones filosóficas de más honda relevancia en la historia intelectual de Occidente. Pálpase con claridad en los dos enfoques antagónicos la diversa manera de estudiar o entender el mundo. La diferente actitud cognoscitiva, ya de la Idea respecto a los objetos de la experiencia, ya del razonamiento frente a lo invisible, ora del espíritu frente al ser puro, de Dios frente al hombre, o bien ya la primacía de cualquiera de los términos de la ecuación, domina y refleja el modo de pensar de esta fase del intelecto humano.

La posibilidad del saber y su fundamentación, que modernamente se establece como relación entre el conocimiento y su objeto, no puede encontrarse tratado de modo coherente y preciso antes de la sofística, de Platón y Aristóteles. Y en "este deslinde del problema reside, más todavía que en los resultados especiales, la originalidad de toda época creadora" (95).

Se podrá estar de acuerdo o no con Platón y Aristóteles, pero no puede negarse que son los cerebros más influyentes de la antigüedad. Hubo un tiempo en que se les identificó con la verdad y la ciencia, mas esos tiempos pertenecen al pasado. Hoy representan la tradición y una modalidad determinada del pensar: la concepción metafísico-absolutista y religiosa del conocimiento. Y si bien es cierto que el término 'metafísica' no es de acuñación platónica, ni aristotélica, sino posterior, concretamente débese a una circunstancia ocasional — al parecer por órdenes de Sila, Andrónico catalogó algunas de las obras de Aristóteles, denominándose "Metafísica" a los escritos que en el orden venían después de la Física. No obstante, el término responde a la esencia de la 'Filosofía primera' o 'Ciencia primera' de Aristóteles y de la doctrina de las Ideas, o, mejor aún, a la doctrina de la Idea del Bien de Platón.

Del enfrentamiento entre el aticismo puro o sofística y el "aticismo de Platón y de Aristóteles, que aún esta vivo", "pero menos puro" (96) al del siglo V a.C., se formularon algunos de los problemas fundamentales de la filosofía que siguen todavía atormentando la inteligencia de los hombres. Y es también a partir de entonces cuando quedan enmarcadas y definidas con claridad dos corrientes o modalidades del pensar: la una, teológico-dogmática-absolutista y humano-racionalista-relativista, la otra.

d). La Escolástica (Agustín de Hipona y Tomás de Aquino).

El último representante de la intensa labor filosófica, entre los griegos, fué el preceptor de Alejandro de Macedonia. Mientras el Liceo funcionó y Aristóteles permaneció tras los muros de Atenas, el intelecto y la fama de la Metrópoli espiritual de Grecia seguía resonando. Pronto la actividad cultural se iba a trasladar a Alejandría y luego a Roma, pero no tendría la majestuosidad, la riqueza y el atrevimiento creativo de los hombres que habían precedido. En los tiempos que siguieron a la muerte de Aristóteles los brotes filosóficos no pueden borrar la influencia del clasicismo griego. En la filosofía de los tres siglos anteriores y posteriores a Cristo falta la fuerza de creación de los filósofos antiguos.

Sólo siete siglos después de la muerte de Aristóteles y en los albores de una nueva fase histórica, habría de hacer aparición un espíritu de primer rango, Aurelio Agustín, El obispo de Hipona es, en efecto, "el verdadero maestro de la Edad Media". "Su doctrina es la Filosofía de la Iglesia cristiana" (97). La figura más recia de la Patrística (Agustín) se propone una interpretación conceptual de los dogmas y mitos bíblicos. Para ello se ve precisado a echar mano de las formas del pensamiento creadas por la filosofía griega. La preocupación por demostrar científicamente la verdad y el fundamento del cristianismo, lo orienta al material epistemológico de la antigüedad. Y este mirar en el espíritu, formas y estructuras del conocimiento de los griegos para la inteligencia del cristianismo, es la mejor prueba de que teóricamente Agustín no elabora una doctrina del conocimiento independiente y novedosa. El obispo de Hipona utiliza la filosofía al servicio de la religión. Va a la filosofía

para racionalizar los misterios bíblicos y exponer de manera ordenada los dogmas del cristianismo con arreglo a las leyes de la ciencia.

Es explícito el pensamiento de Agustín al afirmar que Dios es la sabiduría y la verdad. "Ahora bien, — escribe el obispo — si la sabiduría es Dios, por el que fueron hechas todas las cosas, como lo mostró la autoridad divina y la verdad, el verdadero filósofo es el amador de Dios" (98). De acuerdo con esto, la función de la ciencia y de la filosofía es imitar, conocer y amar a Dios. La mente humana no tiene autonomía, está incapacitada por sí sola para "unirse a la luz incommutable" si primero no es "instruída y purificada por la fe" (99). Interpretando a Plotino, Aurelio Agustín agrega: "Dios es el sol, y el alma la luna" (100); el alma brilla, es decir, la luna, en cuanto — sea iluminada por el sol (Dios). El alma racional no es luz por sí misma, sino que resplandece y brilla — al participar de otra 'luz verdadera'. Esta teoría — agustiniana de la iluminación, no es sino la doctrina platónica de la participación, pero cristianizada.

La ciencia del hombre — parafraseando al obispo de Hipona — amanece o atardece en la medida en que alabe y ame al Creador. "Para él, la tarea de la filosofía se endereza, en lo esencial, a exponer, fundar y elaborar la doctrina eclesiástica, en un sistema científico: en cuanto acomete este problema, es la filosofía medieval la ciencia eclesiástica escolar, la escolástica" (101).

En Aurelio Agustín el conocimiento ya de la experiencia, ya de la matemática, será verdadero en la me-

dida en que esté iluminado por la 'luz inteligible'. - Conocer es contemplar la luz eterna e incommutable; co nocer es contemplar a Dios que ilumina. De ahí que la ciencia y la filosofía serán estériles y nulas si no se orientan a su objeto principal: al conocimiento de Dios. La filosofía, como lo establecieron los griegos, es amor a la sabiduría; pero la verdadera sabiduría -- replica Agustín -- no es la humana, sino Dios, luego la filosofía es amor a Dios. "No son muchas, -- agrega Agustín -- sino una la sabiduría, en que son inmensos e infinitos los tesoros de las cosas inteligibles, en las cuales se hallan todas las razones invisibles e inmutables de los seres, aún de los visibles y mudables hechos por ella" (102).

El otro artífice de la Edad Media es Tomás de Aquino. Mientras que Aurelio Agustín se nutre filosóficamente en Platón y los Neoplatónicos, Tomás en cambio, retorna y toma sus enseñanzas en Aristóteles. De las primeras páginas de la Summa Theologica, se desprende que el Doctor Angélico toma la definición de -- Aristóteles de la 'filosofía primera' o 'metafísica'.

La escolástica llega a su punto culminante al apropiarse del espíritu de Aristóteles. Y este hecho -- tiene lugar, principalmente, con Tomás de Aquino, que viene a ser el sistemático de la escolástica. Lo que se propone es nada menos que una construcción enciclopédica de los conocimientos, un sistema de todas las ciencias en cuya cúspide se halla la Teología. El -- trabajo que realiza, lo mismo que los anteriores pensadores cristianos, es al servicio de Dios y la Iglesia cristiana. Dios viene a ser -- como para Agustín -- el último y supremo fin del conocimiento. La Teología se convierte en la ciencia suprema.

En Tomás de Aquino aparentemente se le otorga a la razón cierta autonomía frente a la fe. Pero esta antítesis no se puede entender si no se tienen presentes las dos vertientes antitéticas que matizan toda la filosofía escolástica: por un lado, el instrumento especulativo de los griegos y por el otro los elementos proféticos de la religión judía. La especulación griega procede a través de la demostración; el pensamiento profético o judío, en cambio, llega a la verdad fundamental a través de la revelación, por medio de la palabra revelada en la Biblia. Y es aquí donde se halla el origen de las disputas de todos los pensadores cristianos de la Edad Media; es decir, la pugna entre la razón y la fe, entre filosofía y teología, representadas respectivamente por los defensores de la razón o dialécticos y los partidarios del dogma o teólogos. Pero unos y otros jamás desconocieron la superioridad de la verdad revelada.

La discrepancia surgió al estimar que la razón y la fe eran incompatibles. Pero ya Agustín de Hipona había enseñado que la razón tenía que ser instruida y perfeccionada por la fe. Cosa similar le sucede a Tomás de Aquino, quien no solo desea creer sino también conocer. Tomás de Aquino al igual que Agustín de Hipona, trabaja con el principio de "Credo ut intelligam" (creo para entender), es decir, se acepta en principio la verdad revelada y a continuación se comprende por la razón. Este es nada menos que el núcleo y la piedra angular de la teoría del conocimiento que late en la filosofía escolástica de toda la Edad Media.

"Tal vez -- escribe Cassirer -- no hubo ningún otro pensador medieval que hablase de la razón de

una manera tan despectiva", como Pedro Damian (103). - Para este recalcitrante defensor de la teología, la razón y la fe son absolutamente antitéticas. Para To más de Aquino y Agustín de Hipona, en cambio, se complementan; la razón y la ciencia no pueden caminar por sí solas, sino cuando van guiadas por la mano de la fe.

La razón puede trastabillar, la fe nunca se equivoca; la razón puede incurrir en yerros, la revelación es infalible. Toda la faena científica y filosófica está orientada e iluminada por la fe; es decir, no podemos conocer ni entender si antes no creemos y aceptamos las verdades primordiales del cristianismo. Este punto de vista se encuentra expuesto de un modo más claro en Anselmo de Cantórbery: "Así como el orden apropiado prescribe que primero creamos en los profundos misterios de la fe cristiana, y luego intentemos debatirlos, así me parece negligencia que, una vez establecida la fe en nosotros, no tratemos de comprender lo que creemos" (104).

Como en el tomismo o aristotelismo de la alta escolástica "el intelecto y el mundo de la naturaleza están orientados hacia Dios, la filosofía conduce inevitablemente a la teología y es completada por ésta" - (105). Siendo Dios el punto de partida y el objetivo final, Tomás de Aquino no difiere en nada de Agustín. El Doctor Angélico continúa la tradición apostólica del obispo de Hipona.

La ciencia y la filosofía se reducen, en la escolástica, a la mísera función de descubrir lo que en-

sus líneas totales posee o es creación de la Providencia; pero siempre teniendo como juez de la verdad que halla la razón, la palabra sagrada y revelada de la Escritura.

2. Teoría del conocimiento en la Epoca Moderna.

a). El humanismo y la nueva ciencia de la naturaleza.

Quando en Tomás de Aquino se asocian la anti—gua filosofía cristiana, la aristotélica y la teología eclesiástica, llega a su punto culminante la escolás—tica. Y es por mediación del Doctor Angélico que Aristóteles dirige los espíritus en el filosofar posterior. El saber más sistematizado de Aristóteles, pero sobre—todo robustecido y apoyado por el poder de la Iglesia—cristiana; se trocó en el filosofar genuino por exce—lencia. Aristóteles estaría en el trono del pensamien—to hasta que en el siglo XVIII apareciera Immanuel —Kant.

Pero, penetrar en la filosofía kantiana, deman—da el examen así sea somero de la situación que guarda el problema del conocimiento en el intervalo que separa al Príncipe de la Escolástica del filósofo de Koeni—gsberg.

El surgimiento de la filosofía moderna no pue—de entenderse ni desligarse de uno de los fenómenos — más decisivos en la historia del hombre: el Renacimien—to, apasionada búsqueda de lo novedoso. Lo que distin—gue a la oleada espiritual del humanismo es el retor—no a las obras de los clásicos. No aceptan a Platón ni

a Aristóteles cristianizados. Aspiran a precisar el profundo significado histórico y filosófico de la antigüedad y en ese sentido el humanismo renacentista viene a rescatar lo más excelso del pensamiento de los clásicos. Este ir a las fuentes históricas, produce un ensanchamiento en los horizontes y da seguridad al pensar. Mas no se crea que se trata de una entrega incondicional a la tradición; no, es más bien la salvación y el rescate de la antigüedad en lo que tiene de sistemática, esto es, con sus interrogantes, dudas y problemas. Por esta razón la filosofía de los griegos, en este período, vuelve a ser maestra. Su epistemología, cual viento huracanado, provocará estragos en los mares especulativos de este período.

En el espíritu del Renacimiento se van modelando las nuevas fuerzas de la razón. Pronto ésta por sí sola emprenderá el vuelo sin perder de vista el suelo que ha pisado y al que tiene que regresar. Gradualmente se va operando el estudio hacia las ciencias empíricas. Y su estudio brotará de las exigencias del humanismo. De ahí el motivo para escribir; "La moderna ciencia natural es la hija del humanismo" (106). Se busca en la experiencia sensible el apoyo y la protección en contra del abstraccionismo árido de la escolástica. La nueva tónica en la investigación irá preparando poco a poco el ánimo suficiente para erigir a la matemática como el instrumento teórico primordial para el entendimiento de la naturaleza.

Ya en plena Edad Media, Rogerio Bacon clama -- porque se vuelva la mirada a la realidad empírica. Su clamor va dirigido directamente en contra del ideal -- del conocimiento del escolasticismo, ajeno a toda expe

riencia: La prueba ontológica de la existencia de -- Dios, de Anselmo de Cantórbéry, resume crudamente el -- abstraccionismo y conceptualismo exclusivista de la es colástica.

Pronto se tuvo conciencia de que atenerse a la experiencia en su acepción burda y usual, contrapuesta absolutamente a la teoría, no podría conducir más allá del amasijo y yuxtaposición del material incoherente -- que se tiene a la vista. La percepción de cualquier -- fenómeno, se dijo, cambia y oscila mucho según el ojo -- que mira. La experiencia objetiva no es cualquier per -- cepción. No es cualquier ojo el que puede contemplar; más bien es el ojo matemático, el ojo físico, etc., el que puede dar cuenta objetiva de la naturaleza. La -- verdadera experiencia precisa de una percepción cohe -- rente y metódicamente orientada.

"Para una visión simplista, las cosas concre -- tas y con ellas su verdadero orden en el espacio, como una cualidad inherente a ellas, son algo definitivamen -- te preestablecido. La nueva concepción astronómica -- del mundo, viene a echar por tierra este último supues -- to, demostrando que no pasa de ser una ilusión de nues -- tros sentidos, con lo cual rectifica también, indirectamente, la correspondiente concepción general de la -- realidad" (107). Esta 'nueva concepción astronómica -- del mundo' a que alude Cassirer, representada por los -- fundadores de la moderna ciencia de la naturaleza, Ké -- pler y Galileo, vino a derrumbar la manera simplista, -- subjetiva de entender la naturaleza.

La filosofía, en la Edad Media, había quedado huérfana al perder sus goznes seguros. El experimento

científico y la investigación seria de la naturaleza — se desconocen. La carta que Galileo dirige a Képler — hace visible la pobreza del ideal del conocimiento de la escolástica (verbalismo y abstraccionismo); así mismo demuestra objetivamente la lucha encarnizada que — ventilaban la tradición y la moderna filosofía de la — naturaleza.

"Agradezco mucho — dice Galileo a Képler — — el interés que se ha tomado por mis investigaciones — desde la primera vez que las conoció y que así haya — llegado a ser la primera y casi la única persona que — da pleno crédito a mis asertos: no se podía esperar — realmente otra cosa de un hombre de su penetración y — franqueza. Pero.....¿qué me dice usted de los destaca — dos filósofos de nuestra universidad que, pese a reite — radas invitaciones, se niegan aún a mirar tanto la lu — na como el telescopio, y cierran así sus ojos a la — luz de la verdad? Esta clase de gente considera a la — filosofía como un libro semejante a la Eneida o la — Odisea y cree que la verdad será descubierta, como lo — afirman ellos mismos, más bien con la comparación de — los textos que con el estudio del mundo de la natura — leza. Usted se reiría si pudiera escuchar a algunos de — nuestros más respetables filósofos de la universidad, — cuando tratan de desestimar la existencia de los nue — vos planetas con simples argumentos lógicos, como si — estos fuesen conjuros mágicos" (108).

Los genios de la astronomía, al desechar la — 'visión simplista' y trabajar con relaciones conceptua — les e hipotéticas, en combinación con el experimento — científico, revolucionan la epistemología y el ideal — del conocimiento. Esas vías cognoscitivas antitéticas,

Galileo las separa con pulchritud: "O bien procuramos - penetrar por la vía de la especulación en la verdadera esencia interior de las substancias naturales, o bien nos contentamos con llegar a conocer algunas de las - características y cualidades peculiares. Consideramos que el primer intento constituye un esfuerzo vano y estéril, así en lo que se refiere a las substancias terrenas más próximas a nosotros como en lo tocante a las más remotas substancias celestes...." (109). En el primer caso, trátase del método de la ontología que aspira a captar las entrañas y naturaleza interior de las cosas. El segundo, renuncia al substancialismo y esencialismo por inservible, y se conforma con describir lo que es capaz de entender a través de relaciones conceptuales.

Como herencia de la tradición metafísica, en los días de Galileo se afirma que la realidad natural es ajena a la reflexión científica. Pero Galileo enseña que no se debe aceptar un orden o realidad preestablecidos y más allá de las determinaciones del pensar, sino que habrá que construirlos y desarrollarlos partiendo de postulados matemáticos y del método experimental. Al establecer a la matemática como la premisa rigurosa para el conocimiento de la naturaleza, la metafísica sufre un resquebrajamiento y se perfila con éxito una nueva concepción del conocimiento. Era preciso, sin embargo, esperar el golpe definitivo de Kant; "La mano del kantiano pega fuerte y a golpe seguro, pues su corazón no se conmueve con ningún respeto-tradicional" (110).

b). La epistemología Kantiana.

" ¡Atrás, fantasmas!', voy a hablar de un hombre, cuyo sólo nombre ejerce exorcismo poderoso: me refiero a Manuel Kant" (111). Y no puede ser más impresionante y fascinadora la presentación que del filósofo de Königsberg hace Heine. Jamás, antes de Kant, se sometió a la razón humana a un análisis inflexible para saber sus capacidades y sus límites. Antes no se habían examinado a fondo los poderes y alcances de la razón. ¿Qué es lo que podemos conocer y cómo?, es una interrogante que se plantea seriamente con Manuel Kant. La crítica y censura despiadada a que es llevada la razón, orilló a Heine a escribir que la 'Crítica de la razón pura' es "el anfiteatro anatómico del espíritu humano" (112).

Los colosos de la ciencia matemática de la naturaleza como Képler, Galileo y Newton, entre otros, se encargaron de asfaltar los terrenos para que Kant pudiese caminar en filosofía. Las investigaciones científico-naturales fueron el factum que hicieron posibles las aportaciones epistemológicas del genio de Königsberg. Ellos, indiscutiblemente, fraguaron en el taller del cavilar puro y de la experiencia científica los hierros candentes con los que Kant habría de dar muerte a las ideas tradicionales imperantes.

Antes de Kant se sostenía que el conocimiento debía regularse por los objetos, por la realidad exterior. Y el pensar tradicional entiende por objetos, por realidad o experiencia, lo que desde siempre existe cual si fuese algo definitivamente concluido. La misión de la ciencia es ponerse en consonancia, adecuarse y captar lo que está fuera del pensar. La ciencia debe pugnar por estar en armonía con una realidad

absoluta. Lo real y sensible erígese como una barrera que el pensar tiene que vencer. La ciencia, en tanto concepto, es algo diverso y opuesto a la realidad que existe antes del pensamiento. Pero ya la nueva filosofía de la naturaleza entiende por realidad y experiencia, no la abigarrada e incoherente acumulación de percepciones, sino aquella que está condicionada, preparada y estructurada por el pensar. Y es aquí donde Kant había de hacer acto de presencia para quitar el polvo secular de los ojos de la razón humana, al sostener que la realidad no puede pensarse sin ciertos conceptos puros que la condicionan.

"La experiencia misma — escribe Kant — es una especie de Conocimiento, que exige la presencia — del Entendimiento, cuya regla tengo que suponer en mi — antes de que ningún objeto me sea dado, y por consi— guiente a priori. Esta se manifiesta por medio de conceptos a priori, que sirven, por lo tanto, para reglar necesariamente a todos los objetos de la Experiencia, — y con los cuales tienen también que conformar. Por lo que a los objetos toca, al ser sólo pensados por la Razón y esto de una manera necesaria, pero sin poder en — modo alguno darse en la Experiencia (por lo menos de — la manera como la Razón los piensa), los ensayos que — se han hecho para pensarlos (pues deben poderse pensar) suministrarán, según esto, una magnífica piedra de to — que para lo que tomamos como método de la manera de — pensar, a saber, que sólo conocemos a priori en las cosas lo que hemos puesto en ellas". (113).

Kant ha venido a revolucionar la epistemología. El no parte de la existencia de una realidad superior — o mundo verdadero de las Ideas, ni tampoco de la sim—

ple percepción del burdo empirismo. De tal proceder - Kant está muy distante al proponer ciertas condiciones necesarias para que la razón pueda conocer; sin esos - supuestos no sería posible experiencia alguna. Así el principio de causalidad, por ejemplo, es el supuesto - para que haya naturaleza científicamente hablando.

"La razón — agrega Kant — se presenta ante - la naturaleza, por decirlo así, llevando en una mano - sus principios, y en la otra, las experiencias que por esos ha establecido; haciendo esto, podrá saber algo - de ella, y ciertamente que no a la manera de un esco- lar que deja al maestro decir cuanto le place, antes - bien, como verdadero juez que obliga a los testigos a - responder a las preguntas que les dirigé" (114).

Ya antes de Kant, Galileo enseñó que el 'libro' de la 'naturaleza' está escrito en el lenguaje de los - números y figuras geométricas. Quien quiera filosofar y comprender la 'naturaleza' — parafraseando a Gali- leo — precisa del nuevo lenguaje, lenguaje, desde lug - go, diverso al común y conditio sine qua non para leer el libro de la naturaleza. Quienes no saben el léxico de la naturaleza, no pueden leer ese gran libro abier- to a todos. La naturaleza, en consecuencia, no es al- go que esté fuera de los límites de la ciencia natural, mas sostener lo contrario, racionalmente es ignorar — de qué se habla. Y no sabiendo lo que significan los signos, muchos creen hallar espíritus en las coas, — esencias en el interior absoluto de los objetos. — Otros, no comprendiendo absolutamente nada, detestan — esa gramática como inservible y elevan su mirada en bus - ca de alguna luz que los ilumine.

La naturaleza como objeto de conocimiento, sólo puede pensarse y determinarse en función del principio de causalidad. Esta categoría regula toda experiencia natural posible. Se trata de un supuesto del pensamiento en virtud del cual la 'naturaleza' se entiende como un orden objetivo; y en cuanto postulado, "es el ensayo de una construcción unitaria, y nada más" (115).

Hay, no obstante, quien pretende penetrar en la naturaleza en sí misma, es decir, en la naturaleza no como fenómeno, sino como nómeno. Esta distinción (fenómeno, nómeno) es discutida por Kant y corresponde a la distinción entre cosas en sí y la manera que tenemos de conocer los objetos. De los objetos no podemos saber más que como se nos presentan a nuestro entendimiento, y lo que no es fenómeno no puede ser objeto de la experiencia. Mas esta distinción de fenómeno y nómeno, no es una división de los objetos; acerca de los nómenos no puede decirse que existan o no, pues sólo existe lo que nos proporciona el pensamiento. El concepto de nómeno es tan sólo para expresar el límite que se impone a sí mismo el entendimiento.

"La magistral sinopsis del racionalismo de Kant — escribe Reichenbach — repite la dicotomía de un mundo del aquí y un mundo 'más allá'" (116). Pero creemos que ubicar a Kant en la trayectoria del pensamiento metafísico dualista de Platón, es injusto y totalmente descabellado. Cuando Kant distingue entre fenómeno y nómeno, expresa con claridad que el nómeno es únicamente "un concepto límite" (117), esto es, para designar lo inaccesible.

El fenómeno no es simple apariencia detrás del cual está la esencia, ni menos lo exterior o fachada en cuyo interior permanece burlándose del pensamiento la cosa en sí. Y para despejar malentendidos, trascribimos algunos pasajes de la 'Crítica de la Razón pura', explicitando así este punto de vista: "Qué puedan ser las cosas en sí no lo sé, y tampoco necesito saberlo — porque nunca se me puede presentar una cosa como no sea en el fenómeno"; "lo absolutamente interior de la materia, según el entendimiento puro, no es más que quimera, pues en modo alguno es objeto para el entendimiento puro" (118).

"Si las quejas — agrega Kant — de que no comprendemos lo interno de las cosas pretenden significar que mediante el entendimiento puro no comprendemos qué sean en sí las cosas que se nos aparecen, esas quejas son totalmente injustas e irrazonables, pues quieren que sin los sentidos podamos conocer las cosas, y por ende intuir las, y por consiguiente, que poseamos una facultad de conocer totalmente distinta de la humana, no sólo por el grado sino aún por la intuición y la especie; por lo tanto, que seamos, no hombres, sino seres de los cuales ni siquiera podemos decir si son posibles y mucho menos aún cómo están constituidos" (119).

Por muy grandiosa que sea la razón científica — pregonan en coro los metafísicos —, resulta ser siempre endeble para constituirse en juez de las creaciones culturales. La tarea del conocimiento, en consecuencia, se reduce a captar las esencias, que por lo demás, sólo puede revelárseles a quienes sepan penetrar en esos secretos, que en nada difieren de los mis

terios. Aspirar a penetrar en las esencias de las cosas, afirmar la existencia de las cosas en sí, lo absoluto o realidad que está fuera del pensamiento y, con ello, su conocimiento, es la substancia de la metafísica.

Pero sucede que la metafísica nos deja en total ignorancia acerca de aquello, con seguridad de suma excelencia: lo absoluto, la cosa en sí. Y no podría ser de otro modo, debido a que intenta conocer algo que no está dentro de los límites de la experiencia posible. De ahí también que los esfuerzos para conocer la realidad absoluta hayan sido nulos y vanos, por cuanto que el entendimiento sólo puede conocer lo que está dentro del marco de la experiencia, "entendida como tarea infinita" (120) y, como tal, no exenta de dirección, sino preparada por el pensar mismo. Conocer lo trascendente, el absoluto, es algo que rebasa las funciones del pensar científico, significa algo para lo que el entendimiento humano no está preparado; es una función o inspiración que le está vedada al hombre.

"Algo dado en el sentido de lo conclusivo, o cerrado, que se substrahe a la elaboración cada vez más profunda del conocimiento, no existe, no puede existir". "Un ser dado no debe significar más que el carácter de la tarea por resolver" (121). Luego, cuando se dice que la experiencia es algo dado, no debe entenderse como lo dado de por sí, sino una exigencia del pensar para determinarla en un proceso permanente.

Ya Galileo vislumbró el irracional absoluto — como algo inservible, al escribir: "Debe bastarnos con saber que somos los modestos artesanos encargados de —

sacar de la cantera el marmol en el que el genio y el trabajo del artista modelará luego las formas maravillosas ocultas bajo su tosca e informe envoltura" (122). Este párrafo no debe entenderse de manera piadosa y dogmática al estilo de aquella frase que evoca resignación y también criticada por Natorp: "Ningún espíritu creado penetra en el interior de la naturaleza; dicho sea aquél a quien le muestra tan sólo la externa corteza " (123).

Esa 'cantera' a que alude Galileo y, en general, la experiencia, no puede concebirse sin las determinaciones del entendimiento. No existe ninguna 'cantera' impenetrable, ningún interior absoluto que el pensar no pudiese perforar. Pero Kant ya mostró que ese interior absoluto no es sino mera ilusión o "quimera" que se colma con paralogismos, hipostasiando, así, nuestros pensamientos.

"La observación y análisis de los fenómenos — agrega Kant — penetra en el interior de la naturaleza y no puede saberse hasta dónde se llegará con el tiempo" (124). Y en realidad puede decirse que no hay interior y exterior, interior y corteza externa con rigidez absoluta. Si pensar es determinar, al hacerlo, no es de manera superficial, sino que al determinar, a saber, cuando se piensa, se conoce simplemente. No puede haber en el pensar científico opinión, o conocimiento o se abstiene de juicio.

Para el filosofar trascendental el entendimiento es la facultad de conocer, de juzgar o de pensar; pero sucede que se juzga mediante conceptos, luego entonces, "el pensamiento es el conocimiento por —

conceptos" (125). Lo que no sea reductible a conceptos no puede ser objeto de conocimiento. Y en este — sentido epistemológico, el pensamiento crea su objeto, objeto que, desde luego, no se halla fuera del conocimiento ni de la determinación intelectual. "No es que haya una hoja y, además, sus propiedades: verde, lisa, redonda, etc., " (126), sino que el objeto, hoja, es— la expresión unitaria de todos los predicados. El objeto de conocimiento es la unidad sintética de las notas o predicados que el pensar determina progresivamente.

De lo anterior, se desprende que el objeto no existe fuera del conocimiento o más allá de él, sino — que es tan sólo uno de los términos de la ecuación; pero tampoco el sujeto se concibe como anterior o exte—rior al conocimiento, sino que uno y otro se originan en el conocimiento. Así pues, el objeto tiene una naturaleza siempre condicionada por cuanto el pensar lo fundamenta en un caminar ininterrumpido. O para expresarlo en otra forma, la "ecuación del conocimiento es— de tal naturaleza que implica un cálculo que llega hasta el infinito; de modo que la 'X' no es determinable — de un modo conclusivo por las notas A, B, C, etc., y esto prescindiendo de que la serie A, B, C, no — debe ser pensada como conclusiva, sino como susceptible de una continua ampliación en el contenido" (127).

Si el objeto de conocimiento es creación del— pensar, tal objeto es la incógnita a despejar de manera perenne, pues el pensar no es reposo, sino devenir— y llegar a ser incesante. Y en este hondo sentido, la epistemología criticista descubre un nuevo cielo y una nueva tierra. El "noli foras ire, in te ipsum redi; ÷

in interiori homine habitat veritas' (no salgas, vuelve hacia ti mismo; es dentro del hombre donde reside la verdad) de Aurelio Agustín, pero desmistificado, de sabsolutizado y nutrido con savia trascendental, resume el proceder de la metódica criticista: la verdad — no hay que buscarla fuera, sino en el pensamiento, en el método.

No puede ya haber perplejidad que con el filósofo de Koenigsberg asistimos a la demolición del antiguo dogmatismo y a la preparación de los funerales de la metafísica. Al orientar a la epistemología por derroteros precisos, provoca una de las revoluciones intelectuales más significativas que conozca el espíritu humano y salva a la Filosofía de cualquier naufragio — en las aguas procelosas de la metafísica.

Empero, si alguien con clarividencia desmedida se precia de conocer 'el absoluto', he de repetir, este "es precisamente el hombre que yo busco desde hace mucho tiempo" (128). Sólo que la historia del intelecto humano es la mejor prueba de que en ninguna parte — de la faz de la tierra ha posado ese hombre, seguramente superdotado. Ello también nos mueve a afirmar, en el más estricto sentido, que la metafísica no es sino "misología elevada a principio" (129); esfuerzos de la razón totalmente estériles y ociosos y, consecuentemente, destinados a rodeos eternos y tautológicos. La metafísica, en cuanto disciplina que tiene por objeto — 'el absoluto', en definitiva, se convierte en mera curiosidad dogmática, en algo similar al ocultismo, a la magia.

c). El pensamiento tradicional y el pensamiento trascendental.

Desde la infancia de la filosofía y paralelamente al racionalismo, ha surgido el realismo o empirismo como otra orientación en el conocimiento. Indiscutiblemente, ambos han adoptado múltiples modalidades.

Para el primero, la fuente de la verdad no es la percepción, sino la razón. El conocimiento sólo puede lograrse a través de una 'visión', por los ojos del alma. La inestabilidad de los sentidos no pueden proporcionar un conocimiento absoluto e invariable a que aspira el racionalismo. Este racionalismo al estilo de la doctrina de las Ideas, al detestar el mundo de la experiencia, se ubica ya en la antesala del misticismo. En cambio, el segundo, estima que el conocimiento se obtiene únicamente por los sentidos; éstos son el manantial de la verdad. Este realismo o empirismo al no perseguir conocimientos permanentes y fijos por siempre, produce la impresión de ser una doctrina relativista.

Bacón ha definido el racionalismo a que venimos haciendo referencia, distinguiéndolo del empirismo antiguo y moderno. Bacon, "en un examen de los sistemas filosóficos, — según refiere Reichenbach — compara los racionalistas con las arañas que tejen sus telas con su propia substancia, y a los primeros empiristas con hormigas que recogen material sin poder encontrar ningún orden en él; los nuevos empiristas, dice, son como las abejas que recolectan material y lo edigieren, añadiéndole algo de su propia substancia y dando origen de ese modo a un producto de calidad superior" (130).

El empirismo de las 'abejas' es el que maneja la ciencia moderna, y en él la razón no es mera adición a las percepciones, sino que el entendimiento a través de los conceptos puros fundamentales establece las condiciones para que científicamente haya experiencia. El éxito de la ciencia moderna no se cifra en valerse de la sola observación de los sentidos. El simple baturrillo de los hechos percibidos no hubiera conducido a la creación de la ley de la atracción de las masas o ley de gravitación de Newton, ni tampoco al descubrimiento del planeta Neptuno en el año de 1846 por Leverrier y Galle.

No se piense ingenuamente que el astrónomo alemán no tuvo más que orientar el telescopio al cielo y de inmediato captó el nuevo planeta. Fué el astrónomo francés, Leverrier, quien lanzó la hipótesis matemática de la existencia de otro planeta desconocido, a partir de los trastornos en las órbitas de los planetas conocidos hasta entonces. Luego entonces, la ciencia-empírica se ha construido a base de las matemáticas y el experimento científico; experimento que no consiste en la amorfa observación, sino en "una pregunta dirigida a la naturaleza" (131) y como tal, es decir, como pregunta, está ya preparada y obedece a condiciones.

Lo que ha sido calificado de doble naturaleza de la ciencia moderna, deja traslucir las aspiraciones vanas de un empirismo sin ley o enemigo de toda ley, o de un racionalismo que quiere filosofar con la simple especulación. De esta suerte, el racionalismo al querer ascender con la sola ayuda de las ideas, fácilmente se convierte en el aliado más recio de la Tecnología; y el realismo desprovisto de toda ley, que apa-

rentemente es escéptico y enemigo de la certeza absoluta, acepta, sin embargo, una realidad dada de por sí. Lo más representativo de uno y otro punto de vista, - con sus diversos matices, ha desfilado en la "Crítica de la razón pura" con un saldo totalmente desfavorable.

Pero ¿existe o no un conocimiento de la verdad absoluta? ¿Hay o no una realidad absoluta? Las orientaciones epistemológicas en sus esfuerzos por dar contestación a esta interrogante, en el fluir de la historia del pensamiento, han oscilado divergentemente por todos los extremos. No obstante, nos atrevemos a captar las hendiduras más visibles de los esfuerzos cognoscitivos, tratando, así, de ofrecer el común denominador de lo que calificamos como pensamiento tradicional comparado con el trascendental. Ello, estamos seguros, nos despejará las veredas para transitar y poder comprender la naturaleza del absolutismo y del relativismo epistemológico.

Si en el planteamiento de interrogantes y cuestiones decisivas radica el progreso intelectual; si - "la historia de la filosofía científica es la historia del desarrollo de los problemas" (132), la reflexión crítica ha de ser la brújula que ahuyente las tinieblas que pudieran amenazarnos en nuestras tentativas. Y ha sido la mentalidad penetrante de Kant la que ha sabido profundizar en el engarce histórico de los problemas fundamentales de la filosofía, haciéndola consciente de su faena.

La constante referencia al filósofo de Königsberg no debe interpretarse como una admiración incondicional a su teoría; un kantismo ortodoxo va en contra de lo que late aún con vida de Kant.

"La filosofía — escribe Kant — tendrá su valor cuando la tomemos, no como doctrina, sino como crítica, que sirva para prevenir los pasos falsos del juicio (lapsus iudicii) en el uso del poco número de conceptos puros intelectuales que poseemos. En este caso, aunque su utilidad es puramente negativa, se nos presenta la filosofía con toda su penetración y habilidad de examen" (133). "Precisamente Kant, quien entiende la filosofía como crítica, como método, quiso enseñar no ya 'una' filosofía, sino a filosofar" (134).

Con el filósofo de Koenigsberg la teoría del conocimiento llega a uno de sus más extraordinarios logros. La innovación imperecedera de Kant ha sido el problema del método; pero no de cualquier método, "sino 'del' método, de la última unidad del método en la que se funda 'el' conocimiento, y con ello, el acto creador de la cultura" (135).

"El filósofo de la escuela tradicional — señala Reichenbach — muchas veces se ha rehusado a reconocer al análisis de la ciencia como filosofía, y continúa identificando la filosofía con la invención de sistemas filosóficos. No se da cuenta de que los sistemas filosóficos han perdido significación y de que su función ha sido asumida por la filosofía de la ciencia" (136). O para expresarlo en otros términos, la filosofía no es mero juego de fantasías e ilusiones, ni tampoco derroche de ingenio, o algo similar a una rapsodia encantadora, sino reflexión y análisis de la ciencia.

El factum de la ciencia que, en rigor, es fieri o devenir constante y único territorio o "País de la Verdad" (137), rodeado de infinitos y tempestuosos mares, es el suelo más estable por donde la filosofía puede desplazarse sin los peligros de las ilusiones y vanas esperanzas que simulan los "bancos de niebla y hielos que pronto se derretirán" (138).

La filosofía, consecuentemente, al no poderse imaginar desligada de la ciencia, se convierte en filosofía científica y, como tal, abierta a enriquecimientos infinitos, porque infinita es la tarea de la ciencia y la filosofía cual "océano sin playas" (139), — cual "océano sin orillas" (140).

Y ha sido el tropel de pensadores de la Escuela neokantiana de Marburgo quien ha venido a apuntalar lo genuino y eternamente viviente del filosofar kantiano: el método de la reflexión trascendental. Atentos a las exigencias y supuestos del método crítico, esta pléyade de filósofos, más rigurosamente que Kant, demandan para cada proposición filosófica una fundamentación trascendental o justificación de derecho. Fundamentación de derecho que se logra a través de la reflexión trascendental, que reclama a su vez dos requisitos esenciales.

"El primero exige la firme correlación con los facta patentes e históricamente determinables de la ciencia, de la moralidad, del arte, de la religión. La filosofía no puede respirar en el 'espacio vacío' — del pensamiento abstracto, en el que el solo entendimiento quisiera volar en alas de las ideas; teme, según la expresión de Kant, las 'altas torres' del archi

tecto metafísico en torno a las cuales 'generalmente - hace mucho viento'. Busca el fructífero bathos ('tierra profunda') de la experiencia, en el sentido más — amplio de la palabra; esto es, se esfuerza por arraigar firmemente en el conjunto del trabajo creador de — la cultura, en el 'deletreo teórico científico del fenómeno', en la configuración práctica de la norma social, y de una vida, dentro de ella, humanamente digna también para el individuo; en la esfera artística y en la formación estética de la vida, y aun en la intimidad del acto religioso....." "El fundamento creador de todo acto de estructuración objetiva es la ley. Es en último término aquella ley originaria que se designa todavía y se comprende suficientemente como la — del logos, de la ratio, de la razón, Y en esto tenemos la segunda y definitiva exigencia del método trascendental: demostrar para el factum la razón de su 'posibilidad', y con ello, el 'fundamento de derecho'. Esto es, obtener el fundamento nómico, la unidad del — logos, de la ratio, en cada uno de los actos culturales, así como darlo en pureza, pues aun cuando el hecho mismo de la cultura es siempre lo primero en actuar, no garantiza así y sin más su propia pureza, o sea la cabal regularidad en su ley de estructuración, — que no se aparta nunca de su propio camino....." — (141).

A partir del método de la reflexión trascendental, en consecuencia, nadie está autorizado racionalmente para pensar a la filosofía por encima o al margen del quehacer científico. La filosofía, por fin, — queda despojada de sus pretensiones de absolutividad.

No puede deberse al azar el hecho de que la historia de las doctrinas metafísicas y en general — aquellas que han desdeñado los nexos de la ciencia, se mejen un litigio permanente en donde cada una de ellas pretende hacer creer que su pretensión es la única válida. La filosofía se convierte, entonces, no en el esuferzo infinito hacia la verdad fundamental, sino en la pretensión de poseerla. Y ha sido el tribunal de la razón teórica el que ha tenido que conocer de este complicado juicio y, al resolver, no ha inclinado su fallo en favor de una u otra de las partes, sino que más bien ha demostrado que se trata de pretensiones inexistentes; se ha visto precisado a "convencerlas finalmente de que se querellan por nada" (142). El tribunal, ciertamente, exige leyes, exige una demostración o prueba legal para cualquier pretensión; no toda reclamación puede aspirar a legitimarse si carece de principios puros que la apoyen.

Por ello, quien al filosofar se desvincule del fluir interminable de la ciencia, no puede menos que quedarse con un puñado de elementos herméticos y hacerse la ilusión de dominar con ellos el devenir incesante de la Historia; su filosofía alicaída y osificada acabará por paralizar el pensamiento y entrará de lleno al sueño de la absolutividad, del misterio..

A estas alturas, estamos capacitados para no confundir el idealismo trascendental con cualquier otro idealismo trascendente o dogmático, así como también distinguirlo del realismo sin ley, que simbolizan la manifestación moderna de la antítesis cognoscitiva que proviene desde los días del filosofar griego.

El idealismo trascendental no es una filosofía 'evasionista' como pudieran sugerir los términos 'idealismo' y 'trascendental', sino que al "arraigar firmemente en el conjunto del trabajo creador de la cultura", en "el fructífero bathos ('tierra profunda') de la experiencia" (143), se erige como el filosofar de la cultura y de la ciencia, a las que reconoce como su suelo natal que jamás puede abandonar. En otras palabras, el idealismo trascendental o crítico es un filosofar que se ciñe reciamente a la realidad y a la experiencia posibles, es decir, a la realidad y a la experiencia de las ciencias.

El idealismo trascendente, por el contrario, pretende ascender con la simple imaginación y desconoce toda relación con la experiencia, o bien ordena rebasarla; propende volar en alas de las ideas exclusivamente y, si vuelve su mirada, es para menospreciar este mundo, al que tilda de simples sombras y ficciones. "La ligera paloma — irónicamente señala Kant — agitando con su libre vuelo el aire, cuya resistencia nota, podría imaginar que su vuelo sería más fácil en el vacío" (144).

El idealismo trascendental, en cuanto no desconoce su parentesco con toda experiencia posible, es una filosofía de este mundo y simboliza la verdadera tesis empírica al no reconocer absoluto alguno en la experiencia; el idealismo trascendente, en cambio, será una filosofía del más allá. Es decir, el idealismo trascendental no reconoce otra instancia superior al propio pensamiento humano, contrariamente a lo que sucede con el idealismo trascendente que está emparentado con la Teología.

Por lo que se refiere al realismo, al partir del dato absoluto de una realidad ajena a la función del pensar, se sitúa también como una modalidad del absolutismo cognoscitivo.

El anterior examen hace que el idealismo trascendental sea crítico, científico y relativista, y los segundos (idealismo trascendente y realismo), dogmáticos, acientíficos, absolutistas y temerosos. Pero según esto último, hay que tener presente que quien busca la verdad no debe mitigar su impulso entregándose al narcótico de la creencia. La ciencia es su propio dueño y no reconoce ninguna otra autoridad más allá de sus límites" (145).

Si se nos permite la analogía, diremos que el idealismo trascendente es, en cuanto pura especulación, la filosofía con alma, pero sin cuerpo. Por el contrario, el realismo o empirismo es una filosofía con cuerpo, pero sin espíritu, sin alma. Empero, en el transcurrir de su existir ambas se percataron de su imperfección y clamaron desesperadamente a sus autores porque las dotaran del otro elemento. Tal requerimiento era imposible de satisfacer; padecían de un mal de origen. La primera, estaba condenada al sueño y al cavilar en el vacío; la segunda, a la rutina y al automatismo. Mas el idealismo trascendental al estar enlazado desde sus orígenes con la experiencia, robusteciendo a cada instante su parentesco con el fierro de la ciencia, se perfiló notoriamente como superior a las anteriores. Demostró ser la filosofía con cuerpo y espíritu.

Desde que Platón abrió las puertas a los tanteos y a las extravagancias del pensar en su místico — sueño de conocer 'el absoluto', la orientación tradicional y absolutista está empeñada en encontrar lo que está más allá de la experiencia posible, valiéndose — únicamente de la especulación y los conceptos.

Toda concepción absolutista del conocimiento — se funda en una realidad indefectible y que está más — allá, detrás, o es independiente del conocimiento humano. Mas la realidad absoluta y la creencia en un autor o creador todopoderoso de esa realidad, son supuestos y consecuencias que no pueden separarse ni escapar en el — análisis de toda metafísica. De ahí que la metafísica, en el fondo, sea verdadera Teología. "La arena de estas discusiones sin fin" (146), no es sino una vana tentativa de aquellos que no se han desprendido del cordón umbilical de la Divinidad.

Para la orientación metafísico-absolutista del conocimiento, éste no puede ser sino conocimiento absoluto de una realidad también absoluta. Las investigaciones lógicas, aquí, se hallan orientadas por una meta preconcebida: la creencia en la existencia de una — realidad y certeza absolutas. El razonamiento no servirá sino para comprobar o acercarse a lo que se cree — existe por otra vía, desde luego, no racional, De ahí su carácter dogmático-religioso.

Pero ante esta concepción absolutista, dogmática y religiosa — que no ha podido probar ni dar cuenta de sus principios ante el supremo tribunal de la razón crítica —, ha surgido otra orientación epistemológica que sostiene: "Nada determinado existe para el

pensar, que el pensar mismo no haya determinado" (147). Esto es, se trata del enfoque relativista, crítico y científico que reivindica al pensar, en cuanto método, la función autónoma que le está asignada y que la meta física con su heteronomismo ha pretendido despojar.

La tarea del pensamiento, sostiene el absolutismo epistemológico, no es creativa, sino reproductiva. O, para expresarlo en lenguaje platónico, la misión de la ciencia es 'recordar' lo que el alma vió en otro mundo, la ciencia no es sino 'reminiscencia'.

Sostener que el pensamiento, la ciencia, se limitan a buscar lo que está determinado y resuelto desde siempre, y con seguridad creado dadivosamente por mandato de los cielos, ¿no es renegar del más genuino humanismo? ¿Es qué tal proceder simplista no es obtuso y perezoso?.

Un punto de vista similar, indiscutiblemente, se traduce en menospreciar la grandeza de la razón y la inteligencia humanas, y lo que es peor, las destina a vivir en una eterna minoría de edad, de suerte que jamás se atreverán a "dar un paso fuera de las andaderas en que están metidas" (148).

Pero este atenerse al pensar, de parte del relativismo epistemológico o criticismo, desechando intrusiones extrañas y factores externos que pretendiesen encarrilarlo, ¿no podría interpretarse también como absolutismo del pensar? ¿Se trata de una sobrestimación del pensamiento, de la ciencia, que se transforme en un nuevo credo: el de la razón?.

"La creencia en la ciencia ha substituído en gran medida a la creencia en Dios" (149). Así resume Reichenbach el espíritu característico de los tiempos modernos. Pero de un científicismo o racionalismo absolutista se halla muy distante el relativismo epistemológico. De una religión de la razón está a muchos años luz separado el relativismo científico.

Para borrar erróneas interpretaciones y silenciar infundadas objeciones, habremos de recordar:

1). El pensamiento trascendental y relativista no es especulación en el vacío, sino reflexión a partir del fieri de las ciencias. La piedra de toque de la ciencia está en constante renovación, luego entonces, el conocimiento se convierte en tarea infinita. El conocimiento relativizado es eterno caminar. Ahora bien, si se hace caso omiso del "fructífero bathos ('tierra profunda') de la experiencia" (150), ¿cuál será, entonces, el sostén del filosofar? Una solución racional, a la interrogante planteada, no podemos esperarla por ser imposible cuando se carece de los asideros del trabajo cultural progresivo.

2). Afirmar que no se admite nada que no sea reducible al conocimiento, no quiere decir que se desconozca "lo irracional, lo no pensado" (151); pues en tal caso el conocimiento no sería devenir, sino algo petrificado ajeno a las innovaciones científicas permanentes. "A esto se llama paralizar el conocimiento; pero él no es reposo, sino eterno caminar. Así pues, un irracional que fuera absolutamente incognoscible — esto es, un absoluto en sentido negativo — y al propio tiempo dado, es el irracional que negamos. Pe-

ro no un irracional como el no ser de la ratio en el -
sentido de un concepto correlativamente opuesto, que -
sería como algo igual a 'X', lo cual no se postula co-
 mo determinado en la razón, sino que es meramente pro-
 puesto, ya que ninguna racionalización puede agotarlo"
 (152).

En definitiva, el relativismo epistemológico, a diferencia del absolutismo, no aspira a encontrar — conocimientos y verdades absolutas y definitivas, sino que consciente de su labor sostiene que en todos los — aspectos del pensar tan sólo se logran productos huma- nos abiertos a infinitas posibilidades, es decir, — abiertos al progreso.

Sin embargo, lo más nocivo e indigno del pen- samiento tradicional o metafísico-absolutista, estriba en la plebeya y servil aceptación de la existencia de- una realidad absoluta. Este inclinarse ciega y dogmá- ticamente ante lo dado por sí, que equivale también — a aceptar un Padre autor del absoluto en sentido nega- tivo, mantiene en sopor al pensar humano, en la 'mino- ría de edad'. Y contra el infantilismo, la cobardía — y la indolencia mental, Kant se rebeló en su "¡Sapere- aude!" (153), que resume la única posibilidad de sal- var al pensamiento del misticismo y tutelas extramunda- nas.

Ya también el terrotista de la metafísica es- cribió: "Qué puedan ser las cosas en sí (es decir, 'el absoluto'), no lo sé, y tampoco necesito saberlo....." (154). Y Laplace sentenció ante Napoleón, cuando éste le preguntó por qué en su 'Mecanique céleste' no men- cionaba nunca a Dios: "Señor, para hacer mi sistema no

he necesitado de esa hipótesis" (Dios) (155).

El relativismo filosófico acoge el fallo kantiano-laplaciano y sostiene: Dios es una hipótesis — que no necesita en su sistema, ni tampoco 'el absoluto', la 'cosa en sí', o alguna modalidad o sucedáneo de la Divinidad. Más quien quiera vivir en la eterna 'minoría de edad'; quien no tenga valor para pensar por sí mismo y servirse del propio entendimiento, no tiene — más que invertir el sentido de estas frases. Pero — nuestro juicio será: es y permanece absolutista.

B). Concepciones Absolutistas y Relativistas de la Sociedad.

Al igual que preguntamos, en el ámbito de la epistemología, de si había o no una realidad absoluta, de si era posible o no un conocimiento absoluto; en esta parte análogamente interrogamos: ¿Existen o no valores absolutos? ¿Hay o no una visión de los valores — absolutos? ¿Son o no accesibles al conocimiento y a la voluntad humanas los valores absolutos?.

En sus grandes líneas pasaremos revista a — las teorías ético-políticas que mayor huella han dejado al contestar la problemática del Derecho, del Estado y de la Sociedad, así como la naturaleza de lo justo, de lo bueno o de lo mejor políticamente hablando.

1. Teoría de la sociedad en la Antigüedad.

a). La teoría política de la Sofística.

No solo en la Filosofía, sino también en la Política, el pensamiento occidental tiene su 'arché' en los "gigantes del mundo antiguo" (156). Nos iniciamos en Grecia y en especial en Atenas, pues "los atenienses no solo hacen política, sino que teorizan sobre ella" (157). Pero no podríamos volcarnos de lleno en la teoría política ateniense sin antes conocer aunque sea en grandes pinceladas la organización social y las ideas político-religiosas que preceden a la Ilustración del siglo V a.C. Las dificultades que se presentan para llenar este cometido son múltiples; pero para dar una idea de los obstáculos, basta señalar la falta de fuentes que expongan y desarrollen una teoría de la sociedad como sucede en siglos posteriores.

La teoría política presofística y preplatónica en general es deficientemente conocida. Del desarrollo político presofístico tenemos escasas y pobres noticias; pero no es nada remoto que desde las etapas más tempranas la reflexión sobre el hombre y la reflexión de la comunidad vayan engarzadas y sean solidarias. Este reflexionar sobre el hombre y la sociedad no habrá que buscarlo en los filósofos, pues en tal caso caeríamos "en la pedantería de decir que el pensamiento racional sobre el hombre nace en Grecia con Sócrates y Platón" (158). Un proceder así adolecería de la más elemental perspectiva histórica.

En el período a que venimos refiriéndonos, el prototipo del sabio (sophos) por antonomasia era el poeta. Platón mismo y a pesar de que expulsa a Homero de su 'Ciudad ideal', reconoce en el más grande bardo de la antigüedad al educador de la Hélade. Y si no ideas no nacen en el vacío, sino en determinado contex

to histórico y social, el sophos de la antigüedad ha - de expresar los ideales humanos y ético-político-religiosos dominantes a través de las formas más rudimentarias del pensamiento tales como la Mitología, la Religión y las Teogonías, en las que se formula la mentalidad del hombre y los ideales de la sociedad. De ahí la vital importancia del estudio de la poesía y religión griegas para trazar un cuadro general de la historia de las ideas. Por ello tiene razón uno de los más eminentes helenistas como Murray, al "reclamar para la religión griega casi tantos derechos como tiene el pensamiento y la literatura" (159).

Si es cierto que "hay una real unidad entre el pensamiento ético-político, el relativo a la divinidad, a la naturaleza y al hombre" (160), el análisis de la religión y la mitología se torna de una magnitud insospechada; conviértense éstas en los hilos más característicos del pensamiento del hombre, de la organización social y sus fundamentos, así como de sus ideales de la justicia y el derecho.

"Religión y mito son más antiguos que ciencia y filosofía, y el dominio del hombre por el modo mítico de la representación fue al principio total. El primitivo no puede entender el mundo externo que le rodea ni su propio mundo interno más que por medio de representaciones míticas.....: todo se reduce a seres demoníacos mediante las operaciones de personificación de la fantasía plástica" (161). Claro está que tal personificación varía según las formas superiores o inferiores del mito. Pero lo que sí es explícito es que "el mito no es, pues inconexo y sin sentido; y no sólo hay representación mítica, sino también pensamien

to mítico..... El mito procede simplemente a reducir los fenómenos naturales y los fenómenos históricos, -- con ayuda de la fantasía, a fuerzas divinas que se representan como personas agentes, según analogía con el hombre y su obrar" (162).

"Cuando se habla de religión griega, se refiere uno usualmente a la homérica de los dioses olímpicos, porque ésa fué la religión dominante desde el -- tiempo en que se la plasmó en las dos inmortales epopeyas hasta la declinación de la cultura griega" (163). Empero, ¿qué significado tuvo la religión olímpica? -- ¿Cuál es el estado social que refleja?. Desde luego -- la religión homérica produjo una reforma religiosa. A partir de esta religión "se concibió el mundo no como -- privado de todo gobierno externo ni tampoco sometido -- meramente a las incursiones de las serpientes y toros -- manas, los rayos y los monstruos, sino gobernado por -- un cuerpo orgánico de jefes personales y con racioni -- nio, sabios y bondadosos padres, parecidos al hombre -- en su alma y figura, pero indeciblemente superiores" -- (164). En Homero no se encuentra ya el fetichismo -- (adoración de las cosas), ni el totemismo (culto a -- los animales). Los intereses ya más racionales y este -- ticitistas han motivado que se califique a la religión -- homérica de "religión de la luz y de la cismundanía" (165). Es la lucha del "helenismo sobre el barbarismo, del hombre sobre la bestia". (166).

Si nos hemos iniciado aquí con algunas referencias a la religión griega, ello obedece a que refleja en líneas generales la estructura social y los valores que la apoyan. Esta función de la religión en -- cuanto ideología de la sociedad del momento, permite --

también formarnos una idea de cómo se concebía la legalidad, es decir, el derecho y la justicia.

Hay un acuerdo, podríamos decir unánime, de que la religión de los dioses olímpicos es el credo de la clase superior, la religión oficial del grupo gobernante que vino a significar una superación y moralización no consumada de la religión más arcaica de los tiempos prehoméricos, con sus creencias en árboles, piedras, animales, magia, demonios, sacrificios humanos, etc. Homero y Hesíodo vinieron a poner orden en las tradiciones y representaciones religiosas. Ellos — al decir de Heródoto — "escribieron la Teogonía — entre los griegos, dieron nombres a sus dioses, mostraron sus figuras y semblantes, les atribuyeron y repartieron honores, artes y habilidades" (167). Y en esta aspiración al orden, tratando de superar la pluralidad en la unidad, la variedad de los dioses bajo el gobierno de uno solo (Zeus), se aprecia con explicitéz el rasgo racional de esta religión.

La religión de los dioses olímpicos es la religión de la nobleza jónica y la organización que presenta, es decir, el 'estado' de los dioses, cuya jefatura le corresponde a Zeus, es reflejo de la monarquía, de la forma de gobierno más antigua en Grecia que era la monarquía patriarcal hereditaria. Esta religión — transmite la imagen del estado social y jurídico-político de sus adoradores.

En la poesía épica encontramos plasmadas las más antiguas ideas de lo jurídico entre los helenos. — En el 'estado' de los dioses, Zeus (el Rey) se unió a Themis (la Ley) y engendraron a Eunomía (Buen Gobierno),

Dike (Justicia), Eirene (Paz), quienes cuidan de los actos de los hombres; siendo las Erinis y Némenis las guardianes de la Ley. Esta organización simboliza un verdadero orden cósmico ético-jurídico. Hay una fe ciega en el orden y en el gobierno del mundo por los dioses. La ley y el derecho no son bienes humanos sino divinos. El Derecho positivo ha sido proporcionado al hombre por Zeus, representado por la virgen Dike — (Justicia) hija del Dios supremo. El bardo de los campesinos escribe: Que los peces, las bestias y las aves se devoren unos a otros porque no hay en ellos de recho, pero a los hombres les fue otorgado por el hijo de Cronos. En consecuencia con esto, hoy con gran acierto se afirma que "la Ilíada, tanto como la Odisea, recalcan la teoría del derecho divino de los reyes y del origen divino del orden promulgado por ellos" (168). Y la inquebrantable creencia en la justicia divina — que es retribución — mantenida por las diosas de la venganza, las Erinnias, es por otra parte la mejor prueba de que el cosmos, la naturaleza, no era concebido sino como orden jurídico-social, esto es, inviolable.

Que la Teología primitiva ha sido construída según la analogía de las relaciones humanas, lo revela el hecho de que el Dios supremo (Zeus) de todas las divinidades es quien gobierna sobre el mundo como el rey o autócrata sobre el pueblo. El esquema de interpretación o de conocimiento que utiliza el primitivo es ético-jurídico-religioso. Los sistemas totémicos, los tabúes y sus mitos, son los argumentos más indubitable de tal proceder. Es lógico, por tanto, que se halle expresada la composición y estructura de la sociedad, así como las ideas jurídicas en su Religión, Mitología, Teogonías y Cosmogonías.

En esta fase el orden de la comunidad, la — justicia, la ley, el derecho, habitan en el cielo, en los dioses; no son tarea humana. El problema de la so- ciedad y de la conducta humana se enfocan a la luz de sus vinculaciones con lo divino.

Tener una noción más o fondo de la sociedad— de este período, así como de la incipiente teoría polí— tica, impone referirnos a la imagen del hombre y de la moral que se esparce en los poemas heróicos. La estre— cha conexión entre política y ética, entre ideología — política y el concepto del hombre, ya desde esta época puede percibirse.

Los eruditos insisten en que los poemas homé— ricos son poemas en honor de la aristocracia caballe— resca, de los dioses y héroes señoriales que reflejan— una concepción religiosa aristocrática de la sociedad, enlazada estrechamente con una ética fundada en virtu— des hereditarias. "La moral de la aristocracia griega— escribe Rodríguez Adrados — es en la epopeya esen— cialmente competitiva o agonal" (169). Es la moral — heroica y de los hombres excelentes. La virtud (areté) que incluye acción y discurso (acción guerrera y polí— tica) se adscribe a una casta determinada, a la nobleza. La areté depende de cualidades hereditarias y en cuanto propiedad de estirpe es asunto de nacimiento — fundada en la naturaleza especial o excelsa de las fa— milias reales. Por lo mismo, tan sólo es susceptible— de desarrollarse pero no de adquirirse, pues proviene— de la raza, del pasado; es ajena a las innovaciones y a la adquisición.

BIBLIOTECA CENTRAL
U. E. M. D.

La naturaleza excelsa o areté justifica el predominio y la primacía política; ella da la competencia y el mando político, militar y religioso. Con la areté coinciden o inciden el valor, la justicia, la bondad, la belleza, la fama, la riqueza y la sabiduría; sólo que estas virtudes en cuanto conaturales no son racionales o aprehensibles, sino heredadas, don de los dioses. La orientación ético-política aristocrática mantiene y justifica un orden social en que el individuo no debe rebasar cierta esfera que es desde luego discriminatoria, clasista y 'naturalista'. Esta concepción ético-política aristocrática va vinculada con la mitológico-religiosa del mundo basada en principios absolutos y sobre-humanos.

El ideal arcaizante de que la justicia tiene fundamento divino también lo sostienen Arquíloco de Paros, Simónides de Ceos y Píndaro de Tebas. Recogen la enseñanza homérica y hesiódica de que la justicia no es tarea humana. El tebano justifica el robo de las reses del gigante Gerión por Heracles (hijo de Zeus) a través de la superior areté de éste. La Ley (Nomos) es una divinidad. Nomos es "rey de todos, de los mortales y de los inmortales" (170). Nomos es la ley cósmica y universal.

La concepción teologizante de nomos y de la sociedad no tardaría mucho en comenzar a agrietarse y a perder autoridad. Ya a partir del siglo VII la rigidez aristocrática va cediendo ante la naciente burguesía que produce una nueva clase de ricos no nobles aspirantes al mando político y militar. No es un azar el que por entonces surjan legisladores como Dracon y Solón en Atenas que codifican la legalidad existente, -

asegurando un orden ya modificado y producto de las nuevas circunstancias que operan en la polis. La laicización de lo social y la convicción de que el problema de las leyes y de la sociedad es faena humana va tomando forma. La humanización de la justicia despunta con estos legisladores. El hombre empieza a percatarse — que el Derecho es creado y establecido, unas veces de manera impositiva, otras de modo convencional; pero — siempre por los humanos. El cantor de la ley (Solón) — es quien mejor tiene conciencia de la fuerza de la ley, creada sobre una serie de conveniencias y base del orden de la comunidad, aun cuando Solón sigue manteniendo una férrea creencia en la justicia divina.

La idea de una legalidad cósmica sigue perdurando en la escuela de Mileto. La indistinción ilícita entre Dike (Justicia) y Physis (Naturaleza), entre nomos y naturaleza, adquiere perfiles cosmológicos en los físicos de Mileto. Tanto el 'apeirón' de Anaximandro como el 'aire' de Anaxímenes son entendidos como principios ordenadores que gobiernan el orden cósmico, con lo que no difieren de Dike. El 'logos' de Heráclito también es un principio ordenador, una inteligencia omnipoderosa que gobierna el mundo, una legalidad cósmica que prescribe una conducta al sol. "El sol — dice Heráclito — no traspasará sus medidas (esto es, el camino que le ha sido prescrito); si lo hace, las — Erinnias, las asistentes de la Justicia (Dike) lo — atraparán " (171). Y en Parménides se halla la misma idea: "Por lo cual, la justicia no suelta sus cadenas y deja que algo llegue a ser o deje de ser, sino que lo ase firmemente" (172).

El acaecer tanto natural como humano están - sujetos a una legalidad inviolable. El filosofar de - este período no distingue entre Ser y Deber Ser. Y la confusión de physis y ~~nomos~~ en la vertiente ya mitológica o bien cosmológica, hizo que el orden natural y humano se concibieran sujetos a una sola legalidad, a - una norma justa y universal.

El escepticismo religioso de Jenófanes (siglo VI a.C.) es el mejor indicio de que la religiosidad acentuada y la fortaleza del mito empiezan a perder autoridad. Una verdadera revolución ética y religiosa - provoca el pensador de Colofón con su crítica al antropomorfismo de Homero y Hesíodo, así como a la areté agonal. Sus embates a la moral y religión tradicionales no tienen paralelo. Es el hombre -- piensa Jenófanes -- el que ha creado a los dioses a su imagen y semejanza y no a la inversa. Con la crítica lapidaria y su escepticismo religioso anuncia la aurora de la antigüedad: la sofística. En este mismo siglo son vanos los esfuerzos que realizan todos aquellos que se dedican a la interpretación alegórica de los mitos. El derumbe de las murallas que protegieron a la tradición es ya inminente; los síntomas de su resquebrajamiento son innegables. Se pulsa y se presiente el viraje de una nueva concepción del pensamiento que va a producirse en el siglo V, tomando forma en la labor del atomismo de Leucipo y en el relativismo axiológico de Arquelaos.

La sofística es un movimiento espiritual que a mediados del siglo V a.C. se disemina por toda Atenas y constituye la continuación y complemento de la filosofía de los jonios por la vertiente de la problemática humana. Su preocupación e interés reflexivo es el

hombre y, con ello, las cuestiones ético-políticas, la religión, el arte, el lenguaje, la polis, etc.

La heterogeneidad de costumbres, de instituciones, el problema de la justicia, las relaciones entre las clases altas y bajas, entre libres y esclavos, de helenos y bárbaros, y otras cuestiones, se vienen transmitiendo por tradición milenaria y dominadas por el mito y la religión. Ahora bien, la sofística se pregunta por la legalidad de todas las cuestiones, busca una justificación o explicación racional. Y al someter los asuntos humanos al tribunal del logos, el fenómeno político y jurídico, hasta entonces envuelto y confundido en la obscuridad mítico-religiosa, empieza a adquirir autonomía. "Suscítase acerca de estas cosas el problema de si han nacido por 'naturaleza' o por 'convención', y así se contrapone un derecho natural al derecho positivo y a la costumbre" (173).

Con este filosofar novedoso se produjo un desplazamiento de lo físico a lo espiritual y, ya dentro de éste, de lo religioso a lo intelectual y racional. Mientras que la filosofía jónica había surgido como una tentativa de substituir la concepción mitológica del mundo físico por una legalidad racional; la sofística se rebela contra la tradición mitológica, pero en el plano jurídico-político, en la búsqueda del hombre, del Estado y de los valores. Pone en tela de duda la polis en sus fundamentos arcaicos, así como las instituciones morales, religiosas y políticas. La nueva orientación reflexiva y crítica acomete inmisericordemente todo aquello que se apoya en el mito. El resquebrajamiento de la mitología y la religión, que hasta entonces habían sido el fundamento de la sociedad y de

la vida política, es acaso el fenómeno más significativo que se produjo. Este reflexionar en el fundamento de validez de las instituciones ético-políticas, se tradujo en el inicio de una verdadera teoría social y de una filosofía jurídica, al igual que el reflexionar sobre el mundo físico anunció, con los físicos de Mileto, la filosofía de la naturaleza.

Pero penetrar en el contenido doctrinario de la sofística, requiere proceder con suma cautela, debido a que la imagen que perdura es la platónica. De esta suerte, como primera condición, habrá "que librar— nos, para interpretarlos, del influjo de Platón" (174); y la segunda, consiste en estar prevenidos — como — bien señala Robert Cohen — contra el "revoltijo" de "los testimonios de escritores de épocas muy diferentes" (175) que confunden informaciones producto de — circunstancias históricas diversas. La pérdida de la mayoría de los manuscritos de los sofistas, aunada a la actitud oposicionista de Platón y Aristóteles — — que, por otra parte, desarrollaron ampliamente la doctrina del Estado —, han contribuido a empobrecimiento y a que se carezca de las líneas exactas de la teoría del Estado expuesta por los sofistas y del cuadro completo de la forma estatal que los albergó.

El testimonio que nos ofrece la tendencia platonizante del espíritu de la sofística es a todas luces parcial y sospechoso. Por fortuna hasta hace poco Platón fue el principal divulgador de la filosofía-jurídico-política del siglo V. Y su perfil se ha hecho más confuso al conservar sólo restos y fragmentos insignificantes de los escritos sofísticos. Precisar la esencia filosófico-cultural de esta revolucionaria—

cosmovisión se convirtió en un desafío para los investigadores. La invitación era a una reconstrucción total, armar un rompecabezas a base de las referencias - directas o indirectas.

De los arduos esfuerzos de los helenistas brotaría la orientación metódica para el cabal conocimiento de esta fase histórica. El novedoso punto de vista mostraría que el espíritu sofístico se halla esparcido no solo en la filosofía, sino también en la historiografía, la tragedia, al comedia, en el arte, la ciencia y la política, unas veces acogido de manera positiva, y otras, de modo negativo, pero siempre suscitando una lucha y un debate intenso. Esta conquista-relativamente reciente que enfoca los fenómenos coetáneos en forma solidaria ha abierto, por su fecundidad, nuevos senderos a la investigación y ha brindado un instrumento objetivo para el pleno entendimiento de la Historia de las ideas.

En esta dirección, Platón dejó de ser la fuente única para el conocimiento de los sofistas. Todos los esfuerzos platónicos fueron insuficientes para opacar la luminosidad de la sofística, verdadera "revolución intelectual" y "proliferación de una clase de estudios y maestros" (176), que tuvo el bagaje intelectual suficiente para socavar una tradición inmemorial.

La desmitologización de la ética y la política acometida por la sofística, es ya iniciada por el primer filósofo ateniense, discípulo de Anaxágoras y maestro de Sócrates, es decir, Arquelaos, al enunciar -- según cuenta Diógenes Laercio -- "que lo justo y lo injusto no lo son por 'naturaleza ', sino por 'ley'" --

(177). La indiferenciación de *physis* y *nomos* que = "constituye un rasgo característico del tabuismo tribal" (178) — al estimar 'natural' el origen de las leyes y las instituciones, esto es, mágico y divino—, es disuelta, al fin, por la sofística. Y es posible que la tesis central y nexa espiritual de la "Gran Generación" (179) radique en el rompimiento del contubernio de 'naturaleza' y 'normatividad', de Ser y Deber — ser. En la antítesis de naturaleza y convención se — concentra la esencia de la filosofía del derecho, es — decir, el problema de los fundamentos de la Sociedad, — del Estado y las leyes.

Lo que matizamos como el punto vertebral de — la teoría social sofística, Platón mismo nos lo transmite en el "Gorgias", aunque de inmediato introduzca, — por su antipatía a los sofistas, elementos extraños para deducir de ellos consecuencias erróneas. Así se — lee en el "Gorgias": "Porque tú, en realidad, Sócrates, diciendo que persigues la verdad, nos conduces a cuestiones engañosas y propias de las tribunas populares, — sobre cosas que no son bellas por naturaleza, sino por convención. La mayoría de las veces naturaleza y convención se contradicen entre sí" (180). Esta doctrina sofística que contrapone naturaleza y *nomos* es confirmada por Aristóteles en los "Argumentos Sofísticos". — Claridad aún más inobjetable de la antítesis de naturaleza y normatividad brota en las "Leyes". "Esos hombres, mi bendito amigo, — se refiere aquí Platón a los sofistas — afirman ante todo que los dioses existen por el arte, quiero decir, no por naturaleza, sino por determinadas prescripciones legales, y que son distintos en cada sitio, según cada pueblo acordó consigo mismo al darse las leyes; y que de las cosas hermosas—

las unas lo son por naturaleza y las otras por ley, pero que las justas no lo son por naturaleza en modo alguno, sino que los hombres se pasan la vida discutiéndolas entre sí y cambiándolas continuamente" (181). Y si para la concepción mitológica Dike habita en el cielo y es trascendente a la polis, para la sofística, en cambio, Dike es idéntica a las leyes positivas y estatales; la polis (el orden jurídico-estatal) es el arché o principio de la justicia.

Que la contractualidad es el origen de las -- leyes positivas y de la sociedad -- pues ya desde estos planteamientos sofísticos el Estado se identifica con el orden jurídico -- se aprecia de manera brillante en los discursos de Trasímaco y Glaucón. Los conceptos de nomos, justicia y contrato están en la teoría sofística en extremo engarzados. La convencionalidad de la ley y la justicia no pueden desligarse del pacto social o político. En este orden Trasímaco expone: "En todas las ciudades, la justicia no es sino la conveniencia del gobierno establecido"; "...las leyes que dictan (los que gobiernan) son obligatorias para los gobernados. En eso consiste la justicia" (182). Y Glaucón por su parte hace notar -- aquí están las ideas centrales del pacto social en relación con la legalidad: "Los hombres fueron mutuamente injustos y padecieron la injusticia, y al cabo de conocer la una y la otra, considerándose impotentes para evitar la segunda alternativa y no pudiendo tampoco, impunemente, hacer víctimas de injusticia a los demás, convinieron en que era preferible no cometer ni padecer injusticias. Esta decisión dió origen a las leyes y a las convenciones, y se calificó de legítimo y de justo lo que estaba ordenado por la ley. Tal es el ori--

gen y la esencia de la justicia " (183). La justicia, como se aprecia, consiste en lo que cada grupo-gobernante establece como tal ya sea el gobierno de -- uno (monarquía), de una minoría (oligarquía), o de la masa del pueblo (democracia). Luego entonces, no hay más Derecho que el positivo ni más justicia que la positiva. Que la justicia es lo mismo que la legalidad--estatal es obvio, muy a pesar de que Platón cree ridiculizar la tesis positivista bajo la idea de que la -justicia es "lo útil" y lo que "conviene al más fuerte"; pero aún esta visión que es rechazada por Platón al -afirmar que los gobernantes pueden ordenar lo no conveniente o no provechoso conduce a un completo fracaso,- pues presupone con ello un deber ser, así como valo--res absolutos.

Si Protágoras dudó de los dioses, es una burda invención platónica y una caricatura del Protágoras histórico la doctrina del origen del Estado y la teo--ría de la cultura que Platón imputa al prógenitor de -la sofística. La contractualidad de las leyes y el Estado -- tal y como lo sostuvo la sofística -- no debe entenderse en sentido mitológico o histórico como quiere hacer creer Platón en el diálogo "Protágoras". No se trata de un pacto originario o jusnaturalista como-insinúa Menzel en su "Calicles", sino de una hipótesis que permite explicar la artificialidad o positividad -de las leyes y de la Sociedad. Contractualidad, con--vención, no es lo mismo que arbitrariedad. Convención quiere decir que el hombre mediante acuerdo observa -- las normas o las modifica; es decir, que las leyes son hechas y alteradas por el hombre mismo. El las juzga-y las modifica por ser el único responsable de su vi--gencia. A través de un acto de determinación normativa

establece lo que en la sociedad debe entenderse por legal y justo. La teoría de la convención, en consecuencia, es una doctrina eminentemente jurídica que para nada alude al origen histórico o sociológico. Y si las leyes y la Sociedad son convención, su origen y fundamentos de validez no provienen de la 'naturaleza', o de una supuesta 'razón natural' oculta entre bambalinas.

En apoyo de este punto de vista también puede citarse el "Anónimo Jámblico" que, según testimonio de Nestle y de Menzel, es de indiscutible factura sofisticada e insiste en la separación de naturaleza y convención, así como en la idea de que el orden social fue creado por los hombres; pero de manera especial descarta el 'estado de naturaleza', la forma de vida 'eremítica' como algo utópico y fantástico, en razón a que la vida social sin leyes es inconcebible. Igualmente arroja datos impresionantes en favor de la tesis contractual y del convencionalismo de las leyes el "Papiro Oxyrhynchus" (184). Tampoco puede pasarse por alto la defensa de esta concepción por parte de Licofrón y Aristóteles da cuenta de ello: "La ley es una mera convención, o como decía el sofista Licofrón, una garantía de los derechos recíprocos" (185). Y Sócrates no solo la defendió teóricamente, sino que la enseñó con el ejemplo bebiendo la cicuta. Cumplió la sentencia por respeto a la legalidad o justicia contractual. Este positivismo jurídico de Sócrates se halla confirmado por Jenofonte, quien refiere que el maestro de Platón sentenció: "Digo que lo que es legal es justo", lo "legal y justo son una y la misma cosa" (186).

Con lo anterior, se puede ya tener una idea clara del positivismo jurídico sofisticado y aseverar — que el pacto social que manipula es un simple postulado explicativo de la legalidad, de la normatividad, un supuesto condicionante de la Sociedad.

La crítica acerba a que fueron sometidas la Sociedad, las leyes y las costumbres por esta corriente espiritual majestuosa, se tradujo en una pérdida — que también es depuración — para la axiología y la teoría jurídico-política de la aureola sacra y ultramundista con que la tradición las cubría. La justicia se convierte, claramente, en esfuerzo reflexivo del hombre plasmado en las leyes de la polis. La justicia ya no está pensada fuera, por encima o al margen de la legalidad estatal. La justicia es 'convención' para un tiempo y lugar determinado. La ecuación jurídico-política propuesta es: justicia igual a ley estatal. Su tesis central: positivismo jurídico.

Hay razones de sobra, por tanto, para afirmar que los sofistas fueron en la antigüedad, si se nos admite la analogía, los Fidias, los Ictinos, los Calícrates y los Crésilas de la teoría política relativista.

b). La teoría política platónica.

La derrota de Atenas en 404-403 se tradujo en la derrota de la misma Grecia y en la pérdida de vigor en su sabiduría, así como en las esperanzas del estado-ciudad. Platón sufre en carne propia y es testigo presencial de la inestabilidad política y social que vive Atenas. El conocimiento de Sócrates — que —

lo orilló a quemar sus poesías — y la era de terrorismo que desatan los Treinta Tiranos impresionan, sin duda, su espíritu y vienen a conformar su filosofía política. El marco social en que vive Platón puede iluminarse con la frase heracliteana: 'todo fluye y nada está en reposo'.

Un eco de "lamentación — escribe Murray — parece sonar detrás de casi toda la literatura del siglo IV y no solamente de la literatura ateniense" — (187). El período de transiciones y de fluctuaciones imprime su huella en la filosofía política que reacciona ante el fracaso y el desmoronamiento de la vida social. Y en este ambiente despunta la teoría política de Platón, que representa una respuesta al por qué del caos y el derrumbe del sistema político vigente. La crisis de la vida toda es, con seguridad, el resorte que lo impulsa en busca de un plan político salvador. Ello puede explicar su aversión a la democracia ateniense, no obstante que conserva su confianza en la polis, pero orientada por el buen sendero. En esta forma despliega una intensa preocupación por saber los fundamentos de la sociedad. La empresa que se propone es la de un reformador político que anhela terminar con las causas que originan las oscilaciones e inestabilidades de la vida estatal. Platón se orienta a una reconstrucción total; busca nuevas fuentes de energía — material y espiritual que apuntalen sólidamente la vida social toda. Aspira a trazar una comunidad modelo y en la tentativa de construir el arquetipo de un Estado perfecto invita a meditar hasta qué grado la polis se hallaba en aguda tensión y en plena bancarrota.

Si los sofistas habían criticado las instituciones y principios sociales que pretendían derivarse de la 'naturaleza'; Platón, en cambio, busca dibujar un Estado tipo según el modelo de la 'naturaleza'. Es la desesperación que anhela remedios a fin de salvar lo que está por morir. Se requería indudablemente una enorme capacidad de pensamiento y una portentosa facultad de visión política y mitológica. Esto permitió a Platón ocultar la penumbra de la tradición mitológica en sus creaciones político-religiosas impresionantes. Su labor política es una inmensa reacción a la teoría y a la praxis política democratizante de la Ilustración ateniense, con la que nunca simpatizó, y es sumamente lamentable que el juicio platónico sobre la sofística y la democracia de Atenas se haya convertido en el juicio oficial.

¿Qué es la justicia? Es nada menos que la pregunta central de una de sus obras fundamentales; igualmente los demás valores como el bien, lo bello, desfilan implícita o explícitamente en la teoría política platónica. Y el debate consiste en interrogar si la justicia, lo bueno, etc., son algo convencional, o bien aquello que es esencialmente justo y bueno lo es para todas las épocas y lugares, es decir, algo 'natural'. La distinción que hace entre conocimiento y opinión, entre episteme y doxa, de bien en sí o verdadero y bien aparente, no viene a ser sino una prolongación de la célebre antítesis 'naturaleza-convención' tan debatida en el siglo V. En la República, el Gorgias y las Leyes, de manera especial, hállase reflejada la controversia entre lo natural y lo convencional que fuera inmortalizada y superada por la generación de Pericles. Pero Platón se encarga de patrocinar y apa-

drina nuevamente la unión ilícita de 'naturaleza' y - 'convención'; en él hay indiscutibles afirmaciones por el monismo mágico. En cuanto defensor y continuador de la tradición política naturalista, a partir de él la filosofía política se vé obligada a deambular por — nuevos laberintos. "Así se arrojó a la caldera de la filosofía política el más difícil y ambiguo de todos — los conceptos, el de lo natural" (188). De esta época data el mal uso en el terreno político del término — natural; locución que ha propiciado tantos enredos en los estudios políticos y jurídicos y que aún en nuestros días sigue siendo la fuente de las vertientes jus naturalistas.

La idea toral de la teoría política platónica consistió en desarrollar el problema de la mejor forma de gobierno, que a su vez debe ser objeto del pensamiento científico. La insistencia dirigida a que las cuestiones políticas deben ser estudiadas de manera — rigurosamente racional y objetiva, hizo que la mayoría creyera que la ciencia política se inicia y es fundada por este pensador, desterrando así el mito de la teoría social. De este parecer es Cassirer, quien a pesar de sostener que Platón es "uno de los más grandes — forjadores de mitos de la historia humana" y que "no — se puede pensar en la filosofía platónica sin pensar — en los mitos platónicos" (189), afirma no obstante que esto es válido más bien para su metafísica y filosofía natural, pues en el campo de la teoría política "Platón fué el enemigo acérrimo del mito" (190). A consecuencia de ello, "Platón. — escribe Cassirer — se — convirtió en el fundador y el primer defensor de la — Idea del Estado Legal" (191). Pero independientemente de que no compartimos esta opinión — por cuánto a que la idea del Estado legal, del Estado de derecho, a

se halla expuesta con amplitud en la teoría política sofística —, de la República brotan planteamientos de — problemas ético-políticos que siguen influyendo de una manera decisiva en el pensamiento político de Occidente. Lo importante del pensamiento político platónico no radica tanto en las soluciones propuestas cuanto en los problemas e incógnitas que dejó entrever. Lo precedero de la historia de la teoría política no depende de las respuestas que se proponen, sino del planteamiento de nuevas cuestiones y postulados.

Platón consciente o inconscientemente se veforzado a aceptar la tesis sofística fundamental acerca de la naturaleza de lo humano. Captar la esencia — del hombre, de la naturaleza humana — arguye Platón—, es ir al sitio en que se nos ofrece con caracteres macroscópicos y legibles, es decir, a la comunidad. Y — si es en la 'polis' donde podemos encontrar la esencia de lo humano, la Política se convierte en la teoría social fundamental a la que tendrán que recurrir cualesquiera de las disciplinas sociales que aspiren estudiar al hombre. Sin embargo, la preocupación de Platón no solo es conocer lo que sea el Bien en sí, la — Justicia en sí, sino también el Estado como paradigma de todos los Estados históricos, la Comunidad ideal. Las variaciones constantes en las instituciones políticas son simple doxa. Pero él busca el meollo de la — verdad, quiere un saber político de episteme; sólo que este saber no lo posee cualquiera. Es el sophos, el — filósofo, el único que puede 'ver' lo justo y lo bueno en sí. Por lo mismo, éste es el único indicado para — apreciar el modelo del Estado real o bien el que puede trazar en el mundo de los mortales una comunidad que — se acerque al prototipo de los Estados concretos. De

acuerdo con esto, conocer en Política es conocer el Estado verdadero o ideal, distinguiéndose así el estadista auténtico del adulator de las multitudes. Lo que cualifica al gobernante — continúa Platón — no es el hecho de ser designado por la masa popular, sino la 'sophia'. Y si la sabiduría es lo que da título verdadero al gobernante, éste no puede estar sujeto ni sometido a las normas jurídicas producto de la 'convencción' y, por ello, transitorias en su validez.

Por lo menos en la República no se exige como elemento indispensable de la comunidad al Derecho. Es la sabiduría quien lleva la jefatura. Este punto de vista que descarta al Derecho positivo como instrumento regulador primordial, es consecuencia lógica del desarrollo de su pensamiento político perfectamente escalonado. No podía ser de otro modo ni era consecuente que el filósofo-gobernante estuviera atado a otra cosa ajena o inferior a la sabiduría. Algo superior al conocimiento no es concebible; sería incompatible con las tesis central: el gobierno es una cuestión de conocimiento riguroso, de la pura razón encarnada en el gobernante-filósofo.

Empero, las Leyes y el Político han hecho — creer que formulan otro tipo de Estado en las que se restaura a la ley en su verdadero sitio, convirtiéndola en el elemento primordial del Estado. Después de leer las Leyes no se puede tener otra opinión; aquí — Platón se revela como un legislador majestuoso que destila una mentalidad empírica y legalista. Con espíritu realista en las Leyes llega a decir que sin Derecho los seres humanos no se distinguirían en absoluto de los animales salvajes. Todo esto vinculado a sus tris

tes experiencias en la política de Siracusa, ha obligado a establecer un contraste entre el Estado de la República y el de las Leyes y el Político. Mas es preciso insistir que no es que cambié el centro de su tesis política, como en principio sugiere Sabine, sino que el peso enorme concendido a la ley en la obra de su vejez sólo puede entenderse como el desarrollo práctico de la República. Platón lo aclara al escribir en aquella obra: "Ninguna ley u ordenanza es más poderosa — que el conocimiento" (192); y en el Político aparece algo similar: "ninguna ley aventaja a la ciencia". Y era congruente que en este edificio político impresionante no se hallara fácilmente alguna cuarteadura.

Platón no podía aceptar la supremacía del Derecho positivo por ser producto de la experiencia, fruto de la 'convención'. Si en las Leyes, particularmente, se convence de la necesidad del Derecho como fuerza de cohesión e instrumento civilizador — "la ley es el hilo conductor de oro" (193) —, jamás substituye a la sabiduría por la ley, sino que subordina la ley a la pura razón, con lo que su idea vertebral queda impecable: el gobierno de la sabiduría. Es más, si la legislación es una función regia, si el Derecho no puede aventajar a la ciencia, la ley no puede ser sino aspecto de la sabiduría o, mejor aún, sabiduría congelada, ciencia platónica cristalizada. En consecuencia, el pastor del rebaño humano a que alude el Político, conociendo lo que es el Bien para los individuos y los Estados, al saber lo que es el Bien absoluto, al poseer la ciencia, es el único capacitado para gobernar con ley o sin ella.

En el terreno ético-político Platón busca un asidero firme, "un absoluto que fuera a la vez inmutable objeto del conocimiento y firme norma de la conducta" (194). Esta opinión también puede comprobarse -- cuando establece la analogía entre la geometría y la justicia. La geometría tiene por objeto el conocimiento de lo eterno, de lo que nunca ha sido creado, "de lo que siempre existe, y no de lo que nace y muere en el tiempo" (195). Así también no puede hablarse del origen de las leyes éticas y sociales, pues siempre han existido. La geometría como la ética se ocupan de lo eterno e inmutable.

Sin embargo, como el 'sol' del mundo de las ideas no es posible conocerlo en toda su naturaleza, -- al Estado real le toca sólo imitar imperfectamente y de manera obscura la Esencia, el Estado perfecto. Así -- Platón diseña un Estado en el que las transformaciones sociales están excluidas. El Estado Ideal viene a ser como el padre original de los Estados concretos no sujeto a oscilaciones, y en cuanto que siempre permanece intacto es más verdadero y real que la descendencia sujeta a corrupción y degeneración. Y Platón piensa de tener e impedir toda corrupción social. Las diversas -- formas de Estados reales o históricos que Platón analiza vienen a ser como la progenie de la raíz primera -- o Estado perfecto, son copias imperfectas del modelo original, del Estado arquetipo, del Estado modelo. La realidad política y estatal queda explicada como imitación y reflejo del Estado verdadero. Ahora bien, como formas fundamentales de Estados concretos, el fundador de la Academia distingue tres legítimas, puras o -- buenas y tres formas ilegítimas, impuras o depravadas; pero todas son imitaciones, las primeras legítimas y /

las segundas ilegítimas. Y cuando en el Político se lee que la monarquía pura es el Estado divino entre los Estados concretos, como un dios entre los hombres, con toda seguridad el Estado gobernado por el filósofo-rey es el que más se acerca o bien es el representante del Estado arquetipo.

El Estado modelo de Platón en cuanto parangón eterno de todos los Estados históricos, es un Estado trascendente, independiente del tiempo y del espacio. Ahora bien, si el Estado verdadero es la Ciudad del Cielo, sus ciudadanos no son griegos, sino supergriegos, no son hombres de carne y hueso, sino ángeles, querubines y entes celestiales. Después de esto, ¿qué se podían esperar no ya los atenienses, sino los bárbaros, los esclavos y la plebe?. Que su Calípolis es celestial, en la República se afirma: "Hay un modelo fijado en los cielos, para quien desee verlo y gobernarse de acuerdo con él" (196):

Es bien claro el dualismo y contraste entre la ciudad celestial y la terrena, sin que ésta logre nunca igualar o alcanzar a aquélla. Los Estados históricos no son verdaderos, pero sí el arquetipo que yace en el cielo y por lo mismo libre del mal del cambio. Es, en suma, el Estado detenido. Sin embargo, no solo el Estado terreno es una copia burda del Estado eterno y divino, lo mismo sucede con el Derecho y los valores en general, que no vienen a ser sino reflejo de la Idea del Bien, del absoluto, pero captados y transmitidos en el mundo de los mortales por el filósofo-gobernante, único quien posee un saber de episteme.

Los esfuerzos mayúsculos de Platón no desmayan en ningún instante para refutar y sepultar la tesis convencionalista o sofística del Estado, del Derecho y de los valores. Para Platón éstos no son tarea humana. "Su respuesta a la Gran Generación fué un verdadero esfuerzo titánico. Fué el esfuerzo para cerrar la puerta que había sido abierta, y para detener a la sociedad, encerrándola en el hechizo de una filosofía tentadora, sin igual por su profundidad y riqueza" — (197). La justicia humana es rechazada para afirmar la validez de lo que desde tiempo inmemorial sin principio ni fin existe para quien quiere contemplarlo y gobernarse de acuerdo con él. Desde este punto de vista "la República de Platón — andamiaje de su filosofía política — ha venido siendo fuente de inspiración para 'ilusiones intelectuales' y para idealismos antiguos y modernos" (198). Indiscutiblemente que esto deberá entenderse en el sentido de que la República ha sido una de las más grandes utopías políticas de todos los tiempos y, al mismo tiempo, Biblia de inspiración para toda la tribu de filósofos políticos utópicos que la siguió.

La idea de hacer de la Política un estudio científico originó la ilusión de creer que "la República es eternamente la voz del estudioso, la profesión de fe del intelectual, que ve en el conocimiento y la ilustración las fuerzas en que tiene que apoyarse el progreso social" (199). Es indudable que en el fondo de su teoría política vive implícitamente la idea del racionalismo de la sofística y de Sócrates, sólo que Platón no entiende por racionalismo lo mismo que la "Gran Generación". El ideal de sabiduría de ambos puntos de vista es diverso y antagónico totalmente. Po-

pper en magistral e ingenioso análisis ha llegado a - demostrar que el intelectualismo de Platón es antitético al del maestro Sócrates. El ideal socrático-sofístico del filósofo tiene conciencia de su ignorancia como medida de su nivel científico y de su honestidad intelectual, es decir, su intelectualismo es modesto, crítico e igualitario. El de Platón, en cambio, es presuntuoso, dogmático y autoritarista; el filósofo platónico es un erudito e iniciado, exorcista aureolado y dotado de efluvios divinos que lo hacen capaz de 'ver' el mundo de las Ideas, de las Formas. "Es el contraste -- resume Popper -- entre dos mundos distintos: el mundo de un individualista modesto y racional y el de un semidios totalitario" (200).

Después de lo que hemos afirmado, es difícil equivocarnos si sostenemos que la teoría platónica del Estado y la Sociedad es indiscutiblemente absolutista o totalitaria. Y su teoría de la Sociedad detenida -- despuntó para maltratar no para tratar con profundidad y honestidad intelectual la teoría racional y relativista del Estado de la sofística. Actualmente no podemos librarnos todavía de las malignas habladurías platónicas a los Jefes de la democracia y representantes de la Sofística (201), dice Nestle. Pero una cosa si es cierta, su tesis primordial y supuestamente científica no tiene nada de original, a no ser el primer hurto intelectual y el plagio más grande que viniera a desvirtuar en su espíritu esencial al relativismo jurídico-político de la sofística.

c). La teoría política aristotélica.

Después de la muerte de Platón florecen en --

Grecia varias escuelas filosóficas. Del Pórtico o --
 Stoa, el Jardín y el Liceo o Perípatos, sólo esta última
 encabezada por su fundador tuvo los méritos y la pene
 tración necesaria para continuar la labor titánica --
 que emprendiera Platón. La mentalidad enciclopédica,
 sistemática y realista de Aristóteles era la indicada--
 para heredar el espíritu de su maestro; y pese a la --
 erudición de Aristóteles, no tenía la fuerza ni en imagi
 nación especulativa igualó a Platón. "En audacia de
 la imaginación creadora y en grandiosidad legislativa--
 no puede compararse el estado ideal de Aristóteles con
 la República de Platón, ni siquiera con las Leyes" --
 (202), escribe un erudito y conocedor.

Pero veamos cuál es la situación que guarda--
 la doctrina política aristotélica, que junto a la plato
 nica, siguen polarizando la atención en la filosofía
 jurídica y política de nuestro tiempo.

Para el Estagirita el mundo no es producto --
 del accidente ni reflejo de las ideas, menos puede tene
 r una lógica mecanicista. Más bien el mundo es un
 orden que interpreta de manera finalista o teleológi
 ca, en el que cada ser o cosa tiene una función determinada
 por su 'telos'. Los seres, las cosas, existen siempre
 para un fin y a él se inclinan y se perfeccionan --
 en la medida en que lo realizan. De acuerdo con esta--
 interpretación, tal parece que todo lo que existe está
 ideado y obedece a un plan o propósito predeterminado.
 Esta metafísica teleológica va a ser aplicada al hombre
 y a la Sociedad.

Con nueva vestimenta Aristóteles afirma: "La-
 ciudad es una de las cosas que existen por naturaleza",

y "el hombre es por naturaleza un animal político" — (203). Pero de inmediato se antoja preguntar, ¿qué es la 'naturaleza' en el sistema aristotélico?. "Ahora bien, — Aristóteles contesta — la 'naturaleza' es fin; y así hablamos de la naturaleza de cada cosa, como del hombre, del caballo, de la casa, según es cada una al término de su generación" (204). En la palabra naturaleza está el centro de gravedad de toda la filosofía jurídico-política del Estagirita y, al mismo tiempo, el talón de Aquiles. Entender este concepto, — invita a recordar que el aparato aristotélico se construye a base de las categorías de potencia y acto, de materia y forma.

"La materia propiamente dicha — escribe — Aristóteles — es una potencia, porque es susceptible de recibir una forma; cuando existe en acto entonces posee la forma" (205). Y la naturaleza — sostiene en esta misma obra — pertenece a una misma categoría que lo potencial, pues constituye un principio de movimiento inherente a la cosa misma. "La naturaleza no es un principio estático, sino dinámico; es lo que en cada ser está latente como potencia y se despliega conforme al fin" (206). La naturaleza, en otros términos, es una funcionalidad de la esencia, un desarrollo de la potencia de acuerdo con el 'telos'. Pero así como no hay una sola materia, sino tantas como sean los seres, así también no puede decirse que exista una sola naturaleza, sino una multiplicidad según los seres. Ahora bien, la autorrealización de la esencia de los seres — no se desarrolla desordenadamente, sino supeditada y mirando al Fin Supremo, que en la Metafísica se caracteriza como el 'bien', la 'razón final'. "Y como biólogo — comenta Popper — supone que los objetos sensi—

bles llevan en sí, potencialmente, el gérmen, por así decirlo, de sus estados finales o esencias. Esta es una de las razones por las que podemos decir que la Forma o esencia está en el objeto y no, como quería Platón, que es anterior o exterior al mismo" (207). El 'telos', en esta dinámica, sirve para definirnos la potencia. Este desarrollo de la potencia al acto manifiesta la naturaleza del ser.

Cabe preguntar en consecuencia ¿cuál es la naturaleza o esencia del hombre?. Desde luego el ser un animal político destinado a vivir en la comunidad suprema por imperativo de su esencia. Hablar del animal político es hablar de su esencia, que es la polis; ésta es su 'telos'. Popper en aguda glosa de Aristóteles, escribe: "La Forma o esencia de toda cosa en desarrollo es idéntica al propósito, fin o estado definitivo hacia el cual se desarrolla" (208). Luego entonces, la naturaleza del hombre o su esencia en desarrollo, que es lo mismo que su fin, es el hecho de vivir en la polis; pues fuera de ésta nos referimos no al hombre sino a un dios o a una bestia. Y si el hombre es por naturaleza un animal político, forma parte de la ciudad no por convención o por accidente, sino por su esencia que apunta a un fin. "Pues la naturaleza aclara el fundador del Liceo — no hace nada mezquinamente" "sin propósito ni en vano", "sino que acomoda cada cosa a un fin particular" (209). La naturaleza manifiesta su intención al hacer diversos los cuerpos y las almas de los libres y los esclavos; de ahí que sea "manifiesto que hay algunos que por naturaleza son libres y otros esclavos, y que para éstos es la esclavitud cosa provechosa y justa" (210).

Es obvio que Aristóteles reafirma las aportaciones platónicas en favor de lo jurídico natural o, — mejor aún, de lo justo por naturaleza. Aristóteles — vuelve a ocuparse del problema de lo justo natural y lo justo convencional, sólo que su doctrina experimenta una modalidad muy especial. En su *Ética Nicomaquea* replantea una vez más el problema clave que la ciencia política debatía desde los días de la sofística. "Lo bueno y lo justo, — se lee en la *Ética* — de cuya consideración se ocupa la ciencia política, ofrece tanta diversidad y tanta incertidumbre que ha llegado a pensarse que sólo existen por convención y no por naturaleza" (211). Y es descontrolador cuando en la *Política* se afirma: "La justicia es algo que se da en la ciudad, —o sea el juicio sobre lo que es justo, es — el orden de la comunidad política" (212). Sin embargo, en la *Ética Nicomaquea* — y en esto radica la modalidad característica — se halla expuesto un dualismo — jurídico no muy fácil de captar por no ser lo suficientemente explícito. "De lo justo político una parte es natural, otra legal" (213), se expone en la obra que comentamos. De acuerdo con esto, en el Derecho positivo estatal hay ingredientes naturales y convencionales. El Derecho natural no podría existir fuera del Estado, sino en él. Tendríamos, por tanto, un Derecho estatal-natural y un Derecho estatal positivo; uno y otro integrarían el ordenamiento jurídico del Estado. Presenciaríamos, indiscutiblemente, una especie de trabazón o reconciliación en el Derecho estatal de 'nomos' y — 'physis'.

Empero, si el Derecho natural es una parte — del Derecho estatal, podría pensarse que Aristóteles — no introduce una doctrina jurídica dualista. No obs—

tante ¿a qué se debe la distinción entre lo justo político natural y lo justo político legal o convencional? No es de notarse aparentemente la discrepancia o contraposición entre la juridicidad natural y la positiva, en vista de que se habla de lo jurídico natural, pero dentro del Estado. Ingenuamente podría sostenerse — que la primacía de uno u otro Derecho no existiría, atendiendo a que los dos son Derecho estatal. Indudablemente que Aristóteles no recurre aquí a un Derecho natural supra o preestatal, eterno y permanente para explicar el Derecho positivo estatal. Siguiendo los lineamientos teleológicos de su sistema no sale del Estado para ir al cielo en busca de la verdad jurídica impercedera que explique y de razón de la juridicidad convencional. Más bien el fundamento del Derecho positivo yace arraigado en la 'naturaleza' o esencia de la polis o del hombre. El Derecho natural si bien se da en el Estado, no es creación estatal.

Sin temor a equivocarnos opinamos que la Retórica es la que viene a pulimentar el dualismo de Derecho natural y Derecho positivo, con la consiguiente explicación del segundo en función del primero. "Llamo ley particular (Derecho positivo) — Aristóteles explica — a la ley escrita, según la cual se rigen los pueblos; y común (Derecho natural), a la que, sin estar escrita, parece ser admitida por todos" (214). La ley natural o universal queda precisada al argumentar el Estagirita en otro sitio: "Común es la ley conforme a la naturaleza. Pues de acuerdo a ésta existe algo comúnmente justo e inuusto, lo cual todos adivinan, aunque no existe ningún acuerdo común entre unos y otros pueblos, ni pacto alguno" (215). Y en apoyo de su tesis trae inmediatamente a escena las palabras de la

Antígona de Sófocles en defensa de su hermano Polini— ces. En aras de la justicia natural Aristóteles no — quiere dejar duda alguna y procede a redondear la natu— raleza de la ley universal o natural y de la equidad. "Lo equitativo — continúa el Estagirita — siempre — permanece y jamás cambia, como tampoco la ley común — (porque es conforme a la naturaleza), mientras que las leyes escritas varían frecuentemente" (216).

Congruente con lo anterior, es inteligible — la oscilación de los diversos ordenamientos jurídico-po— sitivos, que en ocasiones se aproximarán y en otras se — alejarán de la 'naturaleza' o criterio superior para — medir el verdadero Derecho estatal. Pero también es — cierto que el Derecho natural — esencia del hombre — no puede materializarse o actualizarse si no es a tra— vés del Derecho estatal, de tal suerte que a medida — que el Derecho estatal desarrolle la esencia de la na— turaleza humana estará cumpliendo el 'telos'. Si no — hay concreción de esa esencia en el Derecho positivo,— no se afecta por ello la justicia natural; pero el or— den jurídico estatal no estará cumpliendo con su 'te— los' y , en consecuencia, no estará desarrollando la — esencia de la naturaleza humana. Y si la naturaleza — de una cosa no es por su esencia potencial, como por — su actualidad o fin, el Derecho positivo al no materia — lizar la esencia no será verdadero Derecho, pues no — desarrollará su finalidad.

Ahora bien, ¿cuál es la organización jurídica y política, esto es, la Constitución que responda a la naturaleza del hombre, la que desarrolle la justicia — natural?.

La doctrina de Aristóteles, como el filosofar político de su época, es reflejo de nuevas condiciones sociales. La polis se halla postrada y cobra auge el monarquismo macedónico. "El sistema de Aristóteles — inicia una tendencia moral y política que considera a la monarquía y no a la polis democrática como expresión de la justicia" (217). No debe olvidarse, como bien señala Gomperz, que Aristóteles comió en la mesa de la monarquía macedónica. Y su obra política expresa esas sus preferencias. En la Política con explicitud asombrosa habla de "los que por naturaleza deben — respectivamente mandar y obedecer", del "súbdito y esclavo por naturaleza" (218). Esta distinción del gobernante, señor o amo por naturaleza, frente al súbdito, esclavo o "instrumento animado" también por naturaleza, hace pensar en la finalidad justificadora del orden existente. Por ello comentamos con Popper que "el Estado ideal — que es lo mismo que el Estado natural — aristotélico constituye un término medio entre — tres cosas, a saber, una aristocracia platónica romántica, un feudalismo sano y equilibrado y algunas ideas democráticas; pero es el feudalismo el que se lleva — la mejor parte" (219).

Tratar del hombre es tratar de la polis. Y — si ésta también existe por naturaleza, ¿cuál es su — esencia, su naturaleza o fin?. La ciudad, según Aristóteles, existe para un fin: la vida mejor. La ciudad que merezca verdaderamente tal denominación habrá de — existir no para la simple vida, sino más bien para la vida humana buena y perfecta. La ciudad que merezca — tal nombre "ha de tomar cuidado de la virtud", de lo — contrario la comunidad (el Estado) no diferirá de las — "otras alianzas" que son incapaces "de hacer a los —

La doctrina de Aristóteles, como el filosofar político de su época, es reflejo de nuevas condiciones sociales. La polis se halla postrada y cobra auge el monarquismo macedónico. "El sistema de Aristóteles — inicia una tendencia moral y política que considera a la monarquía y no a la polis democrática como expresión de la justicia" (217). No debe olvidarse, como bien señala Gomperz, que Aristóteles comió en la mesa de la monarquía macedónica. Y su obra política expresa esas sus preferencias. En la Política con explicitud asombrosa habla de "los que por naturaleza deben — respectivamente mandar y obedecer", del "súbdito y esclavo por naturaleza" (218). Esta distinción del gobernante, señor o amo por naturaleza, frente al súbdito, esclavo o "instrumento animado" también por naturaleza, hace pensar en la finalidad justificadora del orden existente. Por ello comentamos con Popper que "el Estado ideal — que es lo mismo que el Estado natural — aristotélico constituye un término medio entre — tres cosas, a saber, una aristocracia platónica romántica, un feudalismo sano y equilibrado y algunas ideas democráticas; pero es el feudalismo el que se lleva — la mejor parte" (219).

Tratar del hombre es tratar de la polis. Y — si ésta también existe por naturaleza, ¿cuál es su — esencia, su naturaleza o fin?. La ciudad, según Aristóteles, existe para un fin: la vida mejor. La ciudad que merezca verdaderamente tal denominación habrá de — existir no para la simple vida, sino más bien para la vida humana buena y perfecta. La ciudad que merezca — tal nombre "ha de tomar cuidado de la virtud", de lo — contrario la comunidad (el Estado) no diferirá de las "otras alianzas" que son incapaces "de hacer a los —

ciudadanos buenos y justos" (220). Es aquí el sitio en que Aristóteles lleva a cabo un ataque despiadado a la teoría contractual o convencionalista de la sofística expuesta por Licofrón y fundamentada tan solo en la protección de los derechos recíprocos, mas no en las pretensiones de hacer virtuosos y felices a los ciudadanos.

El Estagirita se da cuenta de que no toda forma de Estado asegura el ideal de vida, es decir, la vida virtuosa y feliz. Y en la Etica Nicomaquea explica detalladamente la naturaleza de la vida virtuosa y perfecta. Así la virtud es el término medio entre dos vicios, uno que peca por exceso y otro por defecto. "Es propio del vicio el exceso y el defecto, y de la virtud la posición intermedia" (221). Consecuentemente, la vida mejor es la vida de acuerdo con el término medio. "Y estos mismos conceptos — continúa Aristóteles — se aplican necesariamente a la virtud o vicio de la ciudad y de su constitución, porque la constitución es como la vida de la ciudad" (222). Aquí, por otra parte, es de observarse el entronque de la ética y la política.

Sobre el particular, el fundador de la Escuela de Viena en "Metamorfosis de la idea de la justicia" acomete un profundo y excelente análisis, así como una crítica acuciosa de la famosa doctrina del 'Justo Medio' (Mesotes). Con esta teoría — argumenta Kelsen — "Aristóteles da por supuesta la existencia de estos dos extremos o vicios.....; su ética los supone como evidentes en sí mismos....." y "entonces el centro que da implícita y automáticamente determinado" (223). Pero ¿qué son el mal, lo injusto, es decir, todos los vi

cios posibles? Aristóteles no los explica, simplemente los da por conocidos y, por tanto, también presupone todas las virtudes posibles. Y presupuestos los vicios y las virtudes, el bien es lo contrario del mal, lo justo de lo injusto; o lo que es lo mismo, la justicia es la justicia y no la injusticia, el bien es el bien y no el mal, etc. Por ello — resume Kelsen — "la ética del 'mesótes' deja sin resolver su verdadero problema: la determinación de lo que es el mal y el vicio, y en consecuencia, también deja, para que sea resuelto por otra autoridad, el problema de lo que es el bien y la virtud. Esta solución la da la autoridad de la moral y del derecho positivo, el orden social" (224).

Como colofón a su teoría de la virtud, Aristóteles traza en la Política la antítesis entre la vida política o práctica y la vida filosófica, contemplativa o teórica. Sin embargo, el fundador del Liceo explica con claridad que la vida más perfecta y de mayor felicidad que pueda alcanzar el hombre es aquella que trata de igualar la vida divina. "El acto de Dios, acto de incomparable bienaventuranza, dice Aristóteles, no puede ser sino un acto contemplativo. Y de los actos humanos el más dichoso será el que más cerca pueda estar de aquel acto divino" (225). Robusteciendo este argumento explica que la virtud no es del cuerpo, sino del alma y la felicidad una actividad del alma. "Pero es perfectamente evidente que Dios está en el alma del hombre, como está en el universo entero, — porque el elemento que está en nosotros es, puede decirse, la causa que pone todas las cosas en movimiento. Ahora bien, el principio de la razón no puede ser la razón misma: es algo superior. ¿ Pero qué pue

de ser superior a la ciencia y al entendimiento como no sea Dios mismo?" (226).

Esta doctrina de la moralidad teonómica (tiene a Dios por norma y centro) de Aristóteles concide plenamente con la platónica, pero con la única innovación de no hacer ya a las Ideas, sino al Fin Supremo-trascendente, Bien Soberano o Primer Motor inmóvil, - el objeto de la contemplación. Se hace, en fin, de esta contemplación trascendente el ideal de la voluntad y la acción. En esto puede valuarse los resultados de la filosofía jurídica y política del pensamiento platónico-aristotélico. El revés que sufriera - el pensamiento ético-político era de macroscópicas -- consecuencias.

Mientras que la sofística inicia la revolución copernicana en el campo de la problemática humana y de los valores, el filosofar platónico-aristotélico encamina toda su actividad a eclipsarla, inaugurando así otra orientación o enfoque de los asuntos ético-políticos. De esta polémica inmortal habrían -- de fluir enseñanzas en la teoría política y social -- posterior. Y no se incurre en error al decir que en todo lo largo y ancho de la Historia pueden apreciarse las huellas del conflicto entre el espíritu de la "Gran Generación" y la especulación platónica-aristotélica. En torno a esta controversia siguen girando las especulaciones políticas que continúan preocupando al intelecto y al hombre de ciencia de nuestros -- días.

Las críticas no significan tratar de restar méritos a los dos talentos mayúsculos de la antigüe--

dad. Sin embargo, ¿a qué se debe que sigan hipnotizando y hechizando en el campo de la Filosofía y de la Política? Creemos haber dado ya una idea de ello y esperamos aludir con más elementos en su oportunidad. Por otra parte, Jaeger ya en su "Aristóteles" -- distingue entre el platonismo fecundo y el infecundo. "Es infecundo -- expone el autor de Paideia -- cultivar una estética e insincera imitación simiesca del espíritu de Platón, haciendo gran ruido con sus imágenes y expresiones favoritas. Es fecundo trabajar -- con sus problemas" (227). Y esto es válido no solo para Platón, sino también para Aristóteles y cualquier otro pensador.

d). La teoría política posterior: el Jardín y la Stoa.

El Jardín y el Pórtico o Stoa florecen en -- los días de extrema amargura y desconfianza del mundo socio-político real. Ambas escuelas vienen a conformar el espíritu de la era helenística; pero una y -- otra tienen sus raíces en la derrota y aspiran sobre todo a dar refugio al alma individual que a ordenar -- el curso de la ciudad.

El epicurésimo y el estoicismo vienen a continuar y a depurar la doctrina cirenaica y cínica. -- Pero por sus consecuencias políticas significativas, -- aquí haremos mención especial de la Stoa.

Ya Antístenes (en el Kinosargo) y Diógenes de Sínope rechazan todas las convenciones (arte, ciencia, familia, riqueza, vida cívica, ciudad, etc.,) -- y la cultura en general por ser una desviación del --

'estado natural' y apartar al hombre de la 'naturaleza'. Y la Stoa se enlaza con esta doctrina a la que rejuvenece y enriquece al echar mano de la razón cósmica de Heráclito. La naturaleza, por tanto, se caracteriza por el 'logos'; por lo que vivir de acuerdo con la naturaleza es vivir según la razón. La naturaleza significa o es lo mismo que el 'logos' que gobierna el universo. De aquel 'logos' todos los hombres participan pues viene a ser el elemento divino en el ser humano. Ahora bien, si el logos es común a todos los hombres, no hay esclavos por naturaleza, sino que todos los hombres son libres. "Al ideal de justicia platónico y aristotélico se añadió con la Stoa, escribe Cassirer — una concepción enteramente nueva: la concepción de la igualdad fundamental de los hombres" (228). Pero tampoco el núcleo doctrinal humanitario de la Stoa era del todo novedoso. Ya algunos sofistas del siglo V y Alcidas en la generación de Platón habían utilizado el mismo argumento para combatir la esclavitud y la desigualdad.

Al estoico antiguo no podía interesarle la obediencia a las leyes o la participación en los asuntos de la ciudad histórica y concreta en que vivía. Más bien se preciaba de pertenecer a un 'estado justo' que se identificaba con el orden cósmico. La verdadera libertad hallase en la civitas universal común a hombres y dioses. Y la civitas cósmica está regulada por principios o leyes que dimanaban de la 'naturaleza' que también es 'logos'. Luego entonces, la ley natural es también racional. Con el 'logos' inmanente en el universo, la ley natural es una 'recta razón' que no se diferencia de la divinidad que gobierna el mundo. La ley de la naturaleza, en cuanto —

principio ético, era la 'ratio' esparcida en todo el universo y el hombre al formar parte del cosmos también se halla sujeto a ella.

"La consecuencia más importante del principio de la igualdad esencial de los hombres, fundada en su común patrimonio racional, es la teoría estoica del Derecho natural" (229). El jusnaturalismo estoico con su ideal de la unidad de la humanidad, del mundo y de la fraternidad de todos los hombres, se convirtió en el portador del ideal humanístico con un aparente fundamento racional.

Para los objetivos aquí trazados, interesa precisar que el epicureísmo y la Stoa tienen de común el buscar un sostén que no cambie y que ofrezca calma y quietud absoluta. Los dos sistemas recomiendan el abstencionismo en los asuntos político-estatales. Y apartados del Estado, su filosofía es más bien de evasión que de conquista, síntoma obvio, por lo demás, del cansancio y de la decadencia del vigor espiritual. Y en cuanto arrebatos promisorios de éxtasis místicos, anuncian ya el viraje definitivo de la filosofía política a la teología y al misticismo del medioevo. En otras palabras, "el Pórtico y el Jardín ofrecían nuevas religiones para levantar del polvo a hombres y mujeres de espíritu quebrantado" (230).

Es en el círculo de los romanos donde la doctrina de la Stoa cobra nueva vida. Pero aún así los destellos políticos de Séneca y Cicerón resultan insuficientes comparados con la especulación doctrinal de la Stoa antigua. Los romanos han hecho una aportación escasa a la filosofía jurídica, pues en general adoptan teorías helénicas.

Las fulgurantes pinceladas de Cicerón siguen el modelo de la Stoa, pero tienen el mérito de ser el vehículo de transmisión de la filosofía jurídico-política de los griegos que expuestas en prosa genial serían el testimonio más indubitable del saber político-filosófico de esos tiempos. Cicerón, como discípulo y expositor de la Stoa, redondea con explicité inigualable la teoría de la ley natural tal y como pasó a la cultura jurídica de Occidente. Su formulación en términos clásicos sigue teniendo eco en el jusnaturalismo moderno. "La verdadera ley — señala Cicerón — es la recta razón en armonía con la naturaleza; es de aplicación universal, inmutable y sempiterna..... No podemos vernos libres de sus obligaciones por obra del senado o del pueblo.....Y no habrá distintas leyes en Roma y en Atenas, o leyes distintas ahora y en el futuro, sino una ley eterna e inmutable que será válida para todas las naciones y todos los tiempos, y habrá un solo señor y gobernante, es decir, Dios, sobre todos nosotros, pues él es el autor de esta ley, su promulgador, y su juez y sancionador" (231).

Con el toque magistral de Cicerón, el estoicismo y la doctrina de la ley natural se ramificaron en el saber jurídico-positivo de los romanos. Las fórmulas de Ulpiano acerca de la justicia, de Celso sobre la jurisprudencia (*ars boni et aequi*) y otras, testimonian el marco jusnaturalista que les sirvió de fondo a los geniales rendimientos jurídicos de los romanos.

En Séneca la Stoa se hace cada vez más religiosa. Su estoicismo es una auténtica fe religiosa si

tuado en creciente paralelo con el cristianismo que — empezaba a tomar fuerza. Pero es urgente aclarar que — "ni siquiera la convicción senequista de la inclina— ción del hombre al mal tiene nada que ver con la doc— trina cristiana del pecado: por eso no necesita Séneca ningún Salvador, ni una doctrina de la gracia y de la redención" (232).

El estoicismo en su versión senequista y ciceroniana, de manera preferente, tuvo resonancia no solo en la jurisprudencia romana, sino también en el pensamiento de los Padres de la Iglesia Cristiana, convirtiéndose Cicerón y Séneca en verdaderas autoridades — del pensamiento ético-político del medioevo. Por — ello, con indiscutible autoridad, un conocedor de la — trayectoria de las ideas políticas ha escrito: "Por — lo que se refiere a las ideas políticas, las de los Pa— dres eran, en su mayoría, las de Cicerón y Séneca. A— efectos de exactitud histórica, no hay razón para con— siderar la era cristiana como comienzo de un nuevo pe— ríodo del pensamiento político" (233).

La doctrina estoica del Derecho natural, en su versión ciceroniana, apóyase en la 'naturaleza' — del hombre, en la 'recta razón' o espíritu de Dios — que se halla en el hombre. El Derecho positivo, en — consecuencia, habrá que deducirlo de la naturaleza del ser humano: la razón. Mas "los participantes en — una razón común lo son también en la recta razón" — (234) o ley suprema. "La ley es — argumenta Cice— rón — la razón fundamental, ínsita en la naturaleza, que ordena lo que hay que hacer y prohíbe lo contra— rio" (235). Y "el principio constitutivo del dere— cho, tomémosle de aquella ley fundamental, que nació,

para todos los siglos, antes de que se escribiera ninguna ley o de que se organizara ninguna ciudad" (236).

Como se vé, el dualismo jurídico de la Stoa se dibuja con toda nitidez en las ideas ciceronianas: de una parte, la ley de la ciudad histórica o ley positiva estatal, y por la otra, la ley de la ciudad — universal, ley de la recta razón o ley de la naturaleza. Con esta teoría el fundamento del Derecho — positivo regresaba a Dios por vía de la 'naturaleza' o 'recta razón'. El Derecho 'racional' (natural) común a todos los hombres, de vigencia desde antes de la formación de ciudades y válido aun cuando no estuviera expresado en las letras del Edicto del Pretor o de las Doce Tablas, era el canon y patrón de lo justo y lo jurídico positivo. El Derecho positivo tornábase en simple aproximación a la ley fundamental, al Derecho justo o de la recta razón.

Es obvio que la Stoa, al igual que los otros sistemas a que hicimos referencia, no pueden desligarse totalmente del pensamiento político de Platón y Aristóteles. La idea de "que lo que es justo y verdadero es también eterno, y ni nace ni muere con las letras en que se redactan las disposiciones jurídicas" (237), ya la encontramos en los trazos maestros de la filosofía político-jurídica de los creadores de la Academia y del Liceo.

2. Teoría de la sociedad en la Edad Media.

a). Agustín de Hipona y Tomás de Aquino.

La teoría política medieval es 'iluminada' por la 'sabiduría providencial' de Aurelio Agustín y-

Tomas de Aquino.

Aquí es preciso aclarar que la doctrina política de la Antigüedad, para que pudiera ser aceptada en el nuevo período histórico, tenía que sufrir una — total transformación, modificación que se hará más inteligible, desde luego, si se tiene presente el origen dual del pensamiento medieval.

En el pensamiento político de la Edad Media los conceptos de la filosofía clásica griega experimentan una transmutación global. Las consecuencias — teológicas de la filosofía platónica en especial y estoico-ciceroniana-senequista salen a relucir en toda su magnitud en el obispo de Hipona. Aurelio Agustín traslada las categorías de la filosofía política griega a la doctrina cristiana. Con él "la categoría platónica de la 'participación' se ha convertido en el dogma de la creación y de la encarnación" (238); "las ideas platónicas han pasado a ser los pensamientos de Dios" (239); el Bien platónico se identifica con Dios; y la 'Calípolis' o República es restituida a la Ciudad de Dios. "Siete siglos más tarde, — escribe Cassirer con sobrada razón — San Agustín toma de nuevo el problema en la misma forma en que lo había dejado Platón. El mismo título de su obra (la Ciudad de Dios) está copiado" (240).

La razón natural (ley natural) de la especulación heracliteana y estoico-ciceroniana se transforma en la razón divina. La ley natural cósmica de la Stoa se convierte en lex aeterna, y ésta en cuanto principio de orden y regulativo de los seres racionales deviene en lex naturalis. Con ello Aurelio Agus-

tín "substituye un jusnaturalismo cosmológico por un jusnaturalismo teocéntrico que ha de ser la base de todas las ulteriores concepciones cristianas" (241).

Y por lo que hace a la relación con Séneca, -- el 'mal' o apartamiento del estado de naturaleza de -- que habla el ministro de Nerón, que es una primitiva fase idílica en que vivía el hombre antes de aparecer la civilización y la propiedad, en el autor de la -- "Ciudad de Dios" se transforma en el 'pecado' cristiano.

La cristianización de las categorías de la -- filosofía política de la Antigüedad es, tal vez, la novedad de la perspectiva introducida por el obispo de Hipona. El 'logos' griego experimenta una metamorfosis y se convierte en Verbo. "En el principio era el Verbo, -- escribe Aurelio Agustín -- y el Verbo -- estaba en Dios, y el Verbo era Dios" (242). La modalidad consistía en substituir el logos, la razón, por la revelación, la fe y la Escritura. El viraje, en -- cierta forma, ha sido total. Pero de las dos vertientes que matizan al pensamiento cristiano -- el intelectualismo griego y el voluntarismo de la religión -- judía -- la esencia de su doctrina se halla dominada -- por la religión profética. Estas dos fuerzas morales e intelectuales mantuvieron en tensión constante a -- los espíritus desde Agustín de Hipona a Tomás de -- Aquino. Por eso la idea de considerar el medioevo -- como ajeno a las discusiones y contradicciones de toda época histórica adolece de perspectiva fundada.

Mientras que en la filosofía platónico-aristotélica la ley fundamental se concibe de manera abstracta e impersonal, aunque eterna y permanente, con el cristianismo esa ley suprema se refiere a una fuente personal, a una voluntad todopoderosa. No solo la naturaleza, sino también las leyes éticas son creación de un legislador supremo y trascendente. Sin ese centro personal absoluto no podía imaginarse la existencia de las leyes y de la justicia. Y de acuerdo con la religión profética, Dios es el legislador supremo al que se capta con la sola obediencia de sus mandatos y cumplimiento de su voluntad. Lo anterior obedece a que entre la teología griega y cristiana existe una clara diferencia. El Dios de la filosofía griega es pensamiento, intelecto. En la doctrina cristiana, en cambio, Dios es voluntad, él se nos revela acatando sus mandatos. En la filosofía política griega el trayecto que conduce al Bien es prolijo y espinoso; - el pensamiento cristiano, por el contrario, enseña - uno menos escabroso que abre las puertas de improviso: la revelación.

Desarrollando en todas sus consecuencias las doctrinas de la Stoa, Agustín distingue entre *lex aeterna* y *lex naturalis*. La ley aeterna es expresión de la razón y de la voluntad de Dios que ordena acatar el orden natural y prohíbe vulnerarlo. La *lex naturalis*, en cambio, no es sino un aspecto de la ley eterna expresada en la conciencia del hombre. La ley eterna se refleja en la conciencia del hombre como ley natural. Esta ha sido inscrita por Dios en el corazón de los hombres.

Intima relación con las ideas expuestas acerca de la lex están, desde luego, las que caracterizan a las dos ciudades: la Civitas Dei (Civitas coelestis)* y Civitas terrena (Civitas diaboli). Las dos son sociedades en sentido místico sin límites de espacio o de tiempo que derivan su título de la mayor o menor perfección de sus integrantes. Ambas surgieron con la caída de los ángeles rebeldes y su pugna durará hasta el día del Juicio final. La Civitas Dei es la comunidad de los santos (communio sanctorum), de los ángeles y buenos, de los que verdaderamente aman a Dios. La Civitas terrena es la comunidad de los impíos (societas impiorum), los malos e injustos. La primera no debe confundirse con la Iglesia, ni tampoco la segunda con la sociedad política concreta. Sin embargo, la ciudad celestial está representada simbólicamente por la Iglesia, así como las comunidades esatales concretas o reinos paganos representan a la ciudad terrena, pero nunca se identifican. Y lo que puede suceder ciertamente, es que las comunidades esatales históricas se pongan al servicio y se conviertan en instrumentos de alguna de las dos ciudades.

En la vida humana terrena las dos sociedades se hallan mezcladas, y la historia es la historia de la pugna entre las dos ciudades cuyo triunfo y dominio final pertenece a la Civitas Dei. La paz y la felicidad verdadera se hallan en la ciudad bienaventurada, es decir, en "aquella soberana Ciudad, donde la voluntad inteligible e incommutable de Dios es la ley" (243).

"Teóricamente hablando, el pensamiento cris-
tiano no puede reclamar ninguna auténtica originali

dad. Ninguno de los Padres de la Iglesia habló como filósofo; ninguno de ellos intentó introducir un "nuevo principio filosófico" (244). Y por lo que hace al obispo de Hipona, él mismo declara cuál es su objetivo principal: "Dios y el alma, esto es lo que yo deseo conocer. ¿Y nada más? Absolutamente nada" (245).

La referencia permanente a Dios pinta de manera indubitable su pensamiento, pues partiendo de los conceptos políticos de ascendencia griega y mezclados con el misticismo y la inspiración revelacionista llega a una especie de teoría política. Pero Aurelio Agustín no era "un teórico político, sino un teólogo; estaba interesado en Dios, la Fe y la Salvación, y no tanto en la organización del Estado y en sus relaciones político-jurídicas con la Iglesia" -- (246). El mismo obispo de Hipona desvanece cualquier duda al confesar: "Porque nos criasteis para Vos, y está inquieto nuestro corazón hasta que descansen en Vos" (247).

En el pensamiento político agustiano Dios es fundador de la Civitas Dei y autor de la lex aeterna. La lex aeterna es el principio que fundamenta las leyes humanas e históricas. El Derecho positivo, el Estado y la justicia humana encuentran su explicación y validez en la lex aeterna y en la Civitas Dei. "La verdadera justicia -- sintetiza Aurelio Agustín -- no está sino en aquella república cuyo fundador y gobernador es Cristo" (248). O mejor aún, un orden social para que sea Derecho tiene que ser justo. "Donde no hay verdadera justicia no puede darse verdadero derecho", y si "no hay derecho donde no hay justicia, síguese que donde no hay justicia no hay república!" --

(249). Pero ¿qué es la justicia? "La justicia es — la virtud que da a cada uno lo suyo" (250). Y lo de bido a cada uno, lo suyo de cada quien es, para Agustín, servir a Dios. "Por tanto, — concluye el obispo de Hipona — cuando el hombre no sirve a Dios, — ¿qué justicia hay en él?" (251). En otras palabras, — si donde no existe la justicia no hay Derecho, entonces se deduce que no hay Estado en donde no hay justicia. Pues "desterrada la justicia, ¿qué son los — reinos sino grandes piraterías?" (252).

Mientras que "el agustinianismo es la fusión de Platón y la cristiandad. El tomismo es la síntesis de Aristóteles y la cristiandad" (253). Con to más de Aquino llega a su culminación el pensamiento — cristiano medieval. La fusión de Agustín y Aristóteles pálpase en la filosofía del Derecho del filósofo de la Iglesia.

Al cuadro jerárquico de las leyes que Agustín desarrollara, el Aquinatense agrega la *lex divina* y la *lex humana*. Pero Tomás de Aquino siguiendo en — todas sus líneas al filósofo de la Patrística, identi fica la *lex aeterna* con la sabiduría o razón de Dios. Y la *lex naturalis* no viene a ser sino la participa ción del hombre a través de su razón en la *lex aeterna*, que es como ésta universal e inmutable. Empero, — no obstante que la razón es el fundamento de la ley, — la *lex divina* no contradice a la *lex aeterna* ni a la *lex naturalis*, sino que las complementa en atención a que la *lex divina* se comunica al hombre por medio de la — revelación, es, si se quiere, un acto de gracia revelado por Dios. Y dentro de este escalonamiento jurídico agustiniano depurado, el grado ínfimo estaba —

asignado a la *lex humana* u orden de la razón para el *bonum commune* realizado por aquel que cuida de la comunidad.

En una escena totalmente cambiada — el poder papal llegaba a su cúspide en el siglo XIII — en la que el cristianismo de idea se afirmaba como institución y en una organización política que anhelaba la hegemonía del mundo, apoyada para ello en los majestuosos logros de la jurisprudencia romana, era una exigencia intelectual y real la institucionalización de la Iglesia. Tomás de Aquino orientará todos sus esfuerzos a este cometido. Y en esa su teleología, — el Estado histórico tenía que insertarse en los fines superiores de la Iglesia; es decir, dada su misión espiritual, la jefatura y superioridad correspondía — no al Estado sino a la Iglesia. La tendencia agustiniana y reafirmada por el Aquinatense de subsumir la Filosofía en la Teología, tenía que traducirse en la disolución de la sociedad histórica y temporal en la espiritual e intemporal, esto es, la comunidad política estatal concreta en la Iglesia.

Apenas es necesario insistir en la situación tan deprimente en que quedaba la teoría jurídica y política con los teólogos medievales. Si las leyes positivas y humanas se obtenían por un procedimiento de determinación o consecuencia de la *lex naturalis*, — su validez y obligatoriedad dependían de la congruencia con aquélla. El carácter condicionado del Derecho positivo se hace más comprensible en función de — la nota de *bonum commune* que el Aquinatense asigna al Derecho; pero como el *bonum commune* es justicia, el Derecho que no sea justo no es Derecho. Sólo que por

justicia plena entiende el autor de la Summa Theológica no la humana y relativa, sino un 'telos' sobrenatural, esto es, la posesión eterna de Dios. "Tomás de Aquino — escribe Cassirer — está convencido de que el supremo bien, el summum bonum de los filósofos antiguos, no puede ser alcanzado por la sola razón. La visio beatifica, la visión mística de Dios sigue siendo el objetivo absoluto, y este objetivo depende de un don libre de la gracia divina" (254).

Una generación como la medieval, obsesionada por la revelación, la salvación y la paz eterna, tenía que desatar una oleada religiosa y mística en todos los fenómenos. Y Aurelio Agustín y Tomás de Aquino son los arquitectos de esa interminable noche glacial del espíritu, del reinado de las sombras: la Teología. Uno y otro, fundamentalmente, no son filósofos y menos filósofos políticos, sino teólogos. Tanto sus ideas filosóficas como políticas son pura Teología.

3. Teoría de la sociedad de la Epoca Moderna.

a). Grocio.

Desde la época de la Patrística hasta principios del siglo XVII creció una teoría cristiana del Derecho natural de fundamentos unitarios. Y tras un breve receso, la doctrina jurídica agustiniano-tomista es nuevamente profundizada y aplicada a las nuevas condiciones sociales por los juristas y teólogos españoles. Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, entre otros, continuando las ideas jusnaturalistas de Agustín y Tomás de Aquino, al exponer en los mismos térmi

nos la distinción tricotómica de la lex (lex aeterna, naturalis y humana), se orientan a construir una doctrina del Derecho internacional fundada en el Derecho natural.

Pero Hugo Grocio pretende fundamentar el Derecho natural sobre supuestos diferentes a la tradición cristiana y medieval. De clara influencia aristotélica estima como característica intrínseca o esencial de la naturaleza humana el appetitus societatis, la tendencia a una vida social pacífica con sus semejantes. El autor del "Derecho de la guerra y la paz" quiso eludir la autoridad divina como fuente del Derecho natural al declarar que éste conservaría su valor a pesar de que Dios no existiera o no se preocupara por los asuntos de los hombres. Los esfuerzos para una explicación sociológica y racional del Derecho natural eran dignos de apreciarse. Y al querer desprender un sistema jurídico de la natura hominis socialis ac rationalis, "Grocio es el primero que logra liberar la Filosofía del Derecho de la servidumbre a que la tenía sometida la doctrina eclesiástica" (265). Y si bien es cierto que la naturaleza social del hombre es la fuente inmediata del Derecho natural, Grocio nunca negó que el autor y creador de la naturaleza racional o social del hombre es Dios.

b). Hobbes.

En Hobbes la idea aristotélica de la naturaleza social del hombre es invertida y transformada en naturaleza a-social. El hombre en el estado de naturaleza lleva una vida solitaria, de plena igualdad y de libertad absoluta, luego entonces, puede aspirar -

hasta donde alcanza la voracidad de su fuerza y apetito. Esto provoca que el hombre viva en una permanente guerra de todos contra todos. Y en este período de incertidumbre o estado de naturaleza, las nociones de propiedad, justicia e injusticia, legal e ilegal, bueno y malo, son desconocidas. Impera en esta fase de salvajismo "el Derecho de Naturaleza", el ius naturale, que no es sino "la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida" (256). Sin embargo, el temor a la muerte y la razón compelen al hombre a una vida social. Su razón le sugiere acertadas normas de convivencia pacífica o leyes de naturaleza.

De indiscutible acento positivista son las ideas de Hobbes al escribir: "Gracias al arte se crea ese gran Leviatán que llamamos república o Estado (en latín civitas) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido" (257). Y "donde no hay poder común, -- es decir Estado -- la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia" (258). Empero al determinar la ley de naturaleza o lex naturalis, el filosofar jurídico-político hobbesiano se ve seducido por los atractivos de los fundamentos absolutos y divinos. "Las leyes de naturaleza son inmutables y eternas"; también se conocen como "dictados de la razón", que no son sino "conclusiones o teoremas" "expresados en la palabra de Dios, que por derecho manda sobre todas las cosas" (259). El carácter transcendente de los "dictados de la razón" Hobbes lo precisa: "Son leyes naturales las que han sido leyes por toda la eterni—

dad" (260) y caracterizanse por ser universales, divinas e inmutables, cuyo establecimiento o derogación — no dependen del hombre o del Estado ni necesitan publicación o promulgación. Y por lo que hace a la — creación convencional majestuosa de aquel gran "Leviatán" o "dios mortal", cuya finalidad es la seguridad del pueblo, también sufre una convulsión total al ser atado y obligado a cumplir por razones misteriosas — con su objetivo trascendente. En efecto — escribe Hobbes — "a ello está obligado por la ley de naturaleza, así como a rendir cuenta a Dios, autor de esta ley, y a nadie sino a El" (261).

c). Spinoza.

Siguiendo la orientación hobbesiana, Spinoza lleva a sus consecuencias álgidas la aplicación — del método naturalista y matemático, tan en boga en — el siglo XVII, al terreno de la doctrina del Derecho y del Estado. "Consideraré las acciones y los apetitos humanos — puntualiza en la Etica — como si se — tratase de líneas, de superficies y de cuerpos sólidos" (262).

"La concepción naturalista del Derecho natural" (263) de Hobbes brilla con explicitéz asombrosa en el solitario de Amsterdam. El Derecho natural se determina por el poder y los deseos de cada individuo. Así es regla de la naturaleza, es decir, Derecho natural que los peces grandes se coman a los pequeños. — "Los peces están determinados por la naturaleza a la natación, y los grandes a comerse a los pequeños, y, por tanto, los peces, en virtud de su derecho natural, gozan del agua y el grande se come al chico" (264). —

La tesis que identifica Derecho y poder se explica de manera inigualable en el siguiente pasaje: "El derecho natural de cada individuo se extiende hasta donde llegan los límites de su poder" (265).

Sin embargo, el concepto de 'naturaleza' - que sostiene el edificio político-jurídico de Spinoza se halla inobjetablemente identificado con Dios (266). Esta unidad mística desvirtúa interpretaciones en sentido diverso y arroja luz para la apreciación del siguiente pasaje en toda su extensión: "El poder gracias al cual todo cuanto está en la naturaleza existe, y, por consecuencia, obra, no puede ser otro que el poder eterno de Dios" (267). Luego entonces, si el poder por el cual todo lo que existe y opera en la naturaleza no es sino poder de Dios, el Derecho natural viene a ser el Derecho de Dios esparcido o inherente en la naturaleza toda.

Por lo demás, en el "Tratado teológico-político" traza con indiscutible nitidez el dualismo de legalidad positiva o humana y legalidad divina. La supremacía le corresponde, obviamente, a aquélla, es decir, a la ley divina, que grabada o innata a la razón enseña la vida verdadera. El bonum supremo, en consecuencia, no puede alcanzarse más que a través del Derecho de la naturaleza, pues "a medida que conocemos más las cosas naturales, tenemos un conocimiento más perfecto de Dios, que es causa de todo lo que existe" (268).

d). Locke.

Al igual que Hobbes, Locke parte del estado de naturaleza y del contrato o pacto originario que — dió nacimiento a la sociedad política, al gobierno — civil, pero imprimiéndoles un sello nuevo. Mientras — que en el frontispicio del "Leviatán" aparece el hom — bre primitivo armado de piedra o de garrote, en el — "Ensayo sobre el Gobierno civil", en cambio, la ima — gen del hombre es serena y casi idílica, pues se ha — lla sometida a la ley de la razón. El homo homini lu — pus se pretende trocar en el homo homini deus.

El 'estado de naturaleza' — para nuestro — autor — es un estado de plena libertad e igualdad, — pero no de licencia y libertinaje, sino guiado y go — bernado por la "ley natural". "Y la razón, que es di — cha ley", "regla y medida común" "que Dios puso en las acciones de los hombres", "enseña a toda la humanidad, con sólo que ésta quiera consultarla, que siendo to — dos iguales e independientes, nadie deberá dañar a — otro en su vida, salud, libertad o posesiones" (269). Pero frente a la libertad natural está la libertad po — lítica. Cuando el acto de la mayoría, que pasa por el de la totalidad de los individuos, acuerda consti — tuir la sociedad política, depositando y renunciando — el individuo a sus derechos en virtud del pacto funda — mental, en ese instante surge la libertad política. — Sin embargo, si el hombre abandona en favor de la so — ciedad la libertad, igualdad y poder ejecutivo que — originariamente le corresponden en el estado de natu — raleza, es porque confía que en el "poder social" por él constituido encontrará mayor protección y defensa — del derecho fundamental de "propiedad".

El concepto de "propiedad" es básico en la teoría política de Locke. La sociedad política, el gobierno civil, sólo es tal y se constituye en la medida en que preserva este derecho fundamental que precede al Estado y que engloba los derechos naturales de libertad, igualdad, el derecho a la vida y a los bienes materiales. El catálogo de derechos naturales que deba respetar todo gobierno hallan su explicación y origen en la ley natural. El poder supremo de la comunidad está limitado por la ley de naturaleza que no se extingue en la Sociedad, sino que viene a ser el más sólido puntal para entender su misión y objetivos. "Así la ley de naturaleza permanece como norma eterna ante todos los hombres, legisladores o legislados. Las reglas que los primeros establecen para las acciones de los restantes hombres deberán, lo mismo que las acciones del legislador y las de los demás, conformarse a la ley de naturaleza, eso es a la voluntad de Dios, de que ella es manifestación" (270).

Ahora bien, si el poder supremo (legislativo) de la sociedad o "poder fiduciario" (271), creado para la regulación y preservación de la "propiedad", desvirtúa las finalidades para esclavizar y destruir al pueblo, éste no tendrá otro remedio que "la apelación al cielo" (272). "Donde no hay juez en la tierra, la apelación va al Dios de los cielos" (273). Cuando impera la fuerza sin autoridad, la fuerza sin derecho -- expone Locke -- se coloca a los hombres de nuevo estado de naturaleza. Y cuando la fuerza o la ilegalidad se extienden a la mayoría del pueblo, la única alternativa es el derecho de guerra contra el agresor, es decir, "el derecho a la resistencia".

"Como gran creyente que es del derecho natural, Locke asigna al gobierno la tarea de hallar la ley, más bien que hacerla a la manera hobbesiana" — (274). El dualismo jurídico lockiano se hace inteligible si comprendemos la distinción que traza entre "ley de naturaleza" y "leyes positivas", con la consiguiente supremacía de aquélla; pues las leyes positivas son — insiste Locke — "sólo justas en cuanto es tén fundadas en la ley de naturaleza, por la que debe ran ser reguladas e interpretadas" (175).

e). Rousseau.

Como Hobbes, Spinoza y Locke, Rousseau también simpatiza con la concepción naturalista. Este, — al igual que los otros tratadistas, es un creyente de la existencia de un 'estado de naturaleza' pre-social. Los dos "Discursos" y el "Contrato social" son una — prueba fehaciente.

Al exponer la transición del estado natural al estado civil o político, en la que opera una transformación en el hombre, substituyéndose el instinto, — el apetito y la fuerza por la justicia, el deber y el derecho, nuestro autor tal parece que no clamó por el retorno a la naturaleza. Y es cierto que cuando las acciones adquieren la moralidad de que antes carecían, se produce una metamorfosis o desnaturación del hombre. "La transformación del hombre natural en ciudadano — comenta Chevallier — transformó sus instintos, los modificó químicamente. El hombre fue, para su bien y para el bien de todos, desnaturado por la — institución social legítima" (276). Mas Rousseau, en

esta materia, no viene sino a continuar las ideas de Hobbes, Spinoza y Locke, por lo que no es del todo — acertado que en ello radique una de sus capitales invenciones como sostiene Chevallier.

Los principios que propone Rousseau para explicar el orden social, el Estado, dan la idea de des-
cartar todo Derecho natural. En efecto, Rousseau escribe: "El orden social constituye un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás. Sin embargo, — este derecho no es derecho natural: está fundado sobre convenciones" (277). Lo anterior nos lleva a la idea del contrato originario. Al preguntar por los presupuestos que deben darse para que un Estado sea legítimo, nos orientamos a la idea del pacto social fundamental que exige el consentimiento unánime para que sea legítimo y en el que cada uno de los individuos contrata y se compromete hacia todos; pero uniéndose a todos no obedece más que a sí mismo y queda — tan libre como antes. El problema fundamental es — señala Rousseau — "encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes" (278). Y al tratar de dar solución a la cuestión planteada por "el Contrato social", esto es, al buscar una forma de organización política que garantizara la condición ideal — del hombre — que no puede ser otra que la libertad e igualdad del estado de naturaleza —, el ginebrino implícitamente pregonó por el retorno a la naturaleza. Esta nostalgia por 'lo natural' no logra borrarse por más que Chevallier escriba tratando de dar a entender lo contrario.

El ginebrino hace una distinción dualista — de la libertad. Pero en el tránsito del 'estado natural' al 'estado civil' se pierde la libertad natural y se adquiere la libertad civil. En apoyo de esta tesis se esgrimiría el juicio de Chevallier. Sin embargo, es urgente que preguntemos: ¿Hasta dónde se mantiene una trabazón de la libertad política — u — obediencia a la ley y circunscrita por la voluntad general — con la libertad natural? ¿La función del Estado debe ser la preservación de la libertad natural, o bien nada tiene que ver con élla? Dejemos que Rousseau responda: "Todo lo que cada individuo enajena, mediante el pacto social, de poder, bienes y libertad, es solamente 'la parte' cuyo uso es de trascendencia e importancia para la comunidad" (279). De lo que se deduce que el Estado no puede traspasar los límites de las convenciones. Existe una esfera del hombre impenetrable por el Estado. En terminología más moderna diríamos que se trata de un catálogo de derechos que el Estado no puede tocar. Si para Rousseau el hombre nace libre, al perder o renunciar a su libertad deja de ser hombre. Luego entonces, "violado el pacto social, — insiste el ginebrino — cada cual recobra sus primitivos derechos y recupera su libertad natural" (280).

El Derecho positivo, en este orden de ideas, no tiene más que plegarse al Derecho natural y preservar, en consecuencia, los dones de la 'naturaleza':— la vida y la libertad. Por esta razón "la desigualdad moral (política), autorizada por el solo derecho positivo, es contraria al derecho natural" (281). — Ahora bien, el Derecho natural dimana de la naturaleza humana, integrada a su vez por dos principios: "El

uno interesa profundamente a nuestro bienestar y a nuestra propia conservación, y el otro nos inspira una repugnancia natural a la muerte o al sufrimiento de todo ser sensible y principalmente de nuestros semejantes" (282). Y del concurso de ambos principios proceden "todas las reglas del derecho natural" (283):

Para el autor de "el Contrato Social" la ley humana, el Derecho positivo, no es sino un reflejo del orden trascendente. "Lo que es bueno y conforme al orden, -- escribe enfáticamente Rousseau -- lo es por la naturaleza de las cosas e independiente de las convenciones humanas. Toda justicia procede de Dios, él es su única fuente; pero si nosotros supiéramos recibirla de tan alto, no tendríamos necesidad ni de gobierno ni de leyes" (284). Y al abrir las puertas a la Divinidad, los pilares de su doctrina -- el estado natural y el pacto social fundamental -- entendidos no como acontecimientos históricos, sino como "razonamientos hipotéticos y condicionales" (285), restaron mérito y quedaron eclipsados.

El breve repaso de las ideas de lo más selecto de los pensadores políticos del período moderno, nos afirma más en la idea de que la teoría jurídica y política hasta Rousseau llegaba a una especie de callejón sin salida.

La doctrina contractualista arrojó, indiscutiblemente, nuevas cuestiones en el problema de la explicación del Estado, de su comienzo u origen. Sus teóricos trataron de hallar no el origen histórico o cronológico, no el origen empírico, sino el lógico, la génesis en la razón. Y su enfoque racional de lo po-

lítico-social estructura, por fin, el contrato social o pacto social fundamental en axioma evidente del pensamiento político.

Sin embargo, en la proliferación de las ideas contractualistas, de nuevo hicieron acto de presencia 'la ley natural' o 'ley de naturaleza', 'la naturaleza del hombre', etc., como fuentes trascendentes de la legalidad humana. Esta fue la razón central para que escribiera Cassirer: "El racionalismo político del siglo XVIII fué un rejuvenecimiento de las ideas estoicas" (286). Y debido a su carácter misterioso y amorfo, los conceptos de ley de naturaleza, naturaleza del hombre, etc., fueron utilizados para finalidades ideológicas diversas. Bodino, Hobbes y Spinoza los convierten en instrumentos al servicio de la monarquía, Locke y Rousseau, en cambio, en favor de la democracia, de los derechos inherentes y de la soberanía del pueblo.

Rousseau percibió, en el Discurso sobre el origen de la desigualdad, el desacuerdo enorme y las concepciones caprichosas de los teóricos para definir la naturaleza del hombre y la ley natural. Lanzó, por lo mismo, una crítica acerba a los principios metafísicos en que se pretendía apoyar la naturaleza del hombre; sólo que el ginebrino incurrió en el mismo error que criticó. Jamás superó el jusnaturalismo dominante en la materia.

A consecuencia de lo anterior, podemos resumir y comentar con Cassirer los resultados a que llegaron los teóricos políticos de los siglos XVI, XVII y XVIII: "Eran todos partidarios de la teoría del de-

recho natural del Estado" (287). Las doctrinas políticas de estos siglos "tienen todas una misma base metafísica" (288). Y al "apelar al cielo", la autarquía de la razón en el campo de la teoría jurídico-política desaparecía. El uniforme racionalista del jus naturalismo moderno no superaba en lo absoluto al jus naturalismo de los tiempos antiguos.

4. Teoría 'crítica' de la Sociedad.

a). Kant.

La doctrina jurídica y política posterior — a los maestros del contractualismo, excepto la kantiana, no crea nada novedoso y puede decirse que no penetró en el problema fundamental de la filosofía jurídica. Continúa bordando sobre los conceptos ya elaborados.

Puede afirmarse — parafraseando a Kant — que hasta aquí ha falta la crítica de la razón humana en sus intentos por fundar la moralidad. Han abundado, es cierto, principios y ensayos que no dan a la moralidad otro fundamento que la heteronomía de la voluntad. Los principios objetivos que harían posible la estructuración de la filosofía moral aún no se precisaban. Los esfuerzos humanos hallábanse en un laberinto de confusiones jusnaturalistas. Era preciso un esfuerzo titánico. Y esta misión grandiosa le estaba asignada a Immanuel Kant, quien inauguró un nuevo filosofar jurídico-político.

Un nuevo capítulo se abre para la filosofía moral y para la doctrina jurídico-política, en espe-

cial, con el filósofo de la Ilustración, Immanuel — Kant. No solo en la filosofía teórica, sino también en la filosofía práctica Kant se propone hallar principios puros y necesarios que expliquen lo empírico y contingente.

Por un lado hállase la ciencia que se ocupa de las leyes de la naturaleza y por el otro la ciencia de las leyes de la libertad (ética), es decir, la razón especulativa y la razón práctica. Trátase de la filosofía natural y la filosofía moral. "La primera — hace notar Kant — debe determinar las leyes — de la naturaleza, como objeto de la experiencia, es — decir, las leyes de todo lo que sucede, y la segunda — las leyes de la voluntad humana. ..., es decir, las — leyes de lo que debe suceder, pero que no siempre sucede" (289). Con esto la separación entre el Ser y — el Deber ser quedaba trazada.

La necesidad de establecer una filosofía moral pura descartada de todo elemento empírico, tórna-se en preocupación central del autor de las tres 'Críticas'. La filosofía práctica pura que en la terminología kantiana se denomina metafísica de las costumbres, de bía "examinar la idea y los principios de una volun-tad pura posible, y no las acciones y las condiciones de la voluntad humana en general, las cuales proceden, en su mayor parte, de la psicología" (290). Era per-tinente establecer con toda nitidez en la doctrina moral, la distinción entre la parte empírica y la racio-nal, entre el aspecto puro a-priori y el aplicado o — contingente. Pues así como en las matemáticas — es-cribe Kant — tiene que diferenciarse entre matemáti-cas puras y aplicadas, así también, en la dimensión —

de la moral, habría que separar la filosofía moral pu-
 ra de la filosofía moral aplicada. La primera es la-
 que busca los principios de la moralidad no en la na-
 turaleza humana o experiencia o, como dice Kant, en -
 la "animalidad", sino en los conceptos puros de la ra-
 zón sin mezcla de aspectos empíricos, esto es, en - -
 principios a-priori. Y por lo que hace a la segunda,-
 no hay duda que tendrá que deducirse de la filosofía-
 moral pura.

Pero ¿cuál es el principio puro supremo de -
 la moralidad? Kant lo encuentra en la ley incondicio-
 nal, en el principio apodíctico, canon y legislación-
 universal para nuestras acciones. Esta regla objeti-
 va e incondicionada para la apreciación moral de nues-
 tras acciones y de todos los deberes, también se cono-
 ce como imperativo categórico. Con asombrosa clari-
 dad Kant escribe: "No hay, pues, más que un imperati-
 vo categórico, que es éste: obra siempre con arreglo
 a una máxima tal que puedas querer que se convierta -
 en una ley universal" (291).

Si la filosofía moral tiene que determinar -
 las leyes de la voluntad y de la libertad humanas, há-
 cese necesario explicar lo que Kant entiende por ta-
 les conceptos. En efecto, "los seres racionales tie-
 nen la facultad de obrar según la representación de -
 las leyes, es decir, según principios, o, lo que es -
 lo mismo, tienen una voluntad. Siendo la razón in-
 dispensable para que las acciones se deriven de las -
 leyes, la voluntad no es más que la razón práctica" -
 (292). Y en cuanto a la libertad, señala que "es una
 idea pura, cuya realidad objetiva no puede en manera
 alguna ser demostrada por las leyes de la naturaleza,

ni, por consiguiente, sernos dada por la experiencia! No tiene más valor que el de una suposición necesaria de la razón en un ser que cree tener conciencia de una voluntad" (293). Ambos conceptos, el de voluntad y libertad, se explican uno al otro. El filósofo de Koenigsberg aclara la cuestión al insistir: "Es necesario concebir la voluntad como enteramente independiente de la ley natural de los fenómenos, es decir, de la ley de la causalidad. Ahora bien, esta independencia se denomina libertad en el sentido más estricto, es decir, en el sentido trascendental. Luego una voluntad, a la que sólo puede servir de ley — la forma legislativa de las máximas, es una voluntad libre" (294). Como se ve, la idea de la libertad, la idea de la autonomía de la voluntad, así como el reino de los fines, no son sino tres modos de representar el principio supremo de la moralidad, modalidades o fórmulas del imperativo categórico.

En el sistema kantiano las leyes de la libertad se denominan leyes morales y éstas a su vez son leyes jurídicas y morales en sentido estricto. En otros términos, se distingue entre teoría del derecho y teoría moral en sentido estricto; pero una y otra son formas particulares de una legalidad universal simbolizada por la ética en general.

Kant rechazó, desde luego, los fundamentos empíricos de determinación tanto para la moral como para la doctrina jurídica. Quiere hallar principios a-priori, le interesa la deducción trascendental de la teoría jurídica y de la ética. Y los "Principios metafísicos del Derecho" revelan los desvelos de Kant por encontrar conceptos o nociones puras a-priori que

expliquen la diversidad empírica posible de lo jurídico. Busca estructurar una ciencia del Derecho o sistema racional de lo jurídico que dé cuenta de la empírie.

En esta orientación Kant apuntó la diferenciación entre ciencia pura y ciencia empírica del Derecho. A un lado o por encima del Derecho positivo o "reglamentario" está el Derecho natural. La ciencia del Derecho natural se funda en principios a-priori, la ciencia del Derecho positivo, en cambio, tiene como punto de partida la voluntad del legislador. El juriconsulto, esto es, el versado en la ciencia del Derecho positivo "debe tomar de esta última (de la doctrina del Derecho Natural) los principios inmutables - de toda legislación positiva" (295). La doctrina -- del Derecho natural es la encargada "de dar de por sí el criterio general por cuyo medio puedan reconocerse lo justo y lo injusto"; empresa que "nunca podrá resolverla a menos de dejar aparte estos principios empíricos y de buscar el origen de estos juicios en la sola razón....., para establecer los fundamentos de una legislación positiva posible" (296).

Kant ha querido introducir el método trascendental en la teoría del Derecho. Pero el creador de la filosofía crítica cree que la disciplina encargada de precisar los conceptos puros fundamentales es la doctrina del Derecho natural, es decir, una ciencia - que tiene por objeto un sistema a-priori que surge de la razón. Y "en tanto que Kant exige que el Derecho natural sea un sistema a-priori que surja de la razón, no se aleja de los intentos, necesariamente frustrados, de la época de la Ilustración, a saber, -

los intentos de construir junto o por encima de un sistema de derecho positivo, un sistema supuestamente supraempírico, convirtiendo así el contenido condicionado del derecho en objeto de una reglamentación incondicionada" (297).

La deducción trascendental también se percibe en sus ideas acerca del 'contrato social'. Con mayor explicitéza que los teóricos del contractualismo manipula los conceptos de 'estado natural' y 'contrato originario'. Ambas nociones son entendidas como 'ideas', realizando con ello una deducción no histórica ni sociológica, sino más bien trascendental, estas, para Kant son presupuestos constitutivos o explicativos del Estado, condición necesaria de la posibilidad de la Sociedad.

La concepción apriorística de Kant en la ciencia del Derecho vino a dotar de consistencia a la teoría jurídico-política posterior. Su obra fue el cimiento más contundente para que los grandes teóricos de la Jurisprudencia construyeran una verdadera ciencia del Derecho y del Estado.

A pesar de que el autor de la "Crítica del Juicio" ilustró en lo tocante a la manera de conseguir y salvaguardar la autonomía de la filosofía moral, al estimar que debería ser independiente y no copiar nada de "la antropología, de la teología, de la física ni de la hiperfísica, y menos de las cualidades ocultas (que podrían denominarse hipofísicas)" (298); él mismo equivocó y falseó el camino, pues en lugar de una deducción trascendental de los conceptos fundamentales, proporcionó una deducción metafísica -

de los mismos. "En la ética — en excelente explicación de Lisser — Kant abandonó fundamentalmente, el factum de las ciencias y se apoyó, para la deducción de los principios, en el analogón del factum de una ciencia, en el juicio del entendimiento común de los hombres. Históricamente esto es muy comprensible, — pues no se presentaba en su tiempo una clara configuración del problema espiritual o del problema científico de la sociedad, ni con amplitud ni con claridad" (299).

Es sumamente difícil eludir estas objeciones al sistema kantiano y aún más si se tiene presente la declaración de la "Crítica de la razón práctica": "Forma el concepto de la libertad la clave de la bóveda de todo el edificio del sistema de la razón pura, comprendida en ésta la razón especulativa, y todos — los demás conceptos (los de Dios y de la inmortalidad)" (300).

"Kant distingue — afirma Heine — entre la razón teórica y la razón práctica, y, con la ayuda de la segunda, como con una varita mágica, resucita al Dios que había matado la primera" (301). Empero, la "Crítica de la razón pura" no solo fue el sepultureiro de Dios y el absoluto, sino que también preparó — el elixir ultraterreno para volverlos a la vida, según puede apreciarse en el siguiente pasaje: "El propósito final a que en definitiva se endereza la especulación de la razón en el uso trascendental, se refiere a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios" (302).

Después de pulsar el pensamiento jurídico-político kantiano, no podemos errar si traemos a cuento la significativa afirmación de la "Filosofía del Derecho" de Gustavo Radbruch: "Toda la filosofía del Derecho desde su comienzo hasta principio del siglo - XIX, ha sido Derecho natural".

b). Stammler.

La crítica que Kant hiciera del conocer humano influyó de manera decisiva para que Stammler se orientara a estructurar una teoría fundamental de la sociedad. Así la terminología y vestimenta stammleriana, la forma de analizar y argumentar en el campo jurídico, es kantiana. El espíritu epistemológico de la "Crítica de la razón pura" fluye por el cauce stammleriano.

El autor de "Economía y Derecho según la concepción materialista de la historia" interroga: - ¿Cuál es el criterio o la nota para determinar el concepto de la vida social? No puede ser otro que el de las reglas exteriores que los hombres dictan para regular sus relaciones. Ellas encarnan una voluntad que articula entre sí en función de medios recíprocos los fines perseguidos por diversos hombres. Son la condición lógica de la conducta y en cuanto noción formal tienen una significación metódica que para nada se refiere a la génesis histórica de la sociedad.

La regulación exterior en su aspecto jurídico se perfila como la forma de la vida social, como el principio constitutivo de lo social. Aún las comunidades más primitivas y salvajes — dice Stammler —

no pueden quedar al margen de las instituciones jurídicas. No existe una sola etapa de la historia humana -- parafraseando a Stammler -- en que la vida comunitaria no discorra por el cauce de la regulación jurídica. Ahora bien, si la vida social se halla condicionada por la regulación exterior, se aporta a la investigación una novedosa perspectiva desde la que se puede estudiar la vida humana. "De este modo y gracias a esta condición esencial de conocimiento, le vántase una clara línea divisoria entre la ciencia de la naturaleza y la ciencia de la sociedad" (303). - Ciencia última que se encuentra condicionada por la relación de medio a fin, por la ley de la voluntad vinculadora.

Para Stammler el espíritu humano se descompone en dos unidades supremas: el mundo de la causalidad y el ámbito del querer o reino de los fines; uno y otro no son sino métodos o principios gnoseológicos para ordenar el contenido de nuestras nociones. Y descartando una explicación causal de la sociedad, és ta científicamente -- apunta Stammler -- sólo podrá precisarse en el reino de los fines. Siendo la sociedad vinculación jurídica, el elemento normativo es el que hace surgir el concepto de sociedad dentro de la experiencia.

Como kantiano de primera línea, Stammler no puede concebir el objeto de conocimiento aparte, fuera o independiente de la directriz metódica, de las condiciones necesarias y objetivas. Con elegancia ex pone Stammler: "Los objetos no flotan en torno de la conciencia, llevando entre las alas el bagaje de su peculiaridad, de que, dándoles caza, podamos adueñar-

nos: son las directrices unitarias de la conciencia — las que nos llevan a la posesión de ellos y nos descubren su carácter fundamental" (304). No puede entenderse que por un lado exista como ente por sí mismo y con substantividad propia la sociedad, y por otro, los principios del conocer. Por esto señala — que lo único que viene a condicionar la noción de lo social es la vinculación teleológica o querer vinculante.

La aportación imperecedera de Stammler a la teoría jurídico-política está cifrada en el enfoque categorial, en los esfuerzos epistemológicos mayúsculos tendientes a desentrañar los conceptos fundamentales de la ciencia jurídica. El "esclarecimiento de estos conceptos fundamentales de un modo seguro y acabado" es una "tarea decisiva para todo aquel que se preocupe del Derecho y de la ciencia del Derecho" — (305). Y "la misión de una teoría del Derecho y del Estado — continúa Stammler — es pues encontrar lo que en el Derecho y en el Estado tiene validez general. — Ha de exponer las formas puras en las cuales pensamos jurídicamente y juzgamos una voluntad jurídica dada" — (306).

Stammler no preguntó expresamente ¿cómo es posible la Jurisprudencia como ciencia? Sin embargo, hizo una pregunta equivalente: ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento jurídico? En efecto, el fundador de la filosofía neokantiana del Derecho busca las categorías jurídicas o principios apriorísticos que hagan posible el conocimiento de la materia jurídica. Esta es la pregunta y el enfoque crítico-trascendental de la Jurisprudencia.

La distinción epistemológica que hace Stammler entre materia y forma nada tiene que ver con el criterio psicológico-aristotélico del hilemorfismo. El concepto stammleriano de forma no viene a ser sino el de principio puro condicionante, punto de vista — metódico ordenador. La distinción de materia y forma suele ejemplificarse en la que media entre lo ordenado y ordenador, entre lo reglado y la regla. En rigor la materia y la forma que manipula la epistemología stammleriana no pueden escindirse metódicamente; la materia es ya de por sí forma; la forma es la condición de posibilidad de la materia misma. De ahí — que al trasladar la noción de forma o a-priori condicionante a la esfera jurídica, se marcaba el sendero obligado: la indagación de las categorías o formas — puras que presiden la materia jurídica. Y según Stammler, el concepto del Derecho habrá que obtenerlo por el 'método crítico', esto es, presuponiendo el — factum de los ordenamientos jurídicos históricos; pero desentrañando en ellos las nociones puras necesarias que hacen posible el pensar en cualquier contenido jurídico concreto. Así llegamos al "querer vinculador, autárquico e inviolable" (307), que como categoría jurídica fundamental, se convierte en el — a-priori condicionante cuya función es ordenar los fenómenos estimados de jurídicos. Es decir, el concepto del Derecho en cuanto principio a-priori de validez universal es "un modo puro y condicionante para la ordenación de la conciencia volitiva del que depende toda posibilidad de definir como jurídico un problema especial" (308).

A partir de entonces el a-priori jurídico se convierte en el tema central de la teoría jurídica - trascendental y en el objeto de la Filosofía del Derecho en cuanto teoría del conocimiento jurídico. A partir de Stammler la Filosofía del Derecho tiene la tarea de buscar las formas puras con las cuales pensamos jurídicamente. Por esto nada más acertado que considerar a Stammler como el que viniera a revolucionar y restaurar la Filosofía jurídica en el siglo XX. Restauración que deberá entenderse claro está, al introducir la noción de la 'Idea', como una restauración de fundamentos crítico-idealistas.

En la 'idea' está la clave y el centro de gravedad de su filosofar, y, al mismo tiempo, el principio que hace posible la superación del empirismo. La distinción entre el concepto y la idea del Derecho es el mejor ejemplo de los afanes por trascender lo histórico y contingente. Pero la 'idea', "según mi concepción—aclara Stammler— no descansa sobre intervención sobrenatural alguna de la Divinidad" (309), ni tampoco puede obtenerse de la burda empirie. La dinámica para obtener esta noción suprema es de naturaleza muy especial. Y la filosofía social encargada de desentrañarla, no tiene por qué substraerse a todo contenido concreto, pero tampoco deberá sobreponerse a los órdenes históricos. La filosofía social tiene que operar con el material histórico, solo que "la materia dada históricamente es sometida aquí a investigación, con la aspiración a descubrir dentro de ella la unidad bajo que se halla y su conformación a una ley suprema, para poner luego en claro esta ley" (310). La 'idea' stammleriana abarca toda posible vida espiritual; "la idea es la representación de una

absoluta armonía de todas las posibles vivencias" -- (311). Y en cuanto representación de una totalidad de objetos posibles, no es algo que se localice en la experiencia. No obstante es como la "estrella polar" que guía y orienta el quehacer científico del investigador. Esta noción trasladada al querer humano, será la posibilidad de un orden unitario y totalizador, es decir, un sistema que abarque todo orden jurídico-histórico posible; un criterio incondicional para juzgar con arreglo a él todo Derecho concreto. La "estrella polar", en cuestión, es nada menos que la idea de la voluntad pura, la comunidad de hombres de voluntad pura o libre.

Nada más erróneo que el comentario de Morris Ginsberg a la filosofía jurídica stammleriana y a la neokantiana en general, al declarar: "Mientras charlotean sobre una idea remota de la razón, dejan al derecho efectivo y a la moral efectiva a la merced de un rudo empirismo y de fuerzas ciegas de la tradición" (312). Sin embargo, la 'idea' -- dice Stammler -- "no se encuentra en las nubes", sino que surge como una necesidad de unidad para toda elaboración científica; es tan sólo un punto de vista metódico unitario que orienta los pasos de la investigación científica. Igual cosa podría pensarse de los conceptos puros fundamentales. Pues las categorías jurídicas no son un arabesco para adornar un edificio cualquiera, ni alojamiento pasajero y confortable de quien las elabora, ni postizos precarios a los que se pueda renunciar en cualquier momento. En realidad son las condiciones de posibilidad del Derecho mismo, son el a-priori lógico que condiciona toda experiencia jurídica.

La obra filosófico-jurídica stammleriana es, por otra parte, un certero alegato frente al positivismo y el materialismo histórico. Antes de él no encontramos ningún intento serio que haga notar las aberraciones en que se incurren al determinar el concepto del Derecho por métodos inductivos y empíricos. — "La fijación del concepto del Derecho — apunta Stammler — no puede descansar sobre experiencias jurídicas concretas, pero tampoco ir a buscarse a un país mítico abstraído a toda experiencia" (313). Preciso es volver al 'bathos' profundo de la experiencia para desentrañar de ella y poner en claro la noción pura ordenadora. Ello explica que sostuviera frente al materialismo histórico que el Derecho no es una superestructura ideológica, sino el a-priori lógico de la Economía y de la Sociedad.

Stammler no solo trató de investigar las "líneas rectoras condicionantes del pensamiento jurídico" (314), sino que también trató de ir a los principios para determinar el Derecho justo. Derecho éste que no es lo mismo que el Derecho natural clásico, absoluto e inmutable; pero tampoco habrá que confundirlo — con la idea de la justicia. El Derecho justo es un Derecho positivo, un Derecho históricamente dado, sólo que orientado y determinado por la idea de la justicia, por el ideal social. La "justicia — continúa Stammler — es la tendencia de una voluntad jurídica dada hacia la idea de la comunidad pura" (315). Luego entonces, la voluntad jurídica "tiene una misión — que cumplir: la persecución de la idea de la justicia. Sólo guiado por esta directriz ideal puede calificarse de fundamentalmente justo el contenido de un Derecho dado" (316). Esta directriz ideal es, en defini-

tiva, el criterio preciso para juzgar todo Derecho po
sitivo.

Muy a pesar de que Stammler estimuló con la idea del Derecho justo un jusnaturalismo de contenido variable, iniciando la reapertura del teatro de las discusiones sin término en la axiología jurídica, no pueden ponerse en entredicho sus méritos sin paralelo al rechazar una explicación causal de la Sociedad; al señalar la necesidad científica de elaborar conceptos fundamentales puros para la Jurisprudencia; al desterrar, en suma, toda intervención sobrenatural de la Divinidad en los problemas de la Ciencia social y de la Filosofía del Derecho. Sobre estos principios ma
yúsculos, futuros pensadores hab
rían de desenvolver con
mayor rigor objetivo una teoría científico-relativi
sta del Derecho y de la Sociedad.

c). Kelsen.

Aquí nos vamos a referir a la teoría jurídica que más ha llamado la atención en el curso del siglo XX, es decir, a la Teoría Jurídica Pura.

La Teoría Pura del Derecho lleva a alcances rigurosamente científicos las innovaciones de la filosofía 'crítica' del Derecho. Siguiendo la línea de continuidad de sus predecesores, el proceder jurídico kelseniano es de mayor exigencia objetiva comparado con el de Stammler; pero también en apego preciso al método crítico, Kelsen desarrolla y lleva a derroteros jamás imaginados la idea coheniana de que "la teoría del Estado es necesariamente teoría del Derecho -

político", es decir, que "el método de la teoría del Estado se halla en la ciencia jurídica" (317).

Sin embargo, el aspecto novedoso de la teoría jurídica fundada por Kelsen no consistió en la crítica de algún aspecto aislado y superficial de la Jurisprudencia tradicional. En verdad que el espíritu penetrante del creador de la Escuela de Viena va hasta lo más escondido. La espantosa confusión y la falta de sistema en el planteamiento de los problemas forjaron en él una idea fundamental, la pureza del método, "hallada mucho más por instinto — como genialmente hace notar Kunz — que por sus estudios sistemáticos y filosóficos" (318). Y he aquí, primordialmente, la clave y el gozne que sostiene a toda la Teoría Jurídica Pura.

La pureza de una teoría del Derecho no radica en el análisis estructural del Derecho, sino más bien consiste en eliminar de su ámbito cuestiones que requieren un método diferente del exigido por su propio problema específico. El postulado de la pureza metódica es un requisito indispensable para impedir un sincretismo de métodos. Por pureza metódica — afirma Kelsen — "entiendo el principio lógico o epistemológico de la evitación de cualquier sincretismo metódico" (319). Y este rasgo magistral de la teoría jurídica kelseniana, de inmediato fué puesto en dinamismo y estableció muros frente a las ciencias naturales y la teoría de la justicia. La confusión acentuada entre cómo deben comportarse los individuos según las normas jurídicas y cómo actúan efectivamente; la indistinción o amasijo permanente entre lo que es Derecho positivo y lo que debería ser desde tal o

cual punto de vista crítico de valoración; fueron fra cuando en Kelsen la separación entre la Teoría del De recho positivo, la Sociología, la Etica y la Políti- ca.

Según testimonio de Kunz, la pureza del mé- todo, en la obra kelseniana de 1911, fué dirigida prin- cipalmente frente a la Sociología. La legalidad cau- salista aún quedaba velada en esta disciplina y era - necesario separar con toda exactitud entre Jurispru- dencia y Sociología. La idea de la pureza, en conse- cuencia, exigía llevarla a sus resultados lógicos. - Se imponía la desunión de la ciencia del Derecho posi- tivo de la doctrina del Derecho trascendente, o, lo - que es lo mismo, entre teoría del Derecho y doctrina- del Derecho meta-empírico.

Al establecer la división entre ciencia del- Derecho y Sociología, jamás Kelsen ha negado la posi- bilidad científica, esto es, la licitud de la Socio- logía y menos su valor. Igual cosa debe entenderse - con relación a la doctrina del Derecho natural, de la que no se niega su importancia histórica, Declara -- simplemente que el Derecho natural no es Derecho, si- no Etica o Política. Luego entonces, la eliminación- de un problema de la esfera de la Teoría Pura del De- recho no significa negar la legitimidad de este pro- blema o de la ciencia que con él trate.

Así entendida la Teoría Jurídica Pura, no de be confundirse con la ciencia histórica del Derecho, - ni con la Sociología jurídica o las ciencias natura- les y menos con la doctrina del Derecho natural o la- Política. La Teoría Pura se limita al conocimiento - del Derecho positivo, no a la formación del mismo; es

ciencia normativa, ciencia del deber ser no del ser.- La Ciencia Pura del Derecho quiere "exponer el Derecho tal cual es, sin legitimarlo por justo o descalificarlo por injusto; pregunta por el Derecho real y posible, no por el Derecho justo" (320). Su pregunta fundamental es a la usanza kantiana: ¿Cómo es posible el conocimiento del Derecho? ¿Cómo es posible la Jurisprudencia como ciencia? Pregunta esta que lleva, por lo demás, a la doctrina de la hipótesis o condición gnoseológica del conocimiento jurídico. "La Teoría Pura del Derecho se ha impuesto la tarea de definir los conceptos fundamentales de toda ciencia jurídica, como los de norma, deber jurídico, autorización, responsabilidad, competencia, sujeto de derecho, etc." (321). Ella es Filosofía del Derecho, si por ésta se entiende la investigación fundamental del Derecho y de los otros conceptos jurídicos esenciales. Para mayor exactitud "sostengo que, — escribe Kelsen — de acuerdo con mi intención, la Teoría Pura es una Teoría General del Derecho" (322). Teoría que se orienta a precisar los conceptos jurídicos fundamentales;— que "se dirige a un análisis estructural del derecho-positivo, más que a una explicación psicológica o económica de sus condiciones, o a una estimación moral o política de sus fines" (323).

El postulado de la pureza conduce a Kelsen a la separación epistemológica elemental de Ser y Deber ser, ley natural y regla de derecho, causalidad e imputación, Naturaleza y Sociedad. Y en esta dinámica emprende de manera implacable la desnaturalización y desabsolutización de la Sociedad, del Estado y de la Teoría jurídica.

Distinguir entre Naturaleza y Sociedad es primordial. La naturaleza es, en cuanto objeto de las ciencias naturales, un sistema u orden de elementos vinculados entre sí como causas y efectos, esto es, según el principio de causalidad. La sociedad también es un orden o sistema, sólo que de la conducta humana. La unidad u orden de la sociedad no se obtiene en función de la causalidad, pues en este caso la Teoría social en nada se distinguiría de las ciencias naturales. De ahí que si las ciencias sociales se diferencian de las ciencias naturales, es un postulado básico que describan su objeto en función de otro principio diverso al de causalidad. Una Teoría social que pretendiera asir su objeto a través de la legalidad de causa a efecto sería idéntica a la ciencia de la naturaleza.

El dualismo de Naturaleza y Sociedad es un dualismo de diferentes métodos de enlazar elementos: la naturaleza como orden causal y la sociedad como sistema jurídico-normativo. La separación de naturaleza y sociedad corresponde a la diferenciación de causalidad e imputación. El primero, la causalidad, es el principio por el cual las ciencias naturales describen su objeto, el segundo, la imputación, es el utilizado por las ciencias sociales para describir el suyo. Su disparidad está en que la significación de la conexión (o sea la cópula) entre condición y consecuencia no es idéntica. "La cópula en la ley de la Naturaleza es la palabra "es", la de la regla de derecho la palabra "debe" (324). La relación entre condición y consecuencia verificase, en la regla de imputación, por un acto de voluntad; en cambio la relación de los dos elementos es, en la ley natural, inde

pendiente de tal acto. Y en esto se fundamenta el divorcio de las ciencias naturales y las ciencias sociales. Estas ocúpanse de la conducta humana no como sucede de hecho, tal como se realiza efectivamente, sino como debe realizarse según normas, es decir, de la conducta no como elemento del orden causal, sino de la conducta reglada.

Aquí es pertinente señalar que por lo que hace a la Jurisprudencia, su objeto lo constituyen normas jurídicas y no conducta humana lisa y llana, es decir, la conducta independiente de la normatividad como cree la Teoría Ecológica.

La Teoría Pura sostiene que el objeto de la ciencia del Derecho son normas. Aserto que sólo puede hacerse inteligible si comprendemos en toda su dimensión la distinción entre regla de derecho y norma jurídica. Así el jurisconsulto formula las reglas de derecho en la tentativa de captar en conjunto el fenómeno del Derecho. Las normas jurídicas, por el contrario, son creadas en el proceso jurídico por los actos de las autoridades competentes. En otras palabras, las reglas de derecho son proposiciones o juicios hipotéticos mediante los cuales la ciencia del Derecho describe su objeto; son la función de la ciencia del Derecho, de actos de conocimiento. La función de las normas jurídicas, en cambio, es regular la conducta humana prescribiéndola o permitiéndola; son la función de actos de voluntad. Las reglas de derecho corresponden a los principios o leyes por los cuales la ciencia natural describe su objeto. Los principios, en este caso, no son el objeto ya de la ciencia del Derecho ya de la Ciencia Natural, sino un simple instru

mento para describir sus objetos. Y afirmar que la - regla de derecho es tan solo un instrumento de que se vale la ciencia del Derecho para explicar su objeto, - no se contradice con la aseveración de que el objeto- de la ciencia del Derecho son las normas jurídicas. - Insistimos en que no hay incompatibilidad entre estas dos afirmaciones porque por un lado no está el instru- mento epistemológico (regla de derecho) y aparte o - fuera el objeto a conocer, las normas. La norma, en cuanto objeto, está determinada por la regla de dere- cho. Esto es, "las normas creadas y aplicadas al co- rrer del proceso jurídico, no son normas jurídicas - más que en razón de interpretarse como tales según la- norma fundamental, presupuesta por la ciencia del De- recho, de suerte que se podría decir que es la cien- cia del Derecho en tanto que conocimiento jurídico la que atribuye a ciertos actos la significación objeti- va de normas jurídicas" (325).

Es claro que el carácter jurídico de la pri- mera Constitución histórica no deriva del hecho de - que sea aplicación de otra norma superior y anteceden- te que haya brotado a su vez en un procedimiento ju- rídico. La juridicidad parte del hecho de que se - 'presupone' que determinados actos de conducta humana son actos jurídicos. Y debido a esta presuposición - de la ciencia del Derecho se atribuye a determinados- actos de conducta humana la calidad de actos jurídi- cos. La presuposición cardinal también puede enun- ciarse así: "En las condiciones determinadas por la - primera constitución deben ejecutarse actos de coer- ción prèscritos o permitidos de acuerdo a la primera- constitución" (326). Sin esta hipótesis básica del - pensamiento jurídico no habría ciencia del Derecho, -

sino metafísica del Derecho. Y "esta manera de definir el Derecho — resume Kelsen — en tanto que objeto de la ciencia del Derecho está en completa armonía con la tesis de Kant de que el conocimiento constituye o crea su objeto. Pero esta creación es una creación epistemológica del todo diferente a la creación de un objeto por el trabajo del hombre o a la creación de una ley por el legislador" (327).

Frente a esta manera de concebir el Derecho Cossio y su Egoología afirman lo contrario. La Teoría Egoológica sostiene que puede uno posesionarse del Derecho en cuanto objeto a través de un aprehensión intuitiva sin recurrir en absoluto a lo normativo. Dice Cossio: "La norma no aparece como el elemento fundante, según cree Kelsen, sino como el elemento fundado" (328). Y aun cuando reconoce que el Derecho no es Naturaleza, sin embargo en forma contradictoria con su tesis de la unidad inescindible de los dos — elementos de la cultura asevera: "El Derecho no es vida humana objetivada porque puestos a señalar su sustrato perceptible no lo encontramos en ninguna parte de la Naturaleza. El Derecho es conducta, vida humana viviente, objeto egoológico" (329). Pero, seguramente en contra de su voluntad, se ve llevado a reconocer que sin la norma no se puede saber si el acto o la conducta es prestación, facultad, entuerto o sanción. Explícitamente confiesa: "El Derecho aparece siempre como norma en cuanto que siempre, en la experiencia, aparece determinado como facultad, prestación, entuerto o sanción, y ya que sin la norma no podríamos lograr ninguna de estas determinaciones" — (330). Ahora resulta que el criterio principal de su teoría — la sola intuición — para aprehender el objeto

de la ciencia del Derecho, es del todo insuficiente - e inservible. "La norma, arrojada por el gran vestibulo del palacio egológico, tiene después que ser -- readmitida por la puerta de servicio" (331).

Si el Derecho es conducta, es comprensible - que la Teoría Egológica tilde no solo de "superflua - aquella distinción entre norma y regla de derecho como cosas diferentes, porque tanto el órgano como el - jurista, al pensar sobre el Derecho, que es conducta, lo hacen con normas" (332). Y si es superflua también es "insostenible", pues "remata en una reduplicación simplemente verbal de un mismo objeto que es la norma" (333). Mas ¿dónde está el deber ser lógico, - en la norma o en la regla de derecho? inquiere Cossio. "El nexo de imputación -- Kelsen contesta -- está en la norma y en la regla de derecho, pero no hay reduplicación de objeto, porque en la norma el deber ser lógico tiene un sentido o uso prescriptivo, en tanto que en la regla de derecho tiene un uso descriptivo" - (334). Y si esto no bastara para borrar el cargo de "reduplicación" de un mismo objeto (la norma), habrá que recordar la famosa comparación metafórica del pianista.

De todo esto brotan varias enseñanzas, pero una fundamental: No hay conducta humana que no esté contenida o determinada por normas jurídicas. La conducta sin referencia a la normatividad forma parte -- del mundo causal, es conducta de hecho, natural. Y - si el sistema de la conducta humana denominado Sociedad ya no es una conexión de causas y efectos como si fuese Naturaleza o una sección de la Naturaleza, entonces el Estado, la Sociedad, no tienen una realidad

físico-natural o psíquica, sino jurídica o normativa, — es decir, existen no en la esfera del ser, sino del — deber ser.

La doctrina naturalista de la sociedad, ex— puesta por uno de sus más genuinos representantes, — Simmel, encontró ya en Stammler las primeras represen— taciones aún hoy insalvables. Y a consecuencia de la re— primenda a la doctrina sociológico-naturalista, Sta— mmler vislumbró la unidad inevitable de Estado y De— recho; apuntó, en efecto, que el Estado presupone el Derecho, aun cuando éste puede existir sin aquél.

La conquista stammleriana ya era importante a pesar de que el rechazo causalista en su teoría so— cial no estuviera del todo asegurado y aun manejara — un concepto jurídico material de Estado.

La antítesis corriente de Estado y Sociedad, Estado y Derecho — esencia de todas las teorías so— ciológicas — presupone la indistinción y amontona— miento de Ser y Deber ser, y, por lo mismo, la indife— rencia para someter uno y el mismo objeto a la consi— deración de orientaciones gnoseológicas con supuestos divergentes. Orientadas en las ciencias causales — conciben la Sociedad, el Estado, como sección de la — Naturaleza. Buscan la unidad de la Sociedad, su per— fil científico, no en el terreno normativo, sino en — la legalidad causal. Ven en el problema de la Socie— dad no un problema normativo, sino de enlace causal. Y al dirigir sus miradas al Ser, pero no al Deber ser, resuelven la Sociedad en Naturaleza.

La idea de que el Estado es algo distinto — del Derecho, de un ente estatal metajurídico o extrajurídico, dibuja ya un claro dualismo de un ser jurídico y de un ente a-jurídico. Esta concepción no logró soportar los embates de las críticas que no se hicieron esperar. Así las cosas, la Teoría del Estado — era una teoría que nada tenía que ver con lo jurídico-normativo. El Estado no era objeto del conocimiento jurídico, sino de la Sociología, esto es, de la ciencia natural. Las doctrinas sociológicas del Estado, en sus diversas modalidades, insensibles al sincretismo metodológico hacían Biología social, Física-social, Psicología social, etc., pero no Teoría del Estado, nunca Teoría del Derecho.

La orientación dualista al tratar de perfeccionarse logró acentuar el sincretismo metódico y creyó que el Estado no solo crea y produce el orden jurídico, sino que también se somete voluntariamente a él. La doctrina tradicional, en efecto, no podía comprender la esencia del Derecho sin presuponer o dar como preexistente al Estado en cuanto realidad social subyacente. Se imagina que hay un concepto sociológico del Estado además del jurídico, perteneciéndole a aquél la prioridad histórica y lógica.

El contrasentido evidente de esta doctrina —hácese constar al postular que el Estado es un ser no jurídico que produce al Derecho para luego convertirse en juridicidad. Las contradicciones e incongruencias en que incurre la teoría dualista son insalvables. Sostiene una antinomia entre no-Derecho y Derecho. Y aquí cabe preguntarse: ¿Cómo es posible, entonces, que el no-Derecho produzca el Derecho? El ata

que a los principios elementales de la Lógica son clarísimos. Hemos visto que el Estado en su relación con el Derecho, para ser exactos, no es una realidad-natural, causal o social natural. Si el Estado es una comunidad es un orden jurídico; la comunidad es lo mismo que el orden jurídico que la hace posible. La unidad específica denominada Estado no puede hallarse más que en la dirección jurídica.

Los desvíos de la doctrina dualista de Estado y Derecho se deben a que viene a hipostasiar lo que no es sino una simple abstracción o personificación. Se personifica la unidad del sistema y luego se hipostatiza la personificación. Esta doctrina es la consecuencia de una crasa substancialización en donde la expresión de la unidad del orden jurídico se convierte en un objeto autónomo. En otros términos, la personificación de la unidad del sistema termina por convertirse en un Estado metajurídico, más allá o trascendente al Derecho.

Como se habrá notado, el concepto de 'personificación' resulta ser clave para entender y precisar el de Estado. A él tenemos que referirnos.

La personificación "no es otra cosa que una expresión unitaria que sirve para formarnos una idea más clara de las cosas, una construcción auxiliar de la que puede hacer uso o no el conocimiento jurídico-cuando trata de comprender, es decir, de reducir a unidad su materia, las normas del Derecho" (335). Siendo la personificación la expresión de la unidad de un orden jurídico normativo, élla "no es concedida por el Derecho, porque no es otra cosa que un cómodo-

recurso del conocimiento jurídico" (336). O para ser más explícitos, es tan sólo un instrumento epistemológico que permite visualizar de modo más claro las cosas.

En oposición la teoría jurídica tradicional, al igual que el animismo, duplica e hipostatiza su objeto. Así el concepto de persona, de simple personificación de un conjunto de normas, se convierte en una nueva entidad autónoma. Realizada la hipóstasis del orden se erige una substancia diversa al orden. Mas ¿Cómo surge esta substancialización? Ejemplifiquemoslo en el concepto de persona. Se dice que el concepto jurídico de persona es el sujeto de derechos-subjetivos y deberes jurídicos, la cual hace pensar en algún soporte en que se sustenten esos derechos y deberes, es decir, tiene que existir alguien que posea derechos y deberes. De acuerdo a esto, el derecho y el deber preséntanse como cualidades o atributos de un sujeto substancial. La entidad substancial se concibe como algo aparte y con existencia independiente de sus cualidades. De esta manera la persona "es la substancia jurídica a la que pertencen, como cualidades, los deberes y los derechos. La idea de que la persona tiene deberes y derechos implica la relación entre substancia y cualidad" (337).

Para sopesar la tarea de des-substancialización que emprendiera Kelsen, habrá que traer de nuevo a cuento las ideas en torno al sujeto y predicado. Así el sujeto de ninguna manera es un objeto substancial al que se le adhieran posteriormente determinados predicados o propiedades. El sujeto y el predicado no son

cosas ajenas. El sujeto no es sino la unidad omni—
comprehensiva de los predicados; es la expresión unita—
ria de las cualidades. Y este análisis epistemológi—
co de lo que debe entenderse por sujeto y objeto del—
conocimiento tendrá que precisarse con extrema clari—
dad, en vista de que una concepción opuesta y dominan—
te informa y sostiene a la doctrina jusnaturalista o—
metafísica en temas como el de persona, derecho obje—
tivo y subjetivo, etc.

Si el derecho subjetivo no se le entiende —
como norma, sino que se le ubica en el reino del ser—
(interés y querer psíquicos jurídicamente reconoci—
dos), implícita o de manera explícita tiene que bus—
cársele un soporte o plataforma de apoyo, a saber, el
derecho subjetivo tiene que sostenerse en un objeto —
substancial, en la persona u hombre. Si promordial—
mente el derecho subjetivo no es norma, de ineludible
urgencia tiene que haber un titular de facultades y —
deberes. El poseedor de esos derechos o persona se —
le entiende como ente substancial o psicofísico que —
es, al mismo tiempo, sostén de las facultades y debe—
res. En otras palabras, al imaginarse correlaciona—
das las dos cuestiones, surge la creencia de que por—
un lado existe el concepto de persona y por el otro —
los derechos y los deberes. Uno sería el apoyo de —
los otros. El deber ser hallaría su fundamento en el
ser. La conexión sincrética de puntos de vista diver—
gentes, como se ve, es ignorada o simulada de modo —
complaciente.

Si para esta corriente una cosa es la perso—
na y otra las propiedades jurídicas, equivale a aseve—
rar que el sujeto es autónomo frente a los predicados,

aún cuando coexiste con ellos. Lo que en principio — no es más que la expresión totalitaria de sus predicados se eleva a la categoría de ser autónomo, pero que coexiste con las propiedades. Esto es idéntico a decir que una cosa es el objeto de conocimiento y otra — muy diversa sus predicados determinados o determinables científicamente. Obvio es que se duplica sustantivamente el objeto del conocimiento al afirmar — que una cosa es el sujeto de derecho o persona y otra harto diferente el Derecho objetivo o positivo.

Las ideas precedentes demuestran que la primitiva concepción substancialista de la Naturaleza vive con otro ropaje en la moderna Jurisprudencia. Y a consecuencia de este enfoque substancialista y antropomórfico, la persona no es deber ser sino algo diferente que se localiza en el ser. Así las cosas la — persona deviene en el hombre; el hombre está frente — al Derecho. La persona que es el hombre, según la — orientación que nos ocupa, no está inmersa en el Derecho, sino fuera y frente a él. Empero el concepto de hombre no es lo mismo que el de persona. En efecto, es preciso distinguir el concepto científico natural de hombre del concepto científico jurídico de persona. El primero es un concepto biológico-psicológico; el segundo es un concepto jurídico. Aquél es una realidad natural, éste una noción auxiliar del conocimiento jurídico. Se trata, como podrá apreciarse, de unidades diversas. El de hombre es de la Biología y la Psicología; el de persona es propio de la Jurisprudencia. Y su discriminación es una de las conquistas más importantes de la ciencia del Derecho. Verdad — aceptada resulta ser la de que "el objeto de la ciencia del Derecho no es el hombre, sino la persona". —

Y "si bien el hombre es persona, no por eso la persona es el hombre" (338). La persona, en consecuencia, no es una especie o caso particular del hombre.

Si la conducta humana sólo puede ser objeto de la Jurisprudencia en cuanto contenido de la proposición jurídica, no es exacto preguntarse hasta qué punto el hombre es persona, o en qué relación se halla el hombre con el ordenamiento jurídico. Si ya quedó aclarado que el objeto de la ciencia del Derecho no es el hombre sino la persona, lo que le interesa a la Jurisprudencia no es la unidad científico-natural, sino las acciones que como condición o consecuencia son contenido de la proposición jurídica. - Arirmar que determinado hombre es sujeto de derecho, esto es, titular de facultades y deberes, significa que su conducta es contenido de la norma jurídica. - "Decir que un esclavo no es jurídicamente persona, o no tiene personalidad jurídica, significa que no hay normas jurídicas que califiquen su conducta como deber o como derecho" (339). De ahí que el sujeto de derecho no es algo diverso al orden jurídico, sino el conjunto de normas jurídicas que tienen por contenido la conducta de un hombre ya como facultad ya como deber. Luego entonces, la persona física no es el hombre. Lo que de antaño se viene denominando como persona física no es una realidad natural, sino la expresión unitaria normativa que tiene como contenido acciones del hombre; la personificación de un orden que regula la conducta de un individuo. Cuando se asevera que el sujeto de derecho es el titular de facultades y deberes, indirectamente se está aceptando un haz de referencia de los derechos y de los deberes;

implícitamente se está reconociendo que el substrato del sujeto de derecho es la unidad o sistema de deberes y facultades. Por eso Kelsen dice que "el sujeto de Derecho no es sino el centro común de referencia - de estos contenidos" (340); y como estos contenidos son normas jurídicas, se trata de la expresión unitaria o personificación de un conjunto de normas jurídicas. "Independientemente de tales deberes y derechos, la persona carece por completo de existencia" (341).

La noción de persona, en definitiva, no es algo diverso a los deberes y derechos, ni una entidad separada de la cualidad normativa, menos la 'relación entre substancia y cualidad'. En realidad, el concepto de persona es la unidad omnicomprensiva de los deberes y las facultades. Con esto queda borrada la idea de que la noción de persona sea una realidad biológica o natural, o bien una realidad sociológica, es decir, metajurídica, pero que coexiste con el orden jurídico, el cual posteriormente reconoce y cualifica.

El concepto de persona a que hemos hecho mención es el concepto jurídico-formal o esencial y que no debe confundirse con el jurídico-material. Este es secundario; aquél es "el concepto originario" - "mediante el cual se da expresión a la unidad de un sistema de Derecho" (342).

A estas alturas compréndese mejor la idea de que el Estado es la personificación de un complejo normativo, la personificación de un orden jurídico relativamente total. Sin embargo, si se insiste en hipostasiar la unidad del sistema jurídico, surge aparentemente un objeto real autónomo que es a-jurídico.

Y la teoría dualista de Estado y Derecho es el producto de esa hipóstasis. La teoría dualista al duplicar el objeto de conocimiento, viene a hipostasiar lo que no es sino una abstracción o personificación. Y con indiscutible influencia animista imagina detrás - del Derecho al Estado, una especie de dios del Derecho. Emerge así el falso problema de la relación entre dos objetos diferentes.

Quando imposibilitado este punto de vista, - al no poder eludir las contradicciones en que incurrir, acepta en cierta forma que el Estado es un orden jurídico, da un viraje definitivo a favor de la identificación de Estado y Derecho. Sin embargo, si esta idea no se despliega en todas sus consecuencias, el resultado es contraproducente, esto es, a favor de - las doctrinas substancialistas que poco a poco van - desplazando el orden a lo ordenado, la referencia jurídica a lo referido, de la regla a lo reglado, de la relación a las cosas relacionadas. La tendencia a - traducir las abstracciones o ideas en imágenes sensibles transforma, en definitiva, la 'función' en objeto substancial. Y en estas condiciones la imagen - del Estado también se adultera fundamentalmente. El Estado ya no es un orden coactivo de la conducta humana, relación u ordenación de conductas de individuos, sino los hombres o las conductas que existen frente - al Estado, pero regulados luego normativamente. Lo - que en principio no es sino una idea o función, se - convierte en un ser independiente y autónomo. Hipostasiado el concepto de Estado, se desplaza el problema del ámbito del deber ser al ser. Surgen así corrientes de las más heterogéneas que imaginan al Estado de muy diferentes formas, pero que coinciden en la minimización del ingrediente jurídico.

Frente a la doctrina tradicional, con inclinaciones democráticas preséntase otra que afirma que ya no es el Estado, como ente natural o sociológico, el fundamento del Derecho, sino éste el supuesto del Estado. Teoría que indudablemente se orienta a la identificación del orden jurídico y el orden estatal al postular la idea del Estado de Derecho. Pero aquí — deberá precisarse si la idea del Estado de Derecho se manipula en sentido jurídico-material o técnico, o bien desde el punto de vista jurídico-esencial. Un Estado de Derecho en sentido técnico quiere significar un orden estatal de contenido específico; pero — sobre todo "con ella pretende afirmarse una esfera de actos estatales que, debiendo ser al mismo tiempo actos jurídicos, estarían libres de la regulación por el Derecho" (343). Con esta idea aún queda en pie — la creencia tradicional de que existe en el orden estatal una serie de actos no jurídicos, de naturaleza extrajurídica. Y si el Estado de Derecho es un Estado con instituciones jurídicas específicas, persistiría la ilusión de ver en el ámbito estatal un vacío — a-jurídico. Por el contrario, un concepto primario de Estado de Derecho o jurídico-formal no se agota en el hecho de que determinados actos estatales se hallen matizados de juridicidad, sino que expresa la — idea de "un Estado cuyos actos son realizados en su totalidad sobre la base del orden jurídico" (344). Un Estado de Derecho no quiere decir sino identificación de Estado y Derecho. "Desde un punto de vista estrictamente positivista, incompatible con todo género de Derecho natural, todo Estado tiene que ser Estado de Derecho en sentido formal, puesto que todo Estado tiene que constituir un orden, un orden coactivo de la conducta humana, y este orden coactivo,.....tiene —

que ser un orden jurídico" (345). "Desde el punto de vista del positivismo,la unidad de Estado y Derecho es esencial, independiente de toda evolución histórica, y tal unión no puede ser considerada como hecho histórico porque todo Estado, incluso el Estado absolutista, tiene que ser un orden jurídico" (346). Y esta unidad que no es un "hecho histórico", sino una "unidad" esencial, en el moderno Estado de Derecho "se realiza como hecho histórico" (347).

Si como hicimos notar en otra parte que la norma sólo puede derivarse de otra norma, entonces el deber ser tiene que fundarse en otro deber ser, esto es, el Derecho tendrá que apoyarse en el Derecho. Y el Estado, lo jurídico-social, en consecuencia, no pueden encontrar su fundamento en otro basamento que en el deber ser categorial, pues "el deber ser limita se a existir como categoría relativamente apriorística para la aprehensión del material jurídico empírico" (348). Sostener lo contrario es querer encontrar la fundamentación del Estado, del deber ser, en el ser o en el super ser o bien en algún ser metafísico equivalente. Y en esta forma se da lugar a las doctrinas más disímulas que divinizan o absolutizan a la Sociedad, al Estado. Por eso es necesario insistir en que "no hay ningún puente lógico que comunique el ser con el deber ser, o a la inversa" (349). Ser y Deber ser no son sino métodos o legalidades diversas del conocimiento. El Ser como expresión de la legalidad causal, de la legalidad de la Naturaleza; el Deber ser como expresión de la legalidad jurídico-normativa. Y en cuanto vías diversas del conocimiento, habrá que tenerlas presentes en las investigaciones de la teoría jurídico-política.

Una fundamentación del Estado que se orienta al ser fáctico, a la Divinidad u otro ente metafísico-trascendente, significa derivar el deber ser del ser, aun cuando se trata del super ser, de una realidad sobre-natural, pues para el caso, se trata de una diferencia de grado con la realidad del ser natural. Y sólo con las "escapadas, hoy muy corrientes, al reino de la metafísica se cree poder superar el dualismode ser y deber ser, y evadirse del reino de lo racional-positivo con sus dos hemisferios lógicamente separados". "Sólo la metafísica parece ofrecer una satisfacción a esta innegable necesidad de lograr una unidad última y omnicomprensiva" (350).

El problema de la Sociedad, del Estado, como ha podido apreciarse, no es una cuestión de realidad fáctica o determinado por la ley de causalidad, sino un problema jurídico-normativo. El Estado no tiene existencia en el reino de la Naturaleza, sino en el reino del espíritu. Y únicamente cuando no se distinguen las categorías del Ser y Deber ser se hace Sociología del Estado, metafísica de la Sociedad, o bien alguna otra cosa, pero nunca, eso sí, Teoría de la Sociedad, Teoría del Estado, que sólo es posible científicamente como Teoría del Derecho.

Apartándose magistralmente de la nebulosa metafísica en torno a la Sociedad, al Estado y al Derecho, Kelsen y la Teoría Pura quieren hacer Teoría del Derecho, Ciencia del Estado y no metafísica del Derecho, no metafísica de la Sociedad. Su doctrina ofrece una explicación científica y no metafísica del Estado, de la Sociedad, que únicamente puede ser una explicación relativa y no absoluta.

O para expresarlo en otros términos, la teoría absolutista enfoca el problema de la Sociedad — no desde el ángulo científico objetivo, sino metafísico-religioso. Una teoría absolutista de la Sociedad, del Estado y del Derecho, se inclina a otra cosa diversa del conocimiento riguroso. En oposición, la teoría relativista aborda el asunto de la Sociedad, del Estado y del Derecho desde el punto de vista objetivo y libre de valoraciones, aspira exclusivamente a un conocimiento científico. Y según el análisis precedente, sólo en el hogar sereno de la metodología crítico-relativista es más factible la elaboración de una concepción científica del Derecho, del Estado y de la Sociedad.

La escrupulosidad intelectual con la que Hans Kelsen ha emprendido el estudio de la filosofía-jurídico-política, ha orillado a que muchos sostengan — principalmente los enemigos del racionalismo — que las ideas claras y los conceptos objetivos conducen a la anarquía; y otros — acostumbrados al verbalismo sin sentido — a un temor inconsciente de esfumarseles el único asidero y esperanza: 'el absoluto' — en sus diversas modalidades. Pero en realidad no es para alarmarse, simplemente habrá que reconocer que — por el poder estimulante de la Teoría Pura del Derecho, el mundo filosófico jurídico ha venido a exhalar un suspiro de seguridad. Y esto no lo decimos nosotros, sino que se desprende de lo que pensadores de criterios filosóficos opuestos ya han reconocido: — "Aunque en definitiva estemos en desacuerdo con el autor, — declara Alf Ross respecto de Kelsen — quedamos en deuda frente a su obra por lo que nos permite descubrir cuando, en nuestro espíritu, luchamos contra él" (351).

Sin embargo, aquí tenemos que renunciar a — exponer y someter a crítica minuciosa la multitud de caminos intentados para explicar la Sociedad, el Estado y el Derecho. Seguir paso a paso los desenvolvimientos ulteriores de las teorías sobre el Derecho y el Estado sería prolijo en extremo, por eso renunciamos a un análisis pormenorizado y nos ceñimos a los pensadores descollantes, a las figuras que han polarizado y matizado las doctrinas e ideas jurídicas y políticas más influyentes.

C). Relación entre el Absolutismo Filosófico y el Absolutismo Político. Y relación entre el Relativismo Filosófico y el Relativismo Político.

¿Existe una conexión interna entre los problemas de la Filosofía y la Política (es decir, entre la Epistemología y la Axiología y la Teoría ético-política), o bien se trata únicamente de una simple analogía o paralelismo externo?

Contestar esta pregunta en todos sus términos, o demostrar que se trata de un falso problema, — invita a que recordemos a manera de síntesis lo que se entiende por absolutismo y relativismo en Filosofía y Teoría Política.

Como ya hemos visto el antagonismo entre — absolutismo y relativismo filosóficos tiene su sede en la Epistemología (Teoría del conocimiento) y la Axiología (Teoría de los valores). Y puede aseverarse — que la pugna u oposición de criterios filosóficos es—

el resultado de la actitud que se adopta frente a lo absoluto.

El absolutismo filosófico, en efecto, es la tesis o creencia metafísica de que existe una realidad absoluta, supuesto al que le corresponde la posibilidad de un conocimiento y verdad absolutos, valores y principios perfectos. Sustentar que hay una verdad inmutable, imperecedera y, por lo mismo, un conocimiento y valores también incommovibles, es la esencia de toda metafísica. Desde luego que no todos los metafísicos han mantenido abiertamente su punto de vista, hay quien veladamente ha afirmado la existencia del absoluto o alguna variedad del mismo. Pero eso no los salva, pues "la creencia en lo absoluto, - tan hondamente arraigada en el corazón humano, es el supuesto de la concepción metafísica del mundo" (352).

Como orientación opuesta, el relativismo filosófico niega que haya una realidad, conocimiento y valores absolutos. Mantiene que lo absoluto, la cosa en sí, la esencia, al estar allende de la experiencia, es inaccesible al pensamiento científico. Y cuando el entendimiento rechaza la hipótesis de un absoluto-trascendente y parte el supuesto de que la realidad, la verdad y los valores son cuestiones relativas, mismas que tendrán que dejar su trono a otras también legítimas que irán aflorando en el esfuerzo científico cambiante, la conclusión no es otra sino el criticismo y el positivismo antidogmático.

Mientras que la metafísica es la pretensión de que puede haber cosas y realidades perfectas, valores y verdades definitivas, esto es, una sabiduría -

absoluta. Otra corriente del pensamiento más modesta, en lugar de pretender conocimientos definitivos, afirma sólo su relatividad. Lo relativo significa y se traduce en que la verdad y los valores son simples metas, ideas o postulados que el mismo pensar científico traza, pero que no existen como algo conclusivo y terminado. En tanto que los metafísicos no recurren, en rigor, a la razón humana, sino que al aceptar ciegamente el absoluto entran de lleno al terreno del dogma, de la fe, todo metafísico se muestra como un religioso; los relativistas, en cambio, parten de la razón crítica y trabajan con hipótesis. Para los relativistas la verdad y los valores son una aporía continua.

Según hemos dicho, la metafísica parte de la existencia de una instancia trascendente que está por encima de la realidad empírica y del conocimiento humano. Realidad que, por otra parte, es producto de una concepción religiosa no solo por su origen, sino también por su contenido, desde el momento en que se cree que el hombre jamás podrá penetrar en sus entrañas. La razón humana resulta insuficiente para ascender e introducirse en los secretos y misterios inescrutables de esa realidad que seguramente fue hecha obedeciendo a decretos del cielo. Y si no se la puede aprehender de manera racional ¿cuál será entonces la vía que conduce a ella?. Si los conceptos humanos, si la humana razón resultan inservibles ¿cuál será el instrumento que nos permita captarla? Creer que existe una realidad inmutable y principios incommovibles es paradójico consigo mismo, pues al mismo tiempo que se postula la existencia de algo también se está reconociendo que no se puede asir cognoscitivamente, que

no se le puede conocer en su verdadera dimensión. Además resulta claro que si el mundo trascendente es inconcebible a través del intelecto humano, sólo queda como alternativa la contemplación mística para allegarse a él. Si se afirma férreamente su existencia y descartada ya la razón, únicamente queda la visión apocalíptica que da la experiencia mística y los conjuros mágicos como medios propicios para tener acceso a ese mundo superior. Se erige así la metafísica como una filosofía esotérica -- si es que esto puede llamársele: filosofía.

Ante las premisas metafísicas, la sabiduría y la filosofía relativistas, en cuanto conocimiento fundado sobre el pensar crítico, resultan ser mera necedad, esfuerzos imperfectos y disparatados del hombre que jamás podrá alcanzar la verdad y los valores absolutos. La metafísica apenas le concede al hombre una mínima capacidad mental para 'imitar' y 'copiar' un modelo celestial. Entre esta silueta del hombre y aquella que lo considera como enajenado mental casi no hay mucha diferencia. O para expresarlo en otros términos, para la metafísica el hombre no es creador, sino mero repetidor; el hombre no produce, más bien reproduce imperfectamente y en mínima parte una realidad, valores y principios absolutos e inmanentes al Ser trascendente.

Ahora bien, la repulsa desde el plano del conocimiento de un Ser trascendente, de una realidad supra-empírica y, con ello, de verdades y principios inmutables, nos ubica firmemente de acuerdo con la teoría científica en una posición humano-racionalista -- que sólo acepta como realidad la que el pensar científ

fico elabora y, en consecuencia, el conocimiento, la-verdad y los valores ya no serán absolutos, sino re--lativos e imputados a la medida de todas las cosas --de la cultura: el hombre, dios primigenio de la tie--rra. La sabiduría, por tanto, no yace en el misterio divino, sino que es creación ininterrumpida del pen--samiento humano. Y si bien es cierto que "hacemos to--do lo posible por hallar la verdad, en la ciencia so--mos conscientes del hecho de que nunca podemos estar--seguros de haberla alcanzado. Hemos aprendido desde --antiguo, a través de múltiples desengaños, que nunca--debemos esperar resultados definitivos". "En otras--palabras, sabemos que nuestras teorías científicas de--berán conservar siempre su carácter de hipótesis" --(353).

El metafísico hace suyas aquellas palabras --de sentido bíblico atribuidas a Salomón: 'No hay na--da nuevo bajo el sol'; para señalar que todo yace --concluido y determinado. La mente humana tiene como--misión únicamente la de reproducir lo que desde siem--pre existe. Las respuestas aparentemente han sido --múltiples y diversas, pero en realidad lo que ha va--riado es la terminología con que se ha expuesto el ab--soluta en que se cree: en la Antigüedad es la Idea del Bien y el Primer Motor inmóvil; en la Edad Media es la Providencia o Dios; modernamente es la cosa en sí, --etc. Para el relativismo filosófico, en cambio, la --realidad, el objeto del conocimiento, es creación pero no al estilo bíblico: 'Hágase la luz y la luz fué he--cha'. Mientras que la creación bíblica es una crea--ción de las cosas ex nihilo, la creación científica --surge y parte no de la nada, sino que teniendo a la --

razón humana por pivote y al factum de las ciencias -- como punto de referencia, procede a una creación teórica, epistemológica. En tanto que el absolutismo-filosófico conduce a la idea de que la función del conocimiento es exclusivamente reflejar como un espejo los objetos que existen en sí mismos; la epistemología relativista entiende el proceso del conocimiento -- como la creación epistemológica de su propio objeto.

Toda concepción absolutista del conocimiento, es decir, toda metafísica ya antigua, ya moderna o ultramoderna, no puede desconocer su parentesco con -- las criptas religiosas y dogmáticas del absoluto. De ello no escapa ninguna metafísica por más que algunas doctrinas modifiquen su indumentaria y su voz ostentándose como objetivas y científicas, con lo que de -- paso demuestran inconscientemente la importancia de -- la ciencia y de la filosofía genuinas.

Frente a la directriz metafísica, el relativismo filosófico no pretende ser un santuario inviolable, pues los principios que sustenta se hallan abiertos y sujetos al hacerse constante de la ciencia, están supeditados a la erosión ininterrumpida del progreso del conocimiento científico. El relativismo filosófico hace suyas las palabras de Popper: "En nuestra búsqueda de la verdad hemos reemplazado la certeza científica con el progreso científico"(354). Sólo que el progreso de la ciencia no consiste en la acumulación enciclopédica de conocimientos. El progreso -- se desarrolla de modo más radical y revolucionario. -- "La ciencia progresa mediante ideas audaces, mediante la exposición de nuevas e insólitas teorías (como la -- de que la tierra no es plana o de que el espacio mé--

trico no es plano) y el abandono de las viejas" (355). Y si el conocimiento científico se caracteriza por su dinamismo incesante, la metafísica, por el contrario, se halla fosilizada y petrificada. La objeción clásica a su estancamiento y a su progreso aparente ya Kant lo hizo notar en los "Prolegómenos": "Hay muchos sin duda que, como yo, — escribe Kant — no — hemos podido descubrir el menor adelanto de esta ciencia pese a las muchas cosas bonitas que desde hace — tanto se vienen publicando al respecto" (356).

El aserto de que existe una realidad, un conocimiento y valores absolutos es una perogrullada y contradicción en sus términos. Es, en rigor, "el 'eufemismo' que esconde el hecho doloroso" (357) de que la realidad, la verdad y los valores perfectos y absolutos no existen, son inaccesibles al conocimiento racional; son, al decir de Kant, simple quimera, — "esfuerzos de nuestra razón totalmente ociosos" (358). Esto definitivamente es tan cierto porque "el hombre jamás encontrará la verdad (la verdad absoluta), sino que solamente aprenderá a hacerse mejores preguntas" — (359). "En la ciencia jamás existen razones suficientes para creer que se ha alcanzado la verdad de una vez por todas" (360). Y no puede encontrarla nunca porque no existe en sitio alguno acabada y hermética, sino que viene a ser un quehacer diario del pensar científico; pues la ciencia y la filosofía son una — travesía infinita.

Sin embargo, para entender debidamente la — vinculación entre la Filosofía y la Teoría Política, — es necesario que precisemos la médula de las dos formas originarias de la sociedad, es decir, la democra-

cia. Pero ¿por qué la democracia y la autocracia? Ya en otro sitio indicamos que la vida social se desdobra en estas dos formas primarias. Ambas se estructuran en función del postulado de la libertad. "La idea de la libertad es y será el centro eterno y fundamental de toda especulación política" (361). Esta categoría política es el contrapunto de toda teoría social. Y bájó su antítesis dialéctica — democracia y autocracia — quedan planteadas las diversas formas del Estado y de la Sociedad.

Los conceptos que aquí manejamos de democracia y de autocracia son formales, esto es, en su pureza teórica, tal como hemos de presuponerlos para comprender las formas políticas históricas que se aproximan más o menos a uno de estos dos tipos ideales. Así la idea de la democracia "es la idea de la libertad en el sentido de autonomía o autodeterminación política" (302). Existe allí donde el orden jurídico-estatal es elaborado directamente por los mismos individuos que a él están sometidos. La idea de la democracia es la idea de un sistema u orden construido con la participación de todos los individuos sujetos al mismo. La idea de la autocracia, en cambio, es la "negación plena del valor de libertad, maximalización de poder" (303). En esta forma de Estado el ordenamiento jurídico es instituido por el único al que todos los demás se hallan subordinados. Mientras que en aquélla todos participan en la formación de las normas jurídico-estatales; en ésta sólo el dirigente único.

Ahora bien, Kelsen sustenta la tesis de que el antagonismo entre absolutismo y relativismo filosóficos "parece ser análogo en muchos aspectos a la opo

sición fundamental entre la autocracia y la democracia como representantes del absolutismo político, de un lado, y el relativismo político, de otro" (364).

Indiscutiblemente que hay, en principio, una analogía entre los problemas de la Teoría Política y los de la Gnoseología y la Axiología. Así como la esencia de la especulación epistemológica radica en la relación entre el sujeto y el objeto del conocimiento, igualmente la médula del razonamiento ético-político se cifra en la relación entre el sujeto y el objeto del poder. En otras palabras, la cuestión central de la Filosofía y la Política es la relación entre un sujeto y un objeto, si bien en el primer caso se trata del objeto del conocimiento y en el segundo, del objeto del poder.

El absolutismo, en política, quiere decir - una forma de Estado en la que el orden jurídico se encuentra monopolizado por un solo individuo. Los súbditos o gobernados únicamente tienen deberes, sin participar para nada en la creación del orden coactivo, en la formación del poder, que por esta razón es absoluto. La discriminación entre gobernante y súbditos es fundamental y por ello no tiene cabida la idea de igualdad. Y en cuanto que se trata de una determinación política heterónoma, el absolutismo político presupone la inexistencia de la libertad para los gobernados. "La relación entre el objeto del conocimiento, el absoluto, y el sujeto que conoce, el ser humano, es muy semejante a la que se da entre un Estado absoluto y sus súbditos" (365). Así como la voluntad estatal, esto es, el poder del Estado es ajeno a la intervención de los gobernados, independiente en su

formación de los individuos sometidos al orden, al — que tienen que obedecer sin colaborar en su creación; así también en el absolutismo filosófico, el objeto — del conocimiento, en este caso el absoluto, es ajeno — y está fuera del control del pensamiento humano. El — paralelismo entre el absolutismo filosófico y el ab — solutismo político es claro.

Al igual que ocurre con el absolutismo polí — tico y filosófico, también podría creerse que existe — una simple analogía entre el relativismo filosófico — y la democracia como expresión del relativismo políti — co, por cuanto que los principios de libertad e igual — dad son característicos de ambos. Esto se asevera — porque el individuo es libre, políticamente hablando, — en la medida en que participa en la creación del or — den jurídico al que está subordinado. Políticamen — te es libre porque él es el legislador autónomo del — orden. Y desde el punto de vista epistemológico el — individuo, es decir, el sujeto cognoscente, es tam — bién relativamente libre y autónomo en la medida en — que constituye en el proceso del conocimiento cientí — fico el objeto. Y en lo que toca a la igualdad polí — tica, ésta surge cuando no solo se reclama libertad — para sí, sino también para los demás, para todos, — porque se ve en ellos sus iguales, se concede igual — valor a todos los individuos. Esta igualdad se co — rresponde con la igualdad de los sujetos cognoscentes — que el relativismo epistemológico da por supuesta pa — ra desterrar el solipsismo y el pluralismo que, en — última instancia, son modalidades del absolutismo — filosófico.

Mientras que la autocracia excluye los principios de libertad e igualdad, la democracia, en cambio, finca su existencia en ellos. Las ideas de libertad e igualdad son claves para desterrar o dar cabida al establecimiento de un poder estatal ilimitado, absoluto. Y si el absolutismo político conocido también como totalitarismo, despotismo, dictadura o autocracia, bien puede quedar sintetizado idealmente en la frase: 'el Estado soy yo'; la fórmula del relativismo político, de la democracia es: 'el Estado somos nosotros'.

Afirmar que la democracia es expresión del relativismo político y la autocracia simboliza el absolutismo político, no puede hacerse únicamente sobre la base de la escueta analogía. Urge, antes de proseguir, precisar qué valor tiene la analogía en el pensamiento filosófico. Si tratamos de ofrecer una fundamentación, esto es, explicar la naturaleza tanto de la democracia como de la autocracia, habrá que buscar los principios generales que brinden una cimentación científica y no dejarnos seducir por los ingenuos paralelismos y las analogías superficiales que brotan de la imaginación más que de los conceptos rigurosos. "La filosofía — certeramente escribe Reichenbach — ha salido siempre perjudicada por una confusión de la lógica con la poesía, de la explicación racional con la imaginación, de la generalidad con la analogía" (366). Y si el "analogismo" es "una fuga hacia el lenguaje imaginativo", entonces la analogía no es explicación científica o generalización objetiva, sino "seudo-explicación" (367). No obstante el analogismo o paralelismo puede justificarse como instrumento didáctico, pero jamás habrá que tomarlo por explicación científica.

Si la democracia representa el relativismo político y la autocracia el absolutismo político, debe obedecer a otra circunstancia. En efecto, se dice que entre la Filosofía y la Política existe una realconexión interior, Pues toda concepción de la vida y, con ello, toda doctrina ético-política, se integra en la correspondiente concepción del mundo, esto es, en una visión o sistema de filosofía. La contraposición entre democracia y autocracia, como formas políticas, enraiza en el fondo con la oposición de sistemas filosóficos. "A la concepción metafísico-absolutista del mundo se ordena la actitud autocrática, así como la democracia corresponde a la concepción científica del universo, al relativismo crítico" (368).

Entender en todos sus contornos la vinculación íntima entre los problemas filosóficos y los políticos, compele a que mencionemos a grandes rasgos — la dos corrientes axiológicas de mayor influencia.

Las tentativas y esfuerzos para determinar los valores absolutos y la justicia por excelencia — pueden — al decir de Kelsen — reducirse a dos grupos: metafísico-religioso, el uno, y racionalista, el otro. "Pero mientras que el tipo racionalista, el producto de una tautología vacía, proporciona una solución aparente y ficticia, el tipo metafísico mediante la abdicación de la razón humana en favor de la autoridad sobrehumana, renuncia a cualquier solución, cuando menos de parte de la razón" (369). Estas teorías de la justicia que bien pueden denominarse absolutistas, se orientan o al misticismo o bien llevan a fórmulas huecas a través de las cuales se pueden justificar los juicios de valor más antitéticos.

Ellas surgen por la necesidad de una justificación -- absoluta de las actitudes morales.

La justicia en sí es el objetivo de la doctrina jusnaturalista. Esta sigue buscando el criterio y la norma universal de justicia para enjuiciar-- el Derecho positivo. Así considera esta dirección -- que la 'naturaleza' es la fuente del Derecho justo o de la normatividad absoluta. Los principios o normas de la justicia son immanentes a esa 'naturaleza': la naturaleza en general o la naturaleza del hombre en -- particular. Luego entonces, los criterios de justificación no son creados por la voluntad humana, pues en -- cuanto immanentes son deducidos, desprendidos, encontrados y conocidos en la naturaleza. Y en la medida -- en que se hallan dados en la naturaleza, son independientes de la creación del hombre y, por esto, son -- también inmutables e invariables.

Independientemente de las críticas mortales que se han hecho a la doctrina del Derecho natural, -- es oportuno señalar que viene usando a su antojo y -- capricho el concepto de naturaleza. La teoría -- jusnaturalista al derivar del ser o del super ser el deber ser, la norma, el valor, incurre en un error -- fundamental: pasa por alto la discriminación científica de Ser y Deber ser. Y en este orden de ideas -- la aportación inconmensurable de Kant a las ciencias -- sociales no fué tanto por vía directa, sino más bien -- indirecta. Su obra central se cifró en la elabora -- ción del instrumento con el cual habría de brindar la explicación científico-causal de la Naturaleza. Des -- pués de él nadie tenía derecho a pensar a la Naturaleg

za al margen o por encima del proceder causal. De ahí que quienes hablan de la 'naturaleza' como fuente de la normatividad, hablan con impropiedad. Y quienes han insistido, han tenido que reconocer consciente o inconscientemente que la 'naturaleza' de que disertaban no era la científicamente determinada; por ello es que Alf Ross imagina que "la crítica de Kelsen a las doctrinas del Derecho natural es poco satisfactoria o, al menos, es incompleta (370). En realidad cuando el jusnaturalismo manipula el concepto de 'naturaleza', refiérese a una 'naturaleza' creada por la autoridad trascendente que encarna el valor absoluto. Naturaleza que desde luego está gobernada por leyes y éstas son mandatos de la autoridad divina. Ahora bien, si por 'naturaleza' se entiende la 'naturaleza' del hombre, es decir, el ser racional del hombre, las normas del Derecho justo se reputarán immanentes a la razón. Los principios de justicia serán evidentes e inherentes a la razón humana. Pero la noción de una razón que legisla, que prescribe al hombre normas justas o razón práctica (razón que conoce y quiere), tiene un origen religioso y teológico.

Crear o imaginar que se pueden conocer en la 'naturaleza' o en la razón los principios axiológicos absolutos, es consecuencia de una ilusión. Cuando se piensa deducir los valores de la 'naturaleza', lo que en realidad se está haciendo es proyectar sobre la 'naturaleza' las ideas y valores que se presuponen. Este filosofar jurídico-político naturalista al vivir cegado por el espejismo de las ilusiones, lo llevó a imaginar un oasis salvador, la 'naturaleza', del que ingenuamente creía beber y aprehender la normatividad absoluta. En el fondo no se trataba de ninguna immanencia de los valores en la 'naturaleza', sino

de la proyección de las ideas presupuestas por los teóricos jusnaturalistas. Y de acuerdo con esto cada teórico o doctrina llegaba a consecuencias diversas y antitéticas. Así "Locke ha deducido de la naturaleza la democracia, Filmer la autocracia, Cumberland la propiedad individual y Morelly la propiedad colectiva" (371). Resultaba claro que no había una sola norma o principio de justicia, sino muchos y aún opuestos. — Pero sobre todo se desprendía una enseñanza: "Con los métodos de la teoría del Derecho natural, y en lo que se refiere a la justicia, se puede probar todo y, por lo tanto, no se prueba nada" (372).

Sin embargo, el problema de la justicia absoluta existe — alegan los partidarios del Derecho natural — y esto la justifica. Frente a esto la teoría jurídica relativista sustenta: "No negaremos nosotros que el problema de una justicia absoluta existe en el sentido de que los hombres sienten y sentirán sin duda siempre la necesidad de justificar su comportamiento declarando que es absolutamente bueno y justo; tampoco negaremos la tesis de que el positivismo jurídico relativista no es capaz de suministrar semejante justificación" (373). Y esto es cierto en vista de que del hecho de que se sienta una necesidad, no se desprende que tenga que ser un problema y por ello resuelto por el conocimiento científico. La existencia de una interrogante puede no ser una cuestión lícita desde el punto de vista racional. Pues "la misión del conocimiento científico no consiste solamente en responder a las preguntas que nosotros le dirigimos, sino también en enseñarnos qué preguntas podemos juiciosamente dirigirle" (374). De aquí se nutre la orientación que considera que la justicia absoluta no ha pasado de ser un ideal irracional. Y —

"la afirmación usual de que verdaderamente existe un orden naturalmente bueno, pero trascendental y, por tanto, no inteligible, de que existe lo que se llama justicia, pero que no puede ser definida con claridad", no viene a ser "más que el 'eufemismo' que esconde el hecho doloroso de que la justicia es un ideal inaccesible al conocimiento racional" (375).

Si no existe tal immanencia de los valores en la 'naturaleza' o en la razón, no existe tampoco un principio absoluto de justicia, sino una pluralidad y oposición entre ellos. En otros términos, si se aborda el problema de la justicia desde el ángulo científico, no metafísico, si se acepta que hay diversos y antitéticos ideales o criterios de justicia y de que cada uno no excluye la existencia de los otros, entonces el resultado es que los valores y principios de justicia son valores relativos. Luego entonces, si el valor de justicia se presenta como relativo, todo orden jurídico positivo puede estar en pugna o bien en conformidad con cualquiera de los principios de justicia presupuestos, sin que de esto quiera derivarse la validez del Derecho positivo.

Debe pensarse también que "el ideal de justicia sí puede ser determinado racionalmente por el conocimiento, como principio cuya función es meramente regulativa, el cual es precisable históricamente en sus concreciones sucesivas dentro de los diversos órdenes jurídicos positivos" (376). La justicia puede ser un ideal racional, esto es, conceptualizable, sólo cuando se la entiende como legalidad. La justicia en su sentido de legalidad "es la justicia bajo la ley; lo cual es completamente distinto a la justi-

cia por encima de la ley" (377). Y únicamente como idea del Derecho positivo, como "postulado de la ley", se la puede rescatar de la inseguridad subjetiva en que tradicionalmente se le viene aprisionando. "Y claro está que la justicia como legalidad — escribe uno de los más prestigiados kelsenianos — es determinable progresivamente en la historia, o sea que es un ideal racional, pues la legalidad es perfectamente cognoscible dentro de cada orden jurídico" (378).

Ante el falso objetivismo axiológico que clama desesperadamente a gritos una justicia universal y definitiva y que no viene a ser sino subjetivismo axiológico, al absolutizar o dogmatizar un ideal particular de justicia con exclusión de cualquier otro, — el objetivismo axiológico relativista afirma: "Aquí, sobre la tierra, hay que contentarse con una justicia puramente relativa, que se encuentra en todo orden jurídico y en el estado de paz y seguridad que, en mayor o menor grado, crea y mantiene" (379).

Los que se han orientado en una axiología absolutista les ha ocurrido lo que a los 'glotones' que pinta Platón y entre los que también él se incluye, — pues antes de resolver la primera cuestión, es decir, en qué consiste la justicia, de si era o no conceptualizable racionalmente, la han abandonado para ir en busca de una justicia trascendente, de algo más subyugante y que brinde satisfacción por siempre. Y en esta pesquisa inútil los absolutistas se han visto obligados a concluir con su maestro Platón: "Dejemos ahí, por esta vez, la investigación del bien tal como el bien es sí mismo" (380). Y desde entonces el asunto sigue igual. La cuestión del bien o justicia en sí — y de los otros valores absolutos resulta inconceptua-

lizable. Por esto "la sabiduría resignada que afirma que el hombre jamás encontrará la verdad, sino que — solamente aprenderá a hacerse mejores preguntas, es — aplicable a la justicia con mayor razón que a cual— quier otra cuestión" (381).

Partir de una realidad trascendente equivale a aceptar que es hechura de un ser absoluto. Y la personificación del absoluto cuya voluntad es la ley de la 'naturaleza' y la ley de la sociedad, es la — consecuencia del absolutismo filosófico. Los valores immanentes en la realidad se convierten en expresión — de los mandatos del ser supremo. Aquí la verdad y los valores se confunden en la autoridad divina. Ahora — bien, todo el aparato intelectual y axiológico absolu— tista asume en lo político una forma también absolu— tista. La filosofía política responde y lleva el — sello de los supuestos de la filosofía de la naturaleza. Pues quien entiende la justicia, el bien y la legalidad como participación o conformidad con valores absolutos, está partiendo del supuesto de que las leyes y la moralidad en general no son tarea humana. Si se cree en la existencia de valores vigentes para todos los tiempos y lugares, en lo universalmente bueno, justo y verdadero, resulta absurdo que se parta en el ámbito político-social del principio que convoca — a una mayoría de individuos para decidir sobre los valores definitivos en que se cree. Esto quiere decir que un sistema político basado sobre premisas absolutistas no puede fundamentarse en el principio del sufragio general e igualitario a fin de llegar a formar lo político-estatal más conveniente. Creyendo en la existencia de valores absolutos, el dirigente único, — el autócrata, desechará la participación de los goberna

nados. Será justo, legal y bueno lo que sólo él establezca y ordene. El programa del totalitarismo político bien puede resumirse en la siguiente frase: 'Autoridad, no mayoría'. Y frente al sumo bien que se profesa ciegamente, sólo queda como alternativa la obediencia incondicionada de la mayoría de los súbditos. Para ello el absolutismo político tiende a usar al absolutismo filosófico como instrumento ideológico, es decir, para justificar su aparato teórico y sus finalidades prácticas. El autócrata para justificar su poder sin límites y la no ingerencia de los demás en la formación de lo jurídico-estatal, tiene que ostentarse directa o indirectamente como el poseedor de la verdad suprema, el delegado o ungido por el absoluto justo y verdadero. En todo esto se ve clara coherencia. Pues "si se cree en la existencia del absoluto, y por consiguiente en los valores absolutos, — en el bien absoluto", "¿no es insensato permitir que el voto de una mayoría decida lo que es políticamente bueno?" (382).

Por otra parte, si racionalmente "no es posible decidir de un modo absoluto lo que es justo y lo que es injusto es aconsejable discutir la cuestión" (383). Cuando se sostiene que los valores definitivos e invariables son inconceptualizables; cuando se parte del supuesto de que ni el bien ni lo justo son cuestiones absolutas, y por ello susceptibles de ser discutidas, se admitirá no una sola opinión, sino las más heterogéneas y contradictorias. Consecuentemente y en armonía con este supuesto, se levanta la idea de un orden social que sólo podrá justificarse cuando esté en consonancia con la voluntad de todos o del mayor número posible de los sometidos al orden. O sea, si se pien

sa que los valores son relativos, brotará la 'idea' — de un orden social integrado con la participación de todos o la mayoría de los gobernados. En otros términos, cuando un punto de vista axiológico relativista se vuelca o traduce, o mejor aún, es presupuesto por un sistema político, se legislará no con apoyo en lo que es absolutamente justo y bueno para uno o algunos individuos, sino con arreglo a lo que todos o la mayoría cree, acertada o equivocadamente, que es lo mejor. Por esto la 'idea' de la democracia presupone la concepción filosófica crítico-relativista. Y los principios democráticos de libertad, igualdad, tolerancia, libertad de pensamiento, libertad de la ciencia, etc., no vienen a ser sino consecuencia de la perspectiva del mundo que niega que haya respuesta absoluta a las preguntas: ¿qué son la verdad, el bien y la justicia?. Esta es la razón para que el relativismo político sustente: "Dejar a una mayoría de hombres ignorantes decidir, en lugar de reservar la decisión a aquel que — en virtud de su origen divino o de su inspiración, — tiene el exclusivo conocimiento del bien absoluto" — (384).

Un profesar ciego en los valores acabados — equivale a imaginar que alguien posee el secreto del sumo bonum, de la justicia universal y, por tanto, — que está facultado para imponer su opinión exclusiva a los demás que viven en el error. Si el autócrata — tiene la verdad social, es decir, la episteme y no la doxa, no tiene por qué tolerar la participación de — los gobernados en las tareas de integración del orden estatal. De ahí que la "tolerancia, derecho de las — minorías, libertad de palabra, libertad de pensamien-

to, tan características de la democracia, no tienen si tio en un sistema político basado en la creencia en valores absolutos" (385). Empero, si se parte de la premis a opuesta, a saber, que no hay valores perfectos, ninguna persona tiene derecho a imponer su volun tad a los demás, ningún individuo puede imponer un or den social justo — traído misteriosamente no sabemos de donde — a los súbditos; son éstos, en todo caso, los que habrán de participar en la formación del or den jurídico-estatal. Consiguientemente, mientras — que la 'idea' de la autocracia se levanta sobre una axiología absolutista, la 'idea' de la democracia, en cambio, edificase y no viene a ser más que aplicación del postulado de la relatividad de los valores.

El argumento más consistente a favor de la conexión entre democracia y relativismo filosófico, entre autocracia y absolutismo filosófico radical — — sostiene Kelsen — en el hecho de que las figuras más prominentes de la filosofía relativista han sido simpatizantes de la democracia, mientras que los gran des metafísicos, los representantes de absolutismo fi losófico, políticamente se han presentado como enemi gos de la democracia e inclinados a favor del absolu tismo político.

Empero, este argumento no es del todo cierto, inevitable y fatal, pues en lo histórico y contin— gente no siempre vamos a encontrar coincidencia entre los ideales filosóficos y políticos. Ni siquiera "en los grandes hombres será siempre fácil demostrar la ex istencia de la conexión buscada entre ideales poli ticos y filosóficos" (386). Y si esto es correcto, en los pensadores más destacados o bien en los sistemas—

políticos concretos, no fatalmente las ideas políticas absolutistas o relativistas van a ser consecuencia necesaria del ideal filosófico correspondiente. Desde este ángulo, la vinculación entre las direcciones filosóficas y políticas encuentra limitaciones. O para expresarlo más claramente, "no todo ideal político va necesariamente unido con la correspondiente y adecuada postura filosófica; pues esa vinculación entre la voluntad de modelar prácticamente la vida y una determinada imagen del mundo, no se da en un libro lógicamente pensado, sino en el hombre, con todas las contradicciones que le son propias. No se crea, pues, — continúa Kelsen — que quien se sienta inclinado a una determinada posición filosófica, especialmente en teoría del conocimiento, ha de participar fatalmente en la convicción política que de ella parece deducirse" (387).

Esta aseveración presupone indiscutiblemente y revela que no todos los que han defendido el pensamiento científico-relativista se han inclinado por la democracia y viceversa los representantes del absolutismo filosófico no ineludiblemente participan de la autocracia. Igual cosa puede afirmarse de las democracias y autocracias históricas que no forzosamente han aplicado y desarrollado las consecuencias del relativismo y absolutismo filosóficos respectivamente. Pues si es cierto, como ya expusimos oportunamente, que las democracias y autocracias empíricas no se presentan de manera pura, tampoco los métodos que aplican responden y se inspiran en una orientación filosófica absolutista o relativista exclusivamente.

Las limitaciones señaladas no dan suficiente seguridad para creer que la tesis kelseniana que ve una ligazón inseparable entre valores absolutos y la autocracia, el relativismo filosófico y la democracia, "es falsa" o en todo caso "una verdad a medias" (388). En efecto, René de Visme apoya su enunciado diciendo que los firmantes de la Declaración de Independencia americana "basan su pretensión de independencia, específicamente, no en el consentimiento de los gobernados ni en la voluntad de las trece colonias (que sería la versión relativista de la democracia), sino en las leyes de la naturaleza y del Dios de la naturaleza" (389). La filosofía que los orientó — continúa René de Visme — fue "una filosofía completamente ajena al relativismo político. Tomaron como plataforma los valores absolutos y tuvieron la valentía de ser dogmáticos" (390). Esto es, se fundamentaron — concluye René de Visme — no en una filosofía relativista, sino en "verdades evidentes y no en hipótesis, premisas de trabajo, supuestos experimentales....." (391).

Las observaciones de René de Visme a la conexión entre las perspectivas filosóficas básicas y los sistemas políticos concretos, Kelsen ya también las tomó en cuenta según es de verse en los pasajes anteriormente citados. Por ello no vale la pena detenernos más en un absolutista que no tiene empacho para confesar: "Hemos de movernos hacia lo absoluto si queremos dominar lo relativo" (392); y menos profundizar en quien no distingue entre "hipótesis, premisas de trabajo, supuestos experimentales" y los "síntomas verbales de voluntades vacilantes, emociones confusas y mentes poco concluyentes" (393).

Tampoco son de tomarse en cuenta las objeciones de Morris Ginsberg cuando afirma que se "han utilizado las teorías relativistas para justificar el totalitarismo y la democracia" (394). Sólo que por relativismo ético entiende — por los ejemplos a que recurre — el del fascismo y el nazismo, esto es, la moral del grupo, la nación o la raza; pero sin darse cuenta de la tendencia evidente a asumir un carácter religioso, dogmático, al absolutizar su valor fundamental: la idea de la raza, de la nación, fuente última de todo y el jefe el único exponente de los valores. Y esta imagen errónea del relativismo le lleva a concluir que es compatible no solo con la democracia, sino también con el totalitarismo y aún con el anarquismo.

Como premisas de trabajo, la democracia y la autocracia se entienden en función de la idea de 'participación'; participación de todas las personas o bien de una sólo en la creación del orden estatal. Y en la actualidad la democracia y la autocracia, en su carácter de tipos ideales o métodos, representan el único criterio objetivo y sistemático con que cuenta la doctrina del Estado para explicar o dar cuenta de la variedad de formas estatales reales. Como conceptos fundamentales no coinciden ni se confunden con algún Estado concreto, pero nos permiten entender todo Estado posible mediante la nota de 'participación' en la elaboración del orden jurídico-estatal.

Ahora bien, la 'participación' de 'todos' en la creación del mundo político presupone las ideas o los principios de tolerancia y de discusión. Lo contrario sucede en el orden que se integra a través de

la 'participación' de 'uno'. Cuando el dogmático sabe definitiva e incondicionalmente cuál es la verdad, elimina la tolerancia y la discusión como medio de llegar a ella. La democracia, por tanto, es aplicación de la perspectiva relativista y la autocracia de la metafísico-absolutista.

Las ideas de discusión y tolerancia, como se ve, juegan un papel central, pues sirven para entender si un sistema político formal es relativista o bien absolutista. De la acogida o expulsión de estos principios dependerá la participación de 'todos' o bien de 'uno' sólo en la integración del orden jurídico-político.

Luego entonces, si la democracia es una forma relativista de gobierno en la que todos contribuyen a elaborar el mundo político, entonces la 'idea' de "la democracia es discusión". Y como contrapartida tenemos la forma absolutista de gobierno, la autocracia, en cuyo sistema el orden estadual es creado no por todos sino por uno sólo. La 'idea' de la autocracia, en consecuencia, no es discusión sino imposición. O para expresarlo casi en los mismos términos, mientras que la democracia admite la transigencia y la oposición, la autocracia es todo lo contrario. El fundamento vital de ésta no es el diálogo, sino el monólogo. Y al expulsarse los principios de tolerancia y discusión ya no puede hablarse de libertad de pensamiento y menos de libertad de la ciencia.

En este análisis habrá que tener presente la distinción elemental entre la democracia y la autocracia como técnicas de creación jurídica, de la democrá

cia y la autocracia tal y como han existido en la realidad, es decir, como sistemas empíricos. En esta última orientación más bien se mueve el ensayo "Filosofía y Política" de Bertrand Russell. El filósofo inglés también busca la vinculación entre las doctrinas filosóficas y los sistemas políticos al señalar: "Me propongo considerar esta relación de las teorías filosóficas con los sistemas políticos tal como ha existido en realidad, y averiguar hasta qué punto es una relación lógica válida, y hasta qué punto, aunque no sea lógica, soporta una especie de inevitabilidad psicológica" (395).

Es claro que no negamos que el asunto pueda abordarse desde cualquiera de las dos perspectivas, pero, eso sí, jamás habrá que confundirlas, pues debe distinguirse la democracia y la autocracia desde el punto de vista esencial, de las formas históricas o modalidades que en la realidad jurídico-política vienen operando. Y éstas no pueden profundizarse del todo si aún no se precisan las formas originarias de la Sociedad desde el ángulo ideal.

Como se habrá notado, la conexión interna de las doctrinas filosóficas y los sistemas políticos sólo puede darse en una dimensión esencial. En otras palabras, las directrices filosóficas (absolutismo y relativismo) tienen íntima conexión pero con los sistemas políticos formales, con la autocracia y la democracia en cuanto métodos de producción jurídica, con la democracia y la autocracia como premisas de trabajo. De ahí que nada tengan que ver aquí los paralelismos o las analogías exteriores.

Quando se muestra la relación interna de los sistemas filosóficos con las formas políticas puras, el ideal democrático presupone la concepción crítico-relativista y la actitud autocrática 'el punto de vista metafísico. Sólo en este sentido es válida la relación entre absolutismo filosófico y la 'idea' de la autocracia, entre relativismo filosófico y la 'idea' de la democracia. Y en cuanto que la autocracia presupone al absolutismo filosófico encarna el absolutismo político; la democracia, por el contrario, en la medida que supone al relativismo crítico simboliza el relativismo político.

Si bien es cierto que la autocracia y la democracia enraizan en el absolutismo y en el relativismo filosóficos, ello no da una pauta para una decisión objetiva a favor de una u otra. Del hecho de que la idea de la democracia se ordena a la orientación filosófica relativista y la idea de la autocracia al absolutismo filosófico, ¿puede esto conducir a una decisión objetiva a favor ya de la democracia ya de la autocracia? Desde luego opinamos que no. Y, en efecto, si la democracia y la autocracia son simples técnicas de creación normativa, no pueden convertirse en criterios valorativos para enjuiciar la realidad, aprobándola o reprobándola.

Puede afirmarse, como lo ha hecho Russell, que "la única filosofía que permite una justificación teórica de la democracia en su actitud mental es el empirismo" (396). El propio Kelsen llega también a mostrar en algún momento sus preferencias por la democracia al escribir: "La lucha en que la democracia supera a la autocracia, va dirigida en nombre de la ra-

zón crítica" (397). Y en otra parte escribe más explícito: "Si opto a favor de la democracia, lo hago - exclusivamente" "por las relaciones entre la forma de mocrática del Estado y una concepción filosófica rela tivista" (398).

A pesar de que no deja de ser tentadora y - subyugante esta apreciación, es "sólo subjetivamente- justificable" (399); pero desde el punto de vista de la Teoría pura no puede aceptarse.

Los esfuerzos infatigables de Russell se - dirigen a demostrar que existe una íntima vinculación entre la democracia y el empirismo, así como entre - los "sistemas políticos dogmáticos" y la "filosofía - dogmática". Los primeros no exigen tergiversación - de los hechos en interés de la teoría; los segundos, - en cambio, implican falsas creencias sobre cuestiones de hecho.

Esta diferenciación está anclada en la dis- tinción que hace del punto de vista dogmático del hi- potético. El primero es un enfoque religioso, metafí- sico y teológico. El segundo es el de las teorías -- científicas que trabajan con supuestos, y si éstos - se aceptan es porque pueden dar cuenta de ciertos fe- nómenos, pero nunca se consideran como inalterables, - sino que más bien estimulan otras investigaciones.

Estas actitudes mentales tienen consecuencias de suma importancia en el campo de la política. Por- un lado se halla la actitud liberal o democrática y - por el otro la perspectiva dogmática o absolutista. El credo liberal es un credo de tolerancia y libertad.

Su esencia no radica "en qué ideas se sostienen, sino en cómo se sostienen". Las ideas que mantiene son -- "por vía de ensayo, y con la conciencia de que en -- cualquier momento pueden aparecer nuevas pruebas que -- determinen su abandono. De este modo -- prosigue Russell -- se sostienen las opiniones en la ciencia, con trariamente al modo como se sostienen en Teología" -- (400). En otros términos, la esencia de la perspectiva liberal o relativista no consiste en postular -- sus opiniones con seguridad absoluta y dogmática, sino consciente de sus limitaciones y admitiendo la posibilidad de que las ideas opuestas pueden ser también legítimas.

Contrastando las dos perspectivas, irónicamente escribe Russell: "Si la teología de épocas pasadas estaba enteramente en lo cierto, valía la pena -- quemar a un cierto número de personas en la hoguera -- para que los supervivientes pudieran ir al cielo..... Si es cierto que la escatología de Marx es verdadera, que tan pronto como haya sido abolido el capitalismo-privado todos seremos felices para siempre..... Si fuese cierto que el mundo sin judíos sería un paraíso" (401); era justo y válido entonces, obtener estas finalidades por medio de totalitarismos, -- dictaduras, hogueras, campos de concentración, hornos crematorios, guerras mundiales, coloniaje, etc. Pero si no es seguro el final, si esta no es la verdad social absoluta, habría que rechazar tales métodos por la intolerancia y dogmatismo de los procedimientos de que echan mano y admitir otros caminos y otras ideas-diversas y antitéticas. Esta es la razón para que el filósofo inglés concluya diciendo que los sistemas -- dogmáticos como la teología escolástica, el marxismo y-

el fascismo, son demasiado antiempíricos y anticientíficos, pues no adoptan los medios adecuados para conseguir sus objetivos, y al implicar falsas creencias sobre cuestiones de hecho despiertan hostilidad hacia los incrédulos, llevando la persecución y la intolerancia a los herejes, es decir, a quienes no comparan sus ideas, a quienes no comulgan con su dogmatismo.

En torno a este asunto también son importantes las ideas de Popper. Y aunque la investigación de Popper sea más bien desde el punto de vista sociológico, al establecer las categorías de 'sociedad abierta' y 'sociedad cerrada', no duda un momento para expresar sus inclinaciones a favor de la democracia, de la sociedad abierta.

La sociedad abierta, en efecto, se fundamenta en la crítica, la sociedad cerrada, en cambio, es una sociedad mágica, tribal y guiada por tabúes políticos y religiosos. La técnica de la sociedad abierta, de la democracia, es crear, desarrollar y proteger instituciones que alimenten incesantemente el sistema a través de la discusión. La democracia suministra el marco institucional para la reforma, el cambio o el enriquecimiento pacífico de las instituciones políticas. El totalitarismo, por el contrario, es un sistema que no puede considerar amistosa ninguna crítica, porque cualquier crítica es desafiar al propio principio autoritario. Su remedio reside en la detención de las transformaciones políticas, científicas y valorativas. Y cualquier reforma o cambio institucional tiene que lograrse con la violencia.

Mientras que la autocracia, la sociedad cerrada, pretende determinar de antemano la etapa político-social última y presume haber encontrado el remedio a todos los males, esto es, cree haber hallado el bien y la justicia absolutos. La democracia, en cambio, tiene una técnica gradual a base de experimentos sociales y consciente de que no existen justicia y felicidad absolutas. En otras palabras, cada uno de estos sistemas tiene su metodología propia que bien podría caracterizarse, según enseña Popper, como "ingeniería utópica" para las dictaduras e "ingeniería parcial o gradual" para la democracia (402). Y la "metodología utópica — resume Popper — es completamente estéril; la metodología gradual es "la única racional" (403).

La caracterización popperiana del totalitarismo y la democracia como sociedad cerrada y sociedad abierta respectivamente, equivale a la distinción entre la creencia en mitos y profecías historicistas, por un lado, y la confianza en la razón crítica del hombre, por el otro, es decir, entre irracionalismo y racionalismo.

En consecuencia, Popper justifica a la democracia por que procede racionalmente en la solución de los problemas, en los conflictos de intereses; el totalitarismo, en cambio, pretende adivinar o profetizar el futuro de la sociedad y trata de inculcar el dogma en que se cree. La diferencia entre democracia y totalitarismo se entiende mejor a través de la siguiente frase russelliana: "El dogma exige autoridad, más que inteligencia, como fuente de opinión" (404).

Si queremos proceder objetivamente, es necesario tener presente la descripción y análisis riguroso de la democracia y de la autocracia. Y precisados ya los conceptos en la dimensión de la teoría científica, no cabe confusión utilizándolos para justificar o bien para reprobar alguna de las dos formas originarias del Estado. No distinguir el punto de vista esencial del empírico lleva a confundir — como es — costumbre — la democracia esencialmente formal o política con la democracia social o económica, comprendiendo por democracia, en este último sentido, un orden social de determinado contenido jurídico. Esta orientación es igual a la que distingue entre ciencia proletaria y ciencia burguesa. Pero los conceptos meramente formales de la democracia y de la autocracia no pueden emplearse " a favor de un determinado contenido jurídico, tan independiente del método de su creación, que podría ser creado por el método opuesto" (405).

En suma, la democracia y la autocracia, en cuanto criterios sistemáticos para la creación del orden jurídico-estatal, nada tienen que ver con el contenido del orden. Luego entonces, ninguna de las dos se puede suponer como la mejor forma del Estado. Como métodos científicos o hipótesis la democracia y la autocracia tienen plena funcionalidad explicativa.

"Al que creyere que el poder absoluto purifica la sangre de los hombres y corrige la bajeza de la naturaleza humana, le bastará leer - la historia de esta edad o de otra cualquiera para convencerse de lo contrario" (1).

III. OPERANCIA DE ESTOS CONCEPTOS EN LA EXPLICACION DE DOS MODALIDADES HISTORICAS DE LA DEMOCRACIA Y DE LA AUTOCRACIA.

Mostrar aquí la funcionalidad de los conceptos que preceden, a saber, la relación o paralelismo del relativismo filosófico y político, de una parte, del absolutismo filosófico y político, de otra, nos obliga a precisar, primero, lo que se entiende por sofística y en segundo lugar, delinear en sus contornos fundamentales las instituciones democráticas atenienses, estableciendo, finalmente, en qué relación se hallan. Idéntico proceder seguiremos en lo que hace a la doctrina platónica y a la tesis espartana.

A). La Sofística y la Democracia Ateniense.

Se ha repetido hasta la saciedad, durante veinticinco siglos, que los sofistas no fueron sino unos embaucadores y charlatanes, mercaderes de las ciencias, parladores de la filosofía, filósofos aparentes y, en fin, unos demagogos que argumentaban con falacias, cuya preocupación no fue tanto por la ciencia y la política, sino más bien por la retórica-

(1).- Locke, John.-"Ensayo sobre el Gobierno Civil", - pág. 57.

y la demagogia; lo importante para ellos, se dice, -- era convencer y dominar.

Sin embargo, es necesario aclarar que el movimiento filosófico conocido como sofística polariza la atención de toda una época que no por casualidad se -- le ha denominado Edad de Oro y cuyo espíritu crítico, arraigado en los pliegues más recónditos del pensar -- de este período, ha sido resumido magistralmente por -- el maestro de la sofística y el primero en llamarse -- sofista: Protágoras de Abdera.

Es precisamente en el siglo V a.C. y en Atenas donde tiene lugar uno de los movimientos filosóficos y jurídico-políticos de más honda resonancia. -- Esa revolución intelectual también conocida como sofística, demostró los falsos cimientos de la tradición mitológica y asentó como premisa capital que el hombre es el autor de la comedia representada en el -- escenario de la Historia.

A Protágoras, que encabeza la generación de los sofistas, se debe la instauración del principio -- del racionalismo: "El hombre es la medida de todas -- las cosas: de las que existen como existentes; de las que no existen como no existentes" (406). Y según -- opinión de un helenista calificado como Nestle, cuando Protágoras habla de las 'cosas' no se refiere a cosas concretas, sino a cualidades como lo justo y lo -- injusto, lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso. "La palabra 'chrémata' significa al mismo tiempo lo -- 'válido', lo que vale", luego entonces, "el hombre es la medida de toda validez (calidad); de las cosas -- que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no-

son" (407). Y en lo que hace a la palabra 'hombre', - no debe entenderse como el individuo particular o aislado, sino el hombre en cuanto pueblo o comunidad, -- "el hombre en sentido colectivo" (408). En consecuencia, la medida no es el hombre, sino el Hombre; o como dice Aristóteles en sentido más epistemológico, -- "el hombre que tiene la ciencia y el hombre que tiene el conocimiento" (409).

La sofística, con esta perspectiva, ha dejado a un lado aquella pretendida hazaña metafísico-religiosa de andar tanteando en la obscuridad con el -- objeto de encontrar la interrogante del mundo y del -- hombre mismo, para adoptar una base racional y humana. Y este común denominador es fácil identificarlo en -- los pensadores del siglo V a.C., sobre todo entre los que integran la primera sofística. Hay razones, pues, para calificar a la sofística como el primer gran humanismo occidental.

Teniendo la sofística el precedente de la -- ciencia jónica y en su época el apoyo de la atomística y de la medicina hipocrática, procede a substituir la antigua visión de las cosas. Por eso se reputa a la sofística como una continuación del movimiento jónico, pero orientada y haciendo de su preocupación -- vertebral el problema del hombre y de las instituciones ético-políticas.

Antes de continuar, es preciso que veamos -- qué parentesco existe entre la teoría mecanicista de los atomistas, la medicina hipocrática y la sofística. ¿O es que no existe ningún parentesco entre ellas? -- ¿Se tratará nada más que de movimientos coetáneos? --

¿O bien tendrán una conexión más hermanable?.

Frente a los presocráticos que aún necesitan de fuerzas extrañas que pongan en movimiento el acontecer de los fenómenos, el atomismo propone los átomos como principio de las cosas. Todo el acontecer natural lo explica de manera mecánica, es decir, a través de corpúsculos pequeñísimos e indivisibles que difieren en la forma, dimensión y peso, pero de cuya unión o separación se explican los fenómenos y la materia.

"Leucipo y su amigo Demócrito — refiere — Aristóteles — admiten por elementos lo lleno y lo vacío, o, usando de sus mismas palabras, el ser y el no ser. Lo lleno, lo sólido, es el ser; lo vacío y lo raro, es el no ser. Por esta razón, según ellos el no ser existe lo mismo que el ser....., lo vacío existe lo mismo que el cuerpo; y desde el punto de vista de la materia estas son las causas de los seres" (410). Ahora bien, si el principio de "todas las cosas son los átomos" — como declara Demócrito, según Diógenes Laercio —, "todo lo demás es dudoso y opinable"; "pues todas estas cosas (agua, fuego, aire y tierra) constan de agregados de átomos(y) se hacen por necesidad" (411).

Al reducir los fenómenos de la naturaleza a la necesidad, el atomismo supera las concepciones primitivas que ven en el universo la obra y la creación de algún ser personal supremo. Con el atomismo — observa Kelsen — "la ley de la naturaleza" "dejó de ser una norma", dejó de ser "la expresión de una voluntad divina" (412). Consecuentemente, el concepto moderno de causalidad fue establecido por —

ellos, pues "lograron una separación casi completa de la ley de causalidad y el principio de retribución, eliminando firmemente de su interpretación de la naturaleza todos los elementos teológicos" (413).

El siglo V también vio nacer a Hipócrates de Coş, fundador de la Medicina. Antes de Hipócrates el arte de curar está en conexión estrecha con la religión, era una medicina de templos y de fe en milagros. Mientras que la terapéutica tradicional o mágico-religiosa es de exorcismos, de rituales y se vale del vuelo de los pájaros y de otros signos para leer la voluntad de los dioses; la hipocrática, en cambio, presupone un orden causal y se atiende a los síntomas para conocer las enfermedades. Para la ciencia hipocrática no hay enfermedades sagradas, sino que todas tienen una causa natural; explica la salud y la enfermedad por la técnica causalista.

Tanto la atomística como la medicina hipocrática prescinden de las divinidades para interpretar los fenómenos naturales. Con su visión reflexiva del mundo desaparecen las moradas para los dioses. Una y otra se hallan emparentadas espiritualmente con el racionalismo y la repulsa a la concepción mítica-religiosa de la sofística. La revolucionaria filosofía de la naturaleza es paralela a la emancipación lograda por la sofística en la teoría social. Ambas se presentan como teorías antimetafísicas.

Los investigadores ya han demostrado que tanto la medicina hipocrática como la doctrina de los

atomistas contribuyeron a crear una nueva cosmología y estimularon la formación de un nuevo hombre, a saber, un hombre racional y consciente de que el pensamiento humano domina las leyes de la naturaleza. Luego entonces, lógico es pensar que el espíritu de esta ciencia habría de influir también en la formación de ideales políticos revolucionarios.

Siguiendo este proceder y apoyados en la nueva visión del mundo y en la confianza en el hombre y sus logros, los sofistas fundan una teoría política novedosa. Una doctrina racional sobre el hombre y la sociedad tenía que hallarse entroncada con el espíritu del atomismo y del hipocratismo. De ahí que la teoría política de la Ilustración no venga a ser sino una transposición al terreno social del fondo de la ciencia y de la filosofía de la naturaleza. La concepción racionalista del mundo natural se traducía en una doctrina racionalista de la sociedad.

Se suele considerar a Protágoras como el creador de la teoría que explica a la democracia. En el mito del "Protágoras", en efecto, puede observarse cómo la virtud política ha sido otorgada por Zeus a todos los hombres por igual. Y si bien es cierto que al maestro de la sofística se le atribuye la explicación teórica de la democracia, se presenta el problema de saber si esta justificación o fundamentación es religiosa o bien laica.

Si Hemos de creer que Platón transmite fielmente el pensamiento de Protágoras, estimando que la dike o virtud política de los hombres es don divino, entonces Protágoras es partidario de una democracia-

de fundamento religioso. Pero si el mito sólo es una vestidura o "envoltura de su pensamiento" (414) — como cree Rodríguez Adrados —, entonces Protágoras es el creador de una teoría estrictamente humana y racional de la democracia. Y argumentos de sobra podemos traer a cuento para suponer esto último y dudar de la versión teológico-platónica hecha con la finalidad de falsear la esencia de la tesis protagórico-democrática.

Que en el maestro de la sofística la virtud-política no puede ser un presente o dádiva de los dioses, lo corrobora su antropocentrismo ("El hombre es la medida.....") y su escepticismo religioso: "De los dioses no sabré decir si los hay o no los hay, — pues son muchas las cosas que prohíben el saberlo, ya la obscuridad del asunto, ya la brevedad de la vida — del hombre" (415).

De la tesis protagórica iba a brotar una — consecuencia de gran importancia. Al suponer capacidad en todos los individuos para participar en política, se hacía posible la idea de la democracia como — sistema basado en la igualdad de los ciudadanos y en los que había que delegar el poder estatal. Si la — virtud política estaba distribuida a todos los hombres por igual, no había, por tanto, dos physis humanas ni tampoco dos tipos de hombres. Si la justicia — ya no residía en las divinidades, cuya representación en el mundo de los mortales correspondía a la nobleza; tampoco existía una physis humana heroica del — grupo reducido que monopolizaba la capacidad política y otra del demos, de los no nobles sin derecho a intervenir en los asuntos públicos.

Una vez que ya no se apela a ninguna autoridad religiosa y se erige al hombre como la única instancia y el apoyo firme de la sociedad, en ese instante sufre un descalabro la mitología y la religión. Esta secularización gradual de los fundamentos de la sociedad debe entenderse como una cuestión que va de la mano con la secularización de los fundamentos de la filosofía natural.

Y es la filosofía política ateniense la que viene a romper con la tradición mítica y aristocrática para dar ingerencia al individuo común en las tareas del gobierno. La democracia ateniense deslustra definitivamente la imagen añeja de que sólo los 'seleccionados', los 'mejores', los 'sabios' podían gobernar, para otorgar responsabilidad directa en las decisiones de la polis al hombre del pueblo. "Jamás constitución alguna ha dado mayor peso a las decisiones del hombre común que el que le dió la ateniense" (416). Atenas, ciertamente, es el primer experimento de conceder al individuo igualdad política y responsabilidad directa en la estructura y determinaciones del Estado. Experimento que debe entenderse como una conquista producto de muchas tensiones y transformaciones en la visión del mundo y del hombre.

Querer estudiar la sofística haciendo caso omiso del marco político-social y del escenario institucional de su tiempo, es rendir culto al descuido y a la estrechez en el enfoque de la Filosofía, de la Teoría política, de la Historia o de la Literatura. Y si bien es cierto que es difícil trazar un esquema detallado de todos los sofistas, también lo es que la concordancia entre sus ideas no puede ponerse en duda.

La primera sofística, sobre todo, contribuye a crear la teoría democrática de la Ilustración; contribuye a crear una teoría de la sociedad de fundamentos humanos y esto no se presenta antes de la época de Pericles. Esta es la razón para afirmar que la sofística no viene a ser sino un movimiento racional paralelo y análogo al desarrollo de la democracia.

Mostrar la correlación de la teoría política de la Ilustración y la democracia periclea que la trató de llevar a la práctica, impulsa a precisar algunas ideas del movimiento brillante e incomparable de la democracia ateniense que es precisamente la democracia periclea.

Para hallar la afirmación positiva y plena del ideal de la democracia ateniense, habrá que ir a la Oración Fúnebre de Pericles que nos transmite Tucídides y que fue pronunciada durante el funeral en el primer año de la Guerra del Peloponeso. Pericles aquí hizo el elogio del sistema democrático ateniense y del carácter y manera de conducirse de este pueblo. Ella es la expresión del ideal político democrático tal como Pericles lo creyó realizado y plasmado en Atenas.

El Discurso de Pericles caracteriza a la Constitución de Atenas como una democracia porque su apoyo lo constituye no una minoría, sino la mayoría de los ciudadanos. Pero sobre todo, "presenta a la democracia como la realización de tres ideas ético-políticas: la igualdad, la libertad y el imperio de la ley" (417).

Por lo que hace a la primera categoría, la igualdad, recuérdese que es un argumento ciento por ciento sofisticado. La virtud política o predisposición ética de que habla Profágoras, al hallarse en todos los individuos, capacita a todos por igual para participar en la vida pública. "La República de Atenas" del Seudo Jenofonte confirma este principio igualitario cuando recrimina a la democracia ateniense el haber destruído el privilegio de los nobles, de equiparar a los desconocidos y de favorecer al vil populacho en perjuicio de la gente de mérito. El Viejo Oligarca no se cansa de insistir en que ese sistema político "degrada a los personajes más distinguidos" y "colma de honores a los hombres salidos de la nada" (418).

Si bien es cierto que el postulado de la libertad no se halla formulado de manera explícita, no obstante cabe deducirse de la autonomía política de que se jacta el ateniense, pues él es el propio legislador o creador de su gobierno. "La libertad de que gozamos — señala Pericles — abarca también la vida corriente; no recelamos los unos de los otros, y no nos entrometemos en los actos de nuestro vecino, dejándolo que siga su propia senda.... Pero esta libertad no significa que quedemos al margen de las leyes" (419). Con esta advertencia, se entiende que la libertad realizada en la democracia ateniense no es sino la libertad dentro de la ley. Y a pesar de la intención antidemocrática del Seudo-Jenofonte, llega éste a hacer observaciones que se convierten en elogios involuntarios de la democracia periclea. En Atenas — leemos en su obra — la igualdad entre los extranjeros, los esclavos, los hombres libres y los

ciudadanos es increíble. En principio está prohibido maltratar y golpear a los esclavos, extranjeros y libertos. Estos viven en amplia libertad y no se distinguen en el porte o vestido del ciudadano y menos se les prohíbe o se les considera incapaces de la 'música' o de la 'gimnasia' (420).

En lo que hace al espíritu legalista de la democracia, en el Discurso de Pericles se aprecia: "A todos se nos ha enseñado a respetar a los magistrados y a las leyes y a no olvidar que debemos proteger a los débiles" (421). Por otra parte, la abundancia de procesos tanto públicos como privados revelaba la gran influencia y el imperio de la ley.

Pericles, con toda seguridad, puede ser calificado como el más brillante sofista en el terreno de la praxispolítica al enunciar: "Y si bien sólo unos pocos pueden dar origen a una política, todos nosotros somos capaces de juzgarla. No consideramos la discusión como un obstáculo colocado en el camino de la acción política, sino como un preliminar indispensable para actuar prudentemente....." (422).

Este principio cardinal late en la democracia periclea toda y en función de él entendemos la dinámica de sus instituciones. La tesis racionalista y antropocéntrica de Protágoras se convierte en el nervio central de la democracia periclea. Aquí el hombre aparece de modo exclusivo organizando y estructurando su sistema político, su vida y sus relaciones con otras ciudades. El espíritu laico de la sofística se va a traducir políticamente en el Estado democrático ateniense. Por eso "no puede separarse la --

sofística de la democracia de tipo pericleo ni viceversa" (423). "Pericles no hace más que transponer a la práctica la teoría política de la Ilustración" - (424).

La Oración Fúnebre, calificada como "un programa eterno y una esplendorosa esperanza" (425) para los Estados en que gobierna el número, expone magistralmente toda una doctrina política de la democracia. Su exigencia fundamental consistía en el derecho de todos a participar en la vida estatal, no excluyendo a nadie pese a su estado o condición, luego entonces, cualquier ciudadano común y corriente podía llevar una vida política dinámica a partir de la capacidad igual. Su pensamiento esencial era que la comunidad estatal y las empresas de la polis no podían ser sino resultante de la participación directa de la mayoría de los ciudadanos, lo que presuponia, lógicamente, la deliberación en todos los asuntos públicos, Y al erigir la discusión en el instrumento racional, en la categoría objetiva que mide y construye las decisiones políticas, los atenienses se convierten en los fundadores de la filosofía política democrática. Ellos dieron una lección al mundo de lo que es la democracia, cuyo origen es autárquicamente griego, concretamente ateniense y de fundamentación filosófica genuinamente sofística; pues "ni en Oriente ni en ninguna otra parte había modelos de los que fuera posible recibir una lección de democracia" (426).

Indiscutiblemente que las ideas presentadas tienen raíces muy profundas. La ideología política y el pensamiento de Pericles es un sistema coherente y está en íntima vinculación con el reflexionar griego-

de su época. La ideología política de la democracia-períclea respondía a una determinada filosofía. Su cosmos político no era sino un reflejo del cosmos creado por los sofistas. Y su programa social no venía sino a expresar "el verdadero espíritu de la Gran Generación" y el pensar de "un demócrata que comprende perfectamente que la democracia no puede agotarse con el principio carente de significado de que 'debe gobernar el pueblo', sino que ha de basarse sobre la fe en la razón y en el humanitarismo" (427).

El sistema político más antiguo entre los atenienses fue la monarquía. Pero después de muchas transformaciones — explica Aristóteles en su "Constitución de Atenas" — se define una constitución oligárquica que perdurará en la constitución de Dracón. Las magistraturas más importantes en este período son: el rey, el polemenco, el arconte y el Consejo del Areópago; todas ellas ocupadas con carácter vitalicio por los nobles y los ricos. Más tarde, con las reformas de Solón, suscitase un cambio profundo a favor de la democracia. Este procede a cancelar las deudas de aquellos que estaban ligados con el cultivo de las tierras; prohíbe los préstamos con garantía de las personas, aboliendo con ello la esclavitud; otorga derechos políticos en proporción a la riqueza; al demos pobre le concede gran ingerencia en la Asamblea; los arcontes ya no son designados por el Areópago o Consejo de la Nobleza, sino por elección; y los jueces que integran la Heliada (Tribunal de los Helias) o Tribunal del pueblo también son elegidos. Y Clístenes para defender al pueblo de los nobles poderosos instituyó la ley sobre el ostracismo; así mismo estableció que los arcontes ya no deberían ser-

designados por elección sino por sorteo. Con medidas aún más radicales y para robustecer más el carácter democrático de las instituciones, Efiálfes penetra en el órgano que había permanecido hermético durante mucho tiempo y lo despoja de las funciones de guardian de la constitución, distribuyéndolas entre el Consejo de los Quinientos, la Asamblea y los Tribunales del pueblo. Y por la misma época de Efiálfes, Pericles entra a escena al proponer que no podía participar de los derechos de ciudadano quien no hubiera nacido de padres ciudadanos; limita todavía más los poderes del Areópago; señala jornal a los tribunales; orienta a Atenas al poderío naval y en fin, con él "la constitución aún se hizo más popular" (428). "Mientras Pericles estuvo al frente del pueblo, — resume Aristóteles — las cosas de la ciudad fueron mejor, pero a la muerte de Pericles mucho peor". (429).

Después de que Atenas había sido gobernada por reyes y aristocracias, se encaminó firmemente a la democracia con "la audacia serena de un Solón, la decisión vigorosa de un Clístenes (y) la firmeza de un Pericles" (430).

Ahora bien, la actividad institucional de la democracia periclea se fundamenta en dos Asambleas (el Consejo de los Quinientos y la Asamblea del pueblo), los Tribunales y las Magistraturas.

El Consejo de los Quinientos era un órgano de dirección exterior y de preparación; se formaba por sorteo y su presidente duraba en funciones un día. Conoce de los asuntos que debían someterse a la Asamblea del pueblo; prepara los proyectos de decretos; —

vigila e inspecciona toda la administración; somete a juramento a los futuros arcontes; rinde cuentas a la Asamblea cada año, etc. Pero el órgano esencialmente supremo es la Asamblea del pueblo. Ella es el verdadero poder soberano y comprende a todos los ciudadanos mayores de veinte años.

De los Tribunales, el Areópago viene a ser en esta época más bien un lugar de retiro formado por los ex-arcontes, pero ya sin influencia decisiva. Pero el más democrático, el Tribunal por excelencia, es el de los Heliastas. Los jueces o Heliastas se designaban anualmente por sorteo y entre los ciudadanos mayores de cuarenta años, cobrando además un salario por su función. El Tribunal del pueblo era un vasto jurado popular y decía la última palabra en los intereses públicos y privados. He aquí sus características: sorteo, brevedad de la función y órgano colegiado.

Entre las Magistraturas, el Arcontado venía a ser un cuerpo de administradores elegidos por suerte. Así mismo destacan como magistrados importantes los que mandan el ejército, los Estrategos, que eran electos por la Asamblea anualmente, pero que podían reelegirse.

No obstante la crítica malévolamente del Seudo-Jenofonte, su "República de Atenas" confirma los rasgos más centrales de la democracia periclea. Esto es, la designación por sorteo de los funcionarios primordiales y como excepción la elección. El uso del sorteo, en efecto, tenía un carácter eminentemente igualitario y racionalista, esencialmente democrático -

porque establecía las mismas posibilidades entre todos los ciudadanos. El sorteo al suprimir los manejos y las influencias, se elevaba en una nueva arma en contra de la aristocracia y de los eupátridas. Igualmente se corroboraba el sistema deliberacional para todas las cuestiones de la ciudad; es el pueblo mismo quien ejerce las magistraturas y quien decide los asuntos administrativos, políticos y judiciales; el carácter transitorio de los cargos, pues por lo general eran anuales; la obligación de rendir cuentas después de que un funcionario dejaba su cargo y para todo aquel que realizaba una tarea pública; la conveniencia de que los tribunales fueran órganos colegiados numerosos, pues así no era tan fácil corromperlos; la retribución para los servidores de la polis; el imperio de la ley y de la libertad; su vocación por las cosas espirituales, etc.

Croiset coincide con nuestro punto de vista cuando resume el carácter democrático de la constitución ateniense: "La soberanía corresponde al número; se adoptan las medidas todas con objeto de paralizar la influencia de la aristocracia.....; nada de organismos burocráticos permanentes, nada de tradición rutinaria; todo está en movimiento continuo.....Los magistrados son numerosos: su poder es restringido y desempeñan su cargo poco tiempo. Las leyes se hacen y se deshacen con facilidad. Improvisanse durante una Asamblea las medidas de circunstancias.....Es como si una lógica racionalista inflexible y abstracta lo hubiese organizado todo, en vista de un fin claramente concebido: la soberanía del número" (431).

Después de la batalla de Salamina, Atenas se convierte en la ciudad directora y en el principal

centro comercial, político y cultural. En los cincuenta años que se interponen entre Salamina y el inicio de las Guerras del Peloponeso, es decir, entre los años 480 y 430 surge la Edad de Oro de Atenas. Y puede decirse que a partir del 460, período en que figuran Efialtes y Pericles, la gloria de Atenas brilla en todo su esplendor. Son los años que abarcan la mayor parte de la actividad de los grandes dramaturgos como Esquilo, Sófocles y Eurípides, del comediógrafo Aristófanes, de Protágoras, Demócrito, Tucídides, Heródoto, Gorgias, Hipias, Antifonte, de los arquitectos Ictino, Mnesicles y Calícrates, de los escultores Fidias, Mirón y Policleto. Y he aquí el genio de Pericles, sólo él logra agrupar en torno suyo a filósofos, científicos y artistas para servir a un mismo ideal.

También durante la grandiosidad de la democracia ateniense se construyen varios edificios públicos y sagrados, tales como el Parthenón, el Hefesteón, los Pórticos, el Agora, etc. Estas obras maestras de la arquitectura griega se debieron a la iniciativa de Pericles y de su ayudante Fidias. Así el Parthenón (el templo de Athene Parthenos; la virgen diosa del saber) "asocia tres grandes hombres en su puro esplendor: Pericles, el mentor; Ictino, el arquitecto, y Fidias, el escultor" (432). Estos artistas representan "en el friso del Parthenón esa conjunción de proyectos comunes y libertad individual, un orden que nunca se quebranta, aunque constantemente parece como si fuera a quebrantarse, que es una perfecta ilustración del ideal de la democracia formulado en el discurso fúnebre de Pericles" (433).

Las asombrosas realizaciones intelectuales, artísticas, científicas, filosóficas, son el mejor — "símbolo de la magnificencia de la democracia ateniense en su apogeo" (434) y con sobrada razón calificadas como el "triunfo efímero, inaudito de la razón" — (435); pues "el siglo en sí fue una tragedia esquilina" (436).

La imagen de esta Atenas inteligente y activa, amante de la ciencia y de las artes, profundamente civilizada, pacifista e igualitaria, se continuará invocando hasta la dominación macedónica. La nobleza de los postulados de la democracia periclea — se seguirán reconociendo en los discursos de Isócrates y Demóstenes.

De todo lo anterior, es claro que no puede pensarse que por un lado se halle la teoría democrática o los ideales de este sistema y muy distante la — práctica política democrática. Las virtudes del régimen de Atenas y las de su pueblo son la misma cosa. La constitución democrática ateniense no puede entenderse sin la teoría política de la Ilustración, esto es, sin la teoría política sofística. Y del hecho de que — Pericles sea en algún momento la persona de máxima — influencia política ante el pueblo, no hace de Atenas una democracia de nombre. No hay que olvidar que Pericles se encuentra supeditado a lo que determina la Asamblea, debe ser elegido anualmente, tiene que rendir cuentas de su gestión y sobre todo debe convencer al órgano soberano. Por otra parte e independientemente de que Pericles hubiera o no tenido relación — con hombres como Protágoras, Anaxágoras, Heródoto, Fidias, etc., la Oración Fúnebre y todas las instituciones

nes de la democracia periclea no pueden explicarse — más que por el espíritu racional y la filosofía sófista. La sofística es un movimiento racional paralelo, más bien idéntico al desarrollo de la democracia. La grandeza intelectual y moral del Siglo de Oro está vinculada, consecuentemente, a la organización jurídico-política, a la constitución democrática.

Las más de las veces cuando se emprende el estudio de la democracia ateniense, en lo más mínimo se asoma a la tesis del pensar que la informa. En nuestros días aún no se acaba de entender y en otras ocasiones se ignora su fundamento filosófico. Pero resulta ser un descuido mayúsculo querer aislar la democracia ateniense de la teoría política de la Ilustración.

Ya hicimos notar que la doctrina política de la Ilustración se halla esparcida en todas las instituciones democráticas. La constitución ateniense es — el testimonio más claro de fe en el valor de la palabra, de confianza en la deliberación y la discusión — abiertas para preparar la acción y las determinaciones estatales. Y a esta tesis genuinamente sofística y pilar de la democracia periclea, no se le podía acusar de crear nuevos valores absolutos que substituyeran a los antiguos, menos todavía que justificara — los valores ancestrales de la aristocracia, sino al — contrario, por su propio método relativo, dejaba — abiertas múltiples posibilidades y diversas alternativas. Por eso podemos afirmar con Rodríguez Adrados: — "En realidad hay que decir que la sofística es la expresión teórica de la democracia ateniense o la democracia ateniense la aplicación práctica de la sofisti

ca" (437). Y "Pericles es el gobernante filósofo que reclamaba Platón, solo que su filosofía es la de la sofística" (438), esto es, un relativismo filosófico y político.

B). Platón y la Tesis Espartana.

Platón, que había crecido entre los oligarcas del 411 y el 404, mira hacia el pasado y enjuicia a la generación que le había precedido. Inicia, - en efecto, una reacción en contra de los rendimientos y las innovaciones de la sofística y de la democracia ateniense. Platón acomete en contra de la época de - la Ilustración para restaurar costumbres, sistema político y sabiduría tradicionales.

Testigo de la crisis de la democracia ateniense, Platón anhela un Estado en el que estén excluidas la evolución, el egoísmo y la dinámica política, causas de la corrupción social. Busca un Estado perfecto que sería algo así como el padre original de los Estados históricos; un Estado en reposo que pretende encontrar en la aurora de los tiempos, en el reino de Cronos. Y de la imitación de esta Ciudad petrificada con rasgos no históricos, habrían de derivar los Estados modelos que Platón halla en Esparta y Creta.

Después de la derrota de Atenas, "Platón se ocupó de cantar las alabanzas de los vencedores - construyendo una Utopía cuyos principales caracteres - se los sugirió la constitución de Esparta" (439). - Y para acercarse al ideal espartano y acabar con la - decadencia y la desintegración social, el maestro de-

Aristóteles propone una nueva organización política y un sistema de educación inspirados en la "fórmula — idealista: ¡ Detened todo cambio político! El cambio es vil, el reposo divino" (440). De esta suerte y con la finalidad de asegurar un orden detenido, despliega una intensa labor legislativa y crea el mito de los metales que hace posible el gobierno de clase natural, de castas, presidido por los sabios sobre una turba ignorante.

El mito es enunciado así: "Ciudadanos . . . , sois hermanos, pero Dios os ha hecho distintos. Algunos de vosotros tenéis derecho a mandar, y al crearos los ha hecho con oro, por lo que también gozáis — del mayor honor. Otros, destinados a ser auxiliares, han sido hechos de plata; otros, por fin, están destinados a ser agricultores y obreros; los ha hecho de — hierro y bronce, y estas características se conservarán casi siempre en los hijos" (441).

Con apoyo en la sabiduría, de los que tienen oro en el alma, se trató de justificar un orden social escalonado en cuya cúspide se localiza el filósofo, en seguida los auxiliares y en la escala más baja la clase productora. ¿Pero por qué el filósofo ha de gobernar la Calípolis platónica? Es que a diferencia del filodoxo, el filósofo es el único que 'percibe' "la esencia inmutable de las cosas, inaccesible — a las vicisitudes de la generación y de la corrupción" (442). Y teniendo la 'visión' de las cosas en sí, — sólo él está capacitado para establecer "en este mundo las normas de lo hermoso, lo justo y lo bueno" — (443). Luego entonces, únicamente los que poseen la—

sabiduría tienen derecho a gobernar. La Ciudad será justa si cada una de sus clases hace lo que le es propio, si cada grupo cumple con su función específica (444). En otras palabras, "el Estado es justo si gobierna el gobernante, el trabajador trabaja y el esclavo obedece" (445). Pues cuando se produce la aleación de los metales, el resultado es el desorden y la injusticia.

Al delinear la organización del Estado ideal, Platón trató de mezclar las instituciones espartanas que descansaban en la disciplina militar con las atenienses que se apoyaban en la educación del espíritu, pero inclinándose siempre a las formas de vida social de Esparta. Estas simbolizan la estabilidad política y el modelo de perfección tantas veces añorado.

Ahora bien, para impedir todo cambio y robustecer el gobierno de los 'instruidos', Platón instituye la comunidad de las esposas y de los hijos. El matrimonio deberá celebrarse a determinada edad y entre los selectos con el objeto de mantener la pureza de la raza. Las relaciones sexuales entre los mejores han de ser asiduas y poco frecuentes entre los inferiores. Los hijos deformes de unos o de otros se ocultarán o bien dejarán de criarse (infanticidio). Así mismo se instituye la comunidad de los bienes; las comidas en común; la prohibición de la moneda; el control de la literatura y de todas las creaciones del intelecto y de la imaginación; vigilancia absoluta en materia religiosa; estatificación de la educación, etc.

En lo que hace a la religión, ésta va a ser regulada y controlada por el Estado. El rito privado de hecho se proscribire y en su lugar están los templos públicos y los sacerdotes designados por el Estado. Y para los incrédulos, sedicentes y ateos se prescriben fuertes sanciones que van desde la prisión hasta la muerte. En las Leyes, ciertamente, Platón se declara enemigo del pensamiento libre y de la tolerancia en materia religiosa. Con el establecimiento del Consejo Nocturno — hace notar Farrington — "entró por primera vez en la historia europea la apología de la persecución religiosa" (446). Platón se convierte, así, en uno de los primeros defensores y expositores de la intolerancia y de la persecución religiosa. .

En la República y en la Carta Séptima se ve obligado a confesar que el más sublime objeto del conocimiento, la Idea del Bien, no se alcanza a través de conceptos humanos, sino por una especie de 'visión' mística. Y si la Idea del Bien no se obtiene por el conocimiento racional, sino por una singular 'iluminación' o meditación religiosa, la coincidencia o identificación con el clericalismo expuesto en las Leyes es en extremo clara. Además en esta última obra, a los integrantes del Consejo Nocturno se les atribuye una naturaleza excepcional que los hace, por otra parte, poseedores del conocimiento de los dioses y de la virtud. Aquí el sacerdote es el análogo del filósofo-rey, y este filósofo-sacerdote o "Papa platónico" es el único que conoce la Verdad y la Justicia. Esto es, la Verdad sólo la poseen los entendidos en teología y estos son los "mayores", los "sacerdotes", los "presbíteros". Y esa es nada menos que la natu-

raleza de los gobernantes-filósofos que bien "podemos compararlos con los clerotoi, 'elegidos' (clérigos) — los que pertenecen a las órdenes sagradas — en — contraste con los laicoi, 'populacho' (laicos)" (447).

Hay razones, por tanto, para afirmar que — la sofocracia platónica se convierte en el baluarte — de la jerarquía sacerdotal y de la Inquisición.

Si es cierta la afirmación de Rousseau de que la República es el mejor tratado sobre educación, lo será pero solo en el sentido de una educación aristocrática o totalitaria. El pasaje que a continuación transcribimos ilustra el espíritu de la educación platónica: "De todos los principios, el más importante es que nadie, ya sea hombre o mujer, debe carecer de un jefe. Tampoco ha de acostumbrarse el — espíritu de nadie a permitirse obrar siguiendo su propia iniciativa, ya sea en el trabajo o en el placer.— Lejos de ello, así en la guerra como en la paz, todo-ciudadano habrá de fijar la vista en su jefe, siguiéndolo fielmente,En una plabra: deberá enseñarle a su alma, por medio del hábito largamente practicado,— a no soñar nunca actuar con independencia, y a tornarse totalmente incapaz de ello" (448).

El edicto platónico sobre la educación, — con toda seguridad es el desarrollo de aquel otro similar que Jenofonte atribuye a la constitución espartana: "Con el propósito de inspirarles una gran modestia, les ha prescrito que en la calle escondan las manos debajo del manto y avancen en silencio, sin lanzar nunca una mirada a su alrededor, con los ojos clavados en el suelo ante sus pasos" (449). "Y así es —

como en Esparta se consigue mucho respeto unido a mucha obediencia" (450).

El programa educativo, en consecuencia, — tiene que contribuir al fortalecimiento del gobierno de los 'instruidos' y a mantener el statu quo; tenderá a convencer de las excelencias del Estado platónico y a inculcar una verdad: el reinado de 'los que saben'. De ahí la explicación para la eliminación — de la poesía, de la tragedia, de la comedia, y de todas aquellas actividades intelectuales que no se condicionaran al plan preconcebido del mito de los metales. Como se ve, las obras más excelsas de la mente — están sujetas a la censura y han de subordinarse a los ideales de la Calípolis. "Arte y ciencia deben estar al servicio de la teología y de la república comunista — nunca ser sus amos —" (451). La prohibición para obrar con independencia y para el pensamiento libre era demasiado evidente.

La doctrina política platónica es un elogio de la antítesis viviente de Atenas: Esparta. Y ya es de sobra conocido que Esparta, en la antigüedad, perfiló una forma política diferente a la democrática, a saber, la aristocrática-dictatorial. La rigidez y el hermetismo de sus principios e instituciones son recogidos y vienen a matizar los rasgos medulares de la Ciudad de Platón. "La República de Esparta" y la "Historia de la Guerra del Peloponeso" de Jenofonte y Tucídides respectivamente, son el testimonio más firme de la semejanza entre la estructura del Estado platónico y la constitución espartana.

El propósito que dominó toda la tarea política de Platón fue, como se habrá apreciado, la construcción de un complejo de creencias y de un sistema educativo que impuestos por el filósofo-rey garantizaran el inmovilismo del Estado.

Al hacer mención el Gorgias que la democracia es el gobierno en el que las leyes son hechura del pueblo o estatuidas por la mayoría, de inmediato deja ver su desprecio por la 'muchedumbre', por los 'inferiores' que crean leyes para "atemorizar a los hombres más fuertes y capaces de dominar" (452). Con las convenciones — agrega Platón — los individuos comunes se complacen en ser iguales a los otros, cuando en realidad son más débiles e inferiores.

El principio de igualdad, fundamento de la democracia y tesis esencial de la doctrina política sofística, es aquí criticado abiertamente: "Tomamos a los mejores y más fuertes desde niños — replica Platón — y deformamos su mente al través de la educación, los domesticamos igual que a los leones, por medio de encantamientos y hechizos, y les creamos espíritus de esclavos, con el pretexto de que la idea de la igualdad es el fundamento de lo bello, de lo justo y lo decente. Pero llegará un hombre con la mente y la fuerza apropiadas y sacudirá y romperá las cadenas, se liberará pisoteando nuestras leyes escritas, encantamientos y engaños contrarios a la naturaleza, se elevará sobre todos y él, que era nuestro esclavo, — se proclamará el dueño. Será la aurora del derecho de la naturaleza" (453).

Consecuentemente, — arguyendo con Platón — si el sistema democrático esclaviza a los 'mejores', — 'fuertes', 'superiores' o 'sabios', entonces la democracia es un gobierno antinatural, una forma política contraria a la naturaleza; pues entre los "animales" — como entre "los Estados y la razas humanas, lo justo — consiste en que el más fuerte mande al más débil y lo domine" (454). Es decir, el tratamiento igualitario de la democracia es injusto por antinatural y estéril porque el 'fuerte', el 'capaz', en definitiva vencerá.

Es importante hacer hincapié que la doctrina del más fuerte o del super-hombre, expuesta en el Gorgias, presenta un indiscutible parentesco por no — decir que se identifica con la del filósofo-rey. Es precisamente en las Leyes y a propósito del análisis de los diversos títulos de dominación, donde Platón — afirma que el título más importante es el de los sabios sobre los ignorantes.

Platón condena a la democracia ateniense — porque distribuye igualdad tanto entre los iguales como entre los desiguales. Pero la auténtica igualdad — aclara el filósofo — no es la que se atiende al número, sino aquella que otorga más al que es superior — y menos al que es inferior; aquella que distribuye a cada cual según su naturaleza, mérito o virtud.

En la obra platónica — comenta Farrington — "se demuestra que la aritmética es democrática, la geometría oligárquica, y que Dios prefiere esta última" (465). Y aunque esta idea no es del todo explícita, sin embargo cabe desprenderla cuando Platón de-

clara que la función de la geometría al igual que la filosofía, es buscar las formas incorpóreas, la contemplación de las esencias inmutables. Luego entonces, si Dios se sirve de la geometría y el filósofo es el que se torna semejante a Dios (456), el alma del filósofo también geometriza y distribuye los bienes y las prerrogativas de manera proporcional.

La analogía entre aritmética y democracia, de un lado, de geometría, oligarquía y ley divina, por el otro, no puede pasar desapercibida. La aritmética, al estar basada en los números, distribuye las cosas por igual; la geometría, en cambio, al fundarse en proporciones, repartirá las cosas según el mérito o la virtud. Y Platón afirma que "la auténtica igualdad nace del juicio de Zeus", que la justicia proporcional, en cuanto querida por Dios, es la más perfecta. En otros términos, de acuerdo con la tesis platónica del Dios geómetra, el sistema proporcional o geométrico es el aplicado por Dios a las cosas y se denomina *dike* o justicia.

El hombre protagórico medida de todas las cosas, en Platón se substituye por el Dios medida de todas las cosas. Si se tiene desconfianza en el hombre y su logos, Dios tendrá que ser el fundador de la Ciudad y su imitación la regla suprema. El orden de la República es, de acuerdo con esto, expresión de lo divino o Dios mismo quien actúa a través de los hombres excepcionales, los filósofos. El recelo o duda en el hombre común, lleva a la idea de que una clase de hombres superdotados, los sabios, encarnan el Bien, la Verdad y la Justicia y, en consecuencia, sólo ellos pueden enseñarlas. O para expresarlo en —

otra forma, ellos son la vía por la cual la divinidad difunde la virtud sobre la Tierra. Por tanto, hasta que gobiernen los filósofos reinará la paz universal, será entonces la edad de oro y principesca del hombre. Platón mismo aclara esta idea: "En tanto que los filósofos....no reinen en las ciudades, o en tanto que — los que ahora se llaman reyes y soberanos no sean verdadera y seriamente filósofos, en tanto que la autoridad política y la filosofía no coinciden en el mismo sujeto,.....no habrán de cesar,.....los males de las ciudades, ni tampoco, a mi juicio, los del género humano" (457).

En lugar de la creación de una verdad relativa o progresiva con intervención de toda la población, Platón ha implantado en su Estado el dominio — de una Verdad absoluta, de fundamento religioso, que se desarrolla o actúa a través de los filósofos. Empero, si se ha operado la mutación del filósofo pareciéndose a Dios, entonces la sofocracia es en realidad una teocracia.

La tesis platónica "es la filosofía de una oligarquía: la ética, la ciencia, la religión, están sostenidas conscientemente como parte del credo de — una oligarquía. O, si preferimos mirarlo desde otro punto de vista, la teoría política de la oligarquía — es la consecuencia necesaria de su concepción ética, científica, religiosa" (458). La relación entre su totalitarismo político y su metafísica, es una cuestión harto evidente. Platón no hace sino trasplantar a lo político su tesis filosófica absolutista y plasmar en la Calípolis sus ideasseudodivinas, místicas y discriminadoras.

Platón escondió, tras el gobierno de los sabios, todas sus ansias de poder y su repudio a la sofística y a la democracia de la Ilustración, en defensa de los ideales de una ciudad-estado basada en un anacrónico sistema clasista y esclavista. A esto se debe que el barbarismo y racismo espartano-cretense idealizado por el creador de la Academia durante mucho tiempo permaneciera en la penumbra y encubierto tras el velo de la sabiduría y de un falso socialismo.

Por lo que toca al primer elemento, la sophia, oportunamente precisamos su naturaleza. Y en lo que hace al socialismo, éste no es igualitario, sino no piramidal y jerarquizado; un socialismo sólo para la clase dirigente y fundado en el trabajo y en la obediencia ciega de la mayoría del pueblo esclavo. El comunismo aristocrático-espartano de Platón, "simplemente deseaba substituir a los oficiales del ejército por los 'filósofos', los intelectuales, como capa gobernante" (459). Es, en fin, "el comunismo parasitario de 'los que sabían'" (460).

Durante muchos siglos Platón pasó como uno de los principales rectores intelectuales de la humanidad. Se creyó que su frente amplia y anchas espaldas — de ahí el nombre de Platón — venían sosteniendo en gran medida el pensamiento occidental. A crear esta imagen contribuyó en mayor parte su lenguaje poético y subyugante. En su estilo de imágenes ocultó su metafísica y totalitarismo político. En esa bruma atrayente escondió la más grande propaganda política en contra de la democracia y se erigió en el creador de una infinidad de errores sobre la grandiosidad de este sistema. "Su habilidad artística fue —

tal, -- señala con agudeza Russell -- que los liberales nunca advirtieron sus tendencias reaccionarias hasta que sus discípulos, Lenin y Hitler, les han dado una interpretación práctica" (461).

La maldad execrable de Platón pinta a la democracia como el gobierno del peligroso Tifón, como el gobierno de una anarquía de ignorancia y grosería. El igualitarismo, el ambiente de libertad bajo la ley, el dinamismo y libre juego ideológico de la democracia periclea, clave de su fortaleza y vitalidad, para Platón no son sino absurdo libertinaje y anarquismo. Y por lo que se refiere a los sofistas, éstos no pasaron de ser unos farsantes de la ciencia y unos demagogos. ¿Pero quién habría de pensar que el propio Platón se estaba reflejando en las diatribas que lanzó en la mayoría de sus diálogos en contra de los sofistas y la democracia ateniense? Son evidentes los enormes daños que ha causado su ponzoñosa retórica en mentes desprevenidas. Pero hoy, por fortuna, se ha puesto al descubierto su política autocrática y su filosofía absolutista. Actualmente se ha demostrado que las ideas del "Platonismo llevan en definitiva a formulaciones políticas que se alejan de la Democracia para ir a parar a una Teocracia autoritaria, fundada en valores absolutos anclados en lo divino" (462).

A estas alturas estamos capacitados para afirmar que frente al antropocentrismo y al relativismo político de la Ilustración, Platón opuso un teocentrismo y un sistema político absolutista o autocrático. La concepción platónica es, en definitiva, la tesis antiprotagónica y antipericlea. Su programa --

político, un despotismo ilustrado. Su sofocracia, puro absolutismo político.

Cuando leemos, sobre todo en la República y las Leyes, que el filósofo es el único capaz de gobernar, Platón está presuponiendo que sólo el sophos, el filósofo, conoce la verdad y los valores absolutos. ¿Pero qué son la verdad y los valores absolutos? Solamente el filósofo-gobernante lo sabe porque él los posee, los encarna, los representa o los intuye. Y en este círculo vicioso y con semejante tautología pueril se ha tratado de justificar desde Platón hasta nuestros días el absolutismo político, es decir, todo tipo de totalitarismo o despotismo, ya sea el despotismo 'ilustrado' (de 'los que saben'), el despotismo de una raza, de una clase social o de una casta, el despotismo de un líder, guía o jerarca, o el de un partido único.

El absolutismo filosófico y político platónico ha dado la pauta para entender cualquier radicalismo político a ultranza. Y su teoría se convierte en el más directo antecedente del caudillismo y totalitarismo políticos modernos.

Por todas las razones expuestas, no se debe al azar el que nos hubiésemos ocupado en esta parte de la sofística y de la democracia ateniense, de Platón y la tesis espartana. Creemos que de la polémica entre estas dos perspectivas se nutren el relativismo filosófico y político y el absolutismo filosófico y político modernos. A los sofistas se les suele calificar de progenitores de la primera orientación y a Platón de la segunda.

C O N C L U S I O N E S

I. Históricamente está demostrado que la teoría de las formas del Estado es la doctrina de los diferentes modos de creación del orden jurídico.

II. La democracia y la autocracia, en cuanto formas del Estado, son simples métodos de elaboración del orden jurídico-estatal que nada tienen que ver con el contenido del orden mismo.

III. La democracia y la autocracia son únicamente pautas metódicas de trabajo que permiten explicar científicamente la pluralidad de las formas estadales positivas, principios teóricos o ideas puras que posibilitan el conocimiento sistemático de las formas estadales históricas.

IV. La corriente dominante reconoce que la forma del Estado es forma jurídica, pero al confundir el Derecho con la ley y al absolutizar la antítesis de creación y aplicación del Derecho, restringe la forma del Estado a la legislación.

V. Precisada desde el punto de vista de la teoría de la gradación jurídica la naturaleza dinámica y autogeneradora del sistema jurídico positivo, el concepto de forma del Estado se extiende a todos los estadios de integración del ordenamiento estatal, esto es, a los dos momentos relativamente diversos del proceso (creación y aplicación) de formación jurídica.

VI. Relativizada la antítesis de creación y aplicación del Derecho, la forma del Estado (método de producción jurídica) rompe los moldes de la legislación y se esparce en el ámbito de la ejecución. En otras palabras, si creación y aplicación son dos fases del proceso de elaboración del orden jurídico-positivo, la creación jurídica democrática o bien - la autocrática tendrá que plantearse no solo en la esfera de la legislación, sino también de la ejecución.

VII. La epistemología absolutista sustenta que hay una realidad que está más allá de la experiencia posible, así como un conocimiento y una verdad definitivos, imperecederos. La epistemología relativista, por el contrario, sostiene la ininteligibilidad del 'absoluto' y por ello la relatividad de la realidad y de la verdad, reconociendo como tales a aquellas que el pensar científico construye.

VIII. Para el absolutismo epistemológico la función del conocimiento es reflejar los objetos que existen en sí mismos. Para el relativismo epistemológico, en cambio, el conocimiento científico es -- creación teórica del objeto.

IX. Buscar la fundamentación de la Sociedad en otra cosa que en el Deber ser categorial, esto es, en el ser fáctico, en la Divinidad o en algún ente metafísico-trascendente, es ir a las doctrinas más heterogéneas que absolutizan a la Sociedad.

X. Una teoría absolutista de la Sociedad - se inclina a otra cosa diversa del conocimiento riguroso y enfoca su problema al margen o desconociendo la directriz metódica (el Derecho) que hace posible el conocimiento científico de la Sociedad.

XI. Una doctrina relativista de la Sociedad es necesariamente Teoría del Derecho y su expresión más consolidada --la Teoría Jurídica Pura-- ofrece una explicación científica y no metafísica de la Sociedad, que únicamente puede ser una explicación -relativa y no absoluta.

XII. Cuando no se distingue el Ser como expresión de la legalidad causal y el Deber ser como expresión de la legalidad jurídico-normativa, se hace Metafísica de la Sociedad, Sociología del Estado o bien algo diferente, pero nunca Teoría de la Sociedad, Teoría del Estado, que sólo son posibles científicamente como Teorías jurídicas.

XIII. El absolutismo filosófico es la tesis metafísica que asevera que la realidad, la verdad y los valores son inmutables, absolutos. El relativismo filosófico, en cambio, rechaza este aserto y parte del supuesto de que la verdad y los valores son simples ideas o postulados que el pensar científico traza, pero que no existen como algo terminado, sino abiertos al progreso.

XIV. En principio existe una analogía entre los problemas de la Filosofía y de la Teoría Política, en vista de que la esencia de la especulación -epistemológica y del razonamiento ético-político ra-

dica en la relación entre un sujeto y un objeto. Y en la medida en que el objeto, ya del conocimiento - ya del poder, le es impuesto de fuera al sujeto cognoscente y al súbdito o bien participa en su creación, hablamos del absolutismo filosófico y del absolutismo político o del relativismo filosófico y del relativismo político.

XV. El antagonismo entre absolutismo y relativismo filosóficos parece ser análogo a la oposición fundamental entre autocracia y democracia como representantes del absolutismo político, de un lado, y del relativismo político, del otro.

XVI. En apoyo del analogismo se esgrime - como argumento el hecho de que los ideales políticos absolutistas o relativistas no vienen a ser consecuencia necesaria o ineludible del absolutismo y del relativismo filosóficos. Y esto en alguna forma es cierto porque aun no se ha puesto en claro con arreglo a qué principio sistemático se pasa de una tesis filosófica absolutista a un sistema político absolutista y de una perspectiva científico-relativista al relativismo político.

XVII. Pensamos que las directrices filosóficas básicas (absolutismo y relativismo) tienen íntima conexión pero con los sistemas políticos formales, con la autocracia y la democracia como formas políticas puras. Sólo en este sentido es válida la ligazón entre absolutismo filosófico y autocracia, - entre relativismo filosófico y democracia.

XVIII. Desde el punto de vista esencial -- la 'participación' de 'todas' las personas (democracia) o bien la 'participación' de 'una' sola (autocracia) en la creación del orden jurídico-estatal su pone, en un caso, o excluye, en el otro, los principios de tolerancia y discusión. Y la 'idea' de la autocracia al presuponer a la orientación filosófica absolutista simboliza el absolutismo político y la 'idea' de la democracia, por el contrario, al ordenarse a la concepción filosófica relativista encarna el relativismo político.

XIX. A la luz del absolutismo y del relativismo filosóficos y de los sistemas políticos formales se hacen inteligibles en toda su extensión la democracia ateniense y la oligarquía platónico-espartana. La primera resulta ser expresión del antropocentrismo y del relativismo de la sofística; la segunda, en cambio, viene a ser consecuencia del teocentrismo y de la visión metafísica de Platón.

XX. Pensar en "la relatividad del valor de cualquier fe política, (en) la imposibilidad de que ningún programa o ideal político pretenda validez absoluta (pese a la desinteresada dedicación subjetiva y la firme convicción personal de quien lo profesa), inducen imperiosamente a renunciar al absolutismo en política" (Kelsen, "Forma de Estado y Filosofía", VIII): sea el absolutismo de 'los que saben' -- (sofocracia), de una raza, de una casta, de una clase social, de un monarca, de un líder, guía o jerarca, de un partido único o de cualquier grupo privilegiado.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

- 1.- Kelsen Hans. "Teoría General del Estado", Editorá Nacional, - Méx., 1959, pág. 408.
- 2.- Menzel Adolf. "Calicles", Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1964, pág. 10.
- 3.- Heródoto. "Los Nueve Libros de la Historia", Librería Perlado, Buenos Aires, 1945, L. III, 80, 81, 82, págs. 272, 273, 274.
- 4.- Jenofonte. "Recuerdos de Socrates", UNAM, 1965, L. I, 2, págs. 17, 18.
- 5.- Platón. "El Político", 291A, 292B.
- 6.- Platón. "El Político", 303 C-D.
- 7.- Platón. "El Político", 292 B, 293C.
- 8.- Platón. "El Político", 293 C.
- 9.- Polibio. "Historia Universal durante la República Romana", Biblioteca Clásica, Madrid 1910, págs. 119, 120.
- 10.- Polibio. "Historia Universal durante la República Romana", pág. 128.
- 11.- Ebenstein William. "Los Grandes Pensadores - Políticos", Revista de Occidente, Madrid 1965, pág. 142.

- 12.- Polibio. "Historia Universal durante la República Romana", pág. 121.
- 13.- Maquiavelo Nicolas. "El Príncipe", Editora Nacional, 1957, Cap. I.
- 14.- Jellinek Georg. "Teoría General del Estado", Compañía Editorial Continental, S.A. 2a. Ed., 1958, pág. 11.
- 15.- Jellinek Georg. "Teoría General del Estado", pág. 11.
- 16.- Jellinek Georg. "Teoría General del Estado", pág. 12.
- 17.- Jellinek Georg. "Teoría General del Estado", pág. 109.
- 18.- Jellinek Georg. "Teoría General del Estado", pág. 12.
- 19.- Jellinek Georg. "Teoría General del Estado", págs. 543, 556, 557- y 560.
- 20.- Jellinek Georg. "Teoría General del Estado", pág. 576.
- 21.- Jellinek Georg. "Teoría General del Estado", pág. 540.
- 22.- Heller Hermann. "Teoría del Estado", 3a.- Ed., 1955, F.C.E., pág.42.
- 23.- Heller Hermann. "Teoría del Estado", págs. 59, 60, 76 y 155, 60 y 64, 82, 199 y 200, 64, 69, 118 y 252, 155, 234, 247, 252 y 256.
- 24.- Heller Hermann. "Teoría del Estado", págs. 85, 116.

- 25.- Heller Hermann. "Teoría del Estado", pág. 91.
- 26.- Heller Hermann. "Teoría del Estado", pág. 265.
- 27.- Heller Hermann. "Teoría del Estado", pág. 256.
- 28.- Heller Hermann. "Teoría del Estado", pág. 257.
- 29.- Heller Hermann. "Teoría del Estado", págs. 111 y 216; ver también - págs. 71, 72.
- 30.- Jellinek Georg. "Teoría General del Estado", pág. 557.
- 31.- Kelsen Hans. "Teoría Pura del Derecho", 2a. Ed., 1946, Buenos Aires, V, 28.
- 32.- Nakhnikian George. "El Derecho y las Teorías éticas Contemporáneas", Centro Editor de América-Latina, 1968, Buenos Aires, pág. 23.
- 33.- Kelsen Hans. "Veröffentlichungen der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer", 4;- citado por Ebenstein en - "La Teoría Pura del Derecho", pág. 141.
- 34.- Kelsen Hans. "Hauptprobleme", XVII, citado por Ebenstein en "La Teoría Pura del Derecho", pág. 142.
- 35.- Kelsen Hans. "Teoría General del Derecho y del Estado", Imp. - Universitaria, 2a. Ed., - 1958, pág. 159.

- 36.- Merkl Adolf. "Das Problem der Rechtskraft", 283, citado por Ebenstein en "La Teoría Pura del Derecho", pág.- 157.
- 37.- J. Couture Eduardo. "Fundamentos del Derecho Procesal Civil", Aniceto López Editor, Buenos Aires, 1942, pág. 169.
- 38.- Kelsen Hans. "Teoría General del Estado", pág. 62.
- 39.- Kelsen Hans. "Teoría Pura del Derecho y Teoría Ecológica", Revista de la Facultad de Derecho de Méx., Abril--Junio 1963, T. III, Núm. 10, págs. 195, 196.
- 40.- Kelsen Hans. "Teoría General del Estado", pág. 334.
- 41.- Montesquieu. "El Espíritu de las Leyes", Universidad de Puerto Rico, 1964, pág. 95.
- 42.- Montesquieu. "El Espíritu de las Leyes", pág. 69.
- 43.- Montesquieu. "El Espíritu de las Leyes", pág. 69.
- 44.- Montesquieu. "El Espíritu de las Leyes", pág. 106.
- 45.- Madison Santiago. "El Federalista", F.C.E. 1957, XLVII, pág. 206.
- 46.- Madison Santiago. "El Federalista", XLVII, pág. 206.
- 47.- Ebentein William. "La Teoría Pura del Derecho", F.C.E., 1947, pág. 44.

48.- Siegfried Marck.

"Substanz und Funktionsbegriff in der Rechtsphilosophie", I, citado por Ebenstein: "La Teoría Pura del Derecho", pág. 45.

49.- Kant Manuel.

"Crítica de la Razón Pura", T. I., Ed. Losada, S.A., Buenos Aires, 1967, pág. 144.

50.- Kelsen Hans.

"Teoría General del Estado", pág. 32.

51.- Kelsen Hans.

"Teoría General del Estado", pág. 32.

52.- Kelsen Hans.

"Teoría General del Estado", pág. 514; véase aquí mismo la idea de organismo de Hermann Cohen.

53.- Kelsen Hans.

"Sociedad y Naturaleza", Editorial Depalma, Buenos Aires, 1945, pág. 8.

54.- Kelsen Hans.

"Sociedad y Naturaleza", pág. 302.

55.- Sarton George.

"Historia de la Ciencia", Tomo I, Eudeba, 1965, pág. 157.

56.- Sarton George.

"Historia de la Ciencia", Tomo I, pág. 83

57.- Laercio Diógenes.

"Vidas, Opiniones y Sentencias de los Filósofos más Ilustres", Ed. Librería Perlado, Buenos Aires, 1940, L. I. Proemio.

58.- Laercio Diógenes.

"Vidas Opiniones y Sentencias de los Filósofos

- más Ilustres", L. I, pág.
4.
- 59.- Jaeger Werner. "Paideia", F.C.E., Méx.,
1968, pág. 5.
- 60.- Jaeger Werner. "Paideia", pág. 455.
- 61.- Sarton George. "Historia de la Ciencia",
Tomo I, pág. 196.
- 62.- Jaeger Werner. "Paideia", pág. 151.
- 63.- Jaeger Werner. "Paideia", pág. 158.
- 64.- Jaeger Werner. "Paideia", pág. 158.
- 65.- Jaeger Werner. "Paideia", pág. 155.
- 66.- Natorp Pablo. "Kant y la Escuela de Mar-
burgo", Facultad de Filo-
sofía y Letras, Méx., --
1956, pág. 83.
- 67.- Platón. "Las Leyes", 716C.
- 68.- Platón. "La República", 476D.
- 69.- Platón. "La República", 479A.
- 70.- Platón. "La República", 597B.
- 71.- Platón. "La República", 485D.
- 72.- Platón. "La República", 508E,
509A.
- 73.- Platón. "La República", 505A.
- 74.- Platón. "La República", 517C.
- 75.- Sarton George. "Historia de la Ciencia",
Tomo II, pág. 499.
- 76.- Cassirer Ernst. "El Problema del Conoci-
miento", Tomo I, F.C.E.-
Méx., 1965, pág. 32.
- 77.- Cassirer Ernst. "El Problema del Conoci-
miento", Tomo I, pág. 45.
- 78.- Jaeger Werner. "Aristóteles", la Ed. --
F.C.E., Méx., 1946, Cap.
I, pág. 19.

- 79.- Jaeger Werner. "Aristóteles", Cap. I, -
pág. 20.
- 80.- Aristóteles. "Metafísica", Ed. Espasa-
Calpe Argentina, S.A. Bue-
nos Aires, 1943, pág. 40.
- 81.- Aristóteles. "Metafísica", pág. 38.
- 82.- Nestle Wilhelm. "Historia de la Literatu-
ra Griega", Ed. Labor, -
1930, pág. 193.
- 83.- Aristóteles. "Metafísica", L. I. 2.
- 84.- Aristóteles. "Metafísica", L. I. 2. -
pág. 20.
- 85.- Aristóteles. "Metafísica", L. VI, 1, -
pág. 135.
- 86.- Aristóteles. "Metafísica", L. VI, 1, -
pág. 135.
- 87.- Aristóteles. "Metafísica", L. VI, 1, -
136.
- 88.- Jaeger Werner. "Aristóteles", págs. 106,
107.
- 89.- Aristóteles. "Metafísica", L. XI, 6.
- 90.- Aristóteles. "Metafísica", L. X, 1, -
pág. 204.
- 91.- Aristóteles. "Metafísica", L. VII, 12,
pág. 164.
- 92.- Aristóteles. "Metafísica", L. X, 1, -
pág. 204.
- 93.- Jaeger Werner. "Aristóteles", Cap. XV, -
pág. 432.
- 94.- Jaeger Werner. "Aristóteles", Cap. VIII,
pág. 252.
- 95.- Cassirer Ernst.. "El Problema del Conoci-
miento", Tomo I, pág. 19.
- 96.- Sartón George. "Historia de la Ciencia",
Tomo I, pág. 290.

- 97.- Windelband Wilhelm. "Historia de la Filosofía", Tomo III, 2a. Ed.- Antigua Librería Robredo, Méx., 1946, pág. 40.
- 98.- Agustín Aurelio. "La Ciudad de Dios", 2a. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, L. VIII, 1,- pág. 411.
- 99.- Agustín Aurelio. "La Ciudad de Dios", L.- XI, 2, pág. 592.
- 100.- Agustín Aurelio. "La Ciudad de Dios", L.- X, 2, pág. 517.
- 101.- Windelband Wilhelm. "Historia de la Filosofía", Tomo III, pág. 43.
- 102.- Agustín Aurelio. "La Ciudad de Dios", L.- XI, 10, 3, pág. 607.
- 103.- Cassirer Ernst. "El Mito del Estado", 2a. Ed., F.C.E. Méx., 1968,- pág. 112.
- 104.- Cassirer Ernst., "El Mito del Estado, pág. 115.
- 105.- Tomlin E. W. F. "Grandes Filósofos de Occidente", Taurus Ediciones, S.A., 1965, pág. 144.
- 106.- Windelband Wilhelm. "Historia de la Filosofía", Tomo IV, pág. 9.
- 107.- Cassirer Ernst. "El Problema del Conocimiento", Tomo I, pág. 375
- 108.- Reichenbach Hans. "De Copérnico a Einstein", Editorial Poseidon, pág. 28.
- 109.- Galileo Galilei. "Lettere intorno alle -
machie solari, Opere, III,
462, citado por Cassirer-

- en "Problema del Conocimiento", T.I, págs. 368, 369.
- 110.- Heine Enrique. "Alemania", Nuestros Clásicos, UNAM, 1960, pág. 113.
- 111.- Heine Enrique. "Alemania", pág. 74.
- 112.- Heine Enrique. "Alemania", pág. 86.
- 113.- Kant Manuel. "Crítica de la Razón Pura", T. I., pág. 133.
- 114.- Kant Manuel. "Crítica de la Razón Pura", T. I, Pág. 130.
- 115.- Natorp Pablo. "Kant y la Escuela de Marburgo", pág. 47.
- 116.- Reichenbach Hans. "La Filosofía Científica", 2a. Ed. F.C.E. Méx., 1967, pág. 262.
- 117.- Kant Manuel. "Crítica de la Razón Pura", T. II, 2a. Ed., Losada, S.A., 1965, pág. 22.
- 118.- Kant Manuel. "Crítica de la Razón Pura", T. II, pág. 35.
- 119.- Kant Manuel. "Crítica de la Razón Pura", T. II, pág. 35.
- 120.- Natorp Pablo. "Kant y la Escuela de Marburgo", pág. 28.
- 121.- Natorp Pablo. "Kant y la Escuela de Marburgo", pág. 30.
- 122.- Galileo Galilei. "Discorsi", III, "Opere", XIII, 186, citado en Cassirer: "EL Problema del Conocimiento", pág. 357.
- 123.- Natorp Pablo. "Kant y la Escuela de Marburgo", pág. 49.

- 124.- Kant Manuel. "Crítica de la Razón Pura", T. II, pág. 35.
- 125.- Kant Manuel. "Crítica de la Razón Pura", T. I, pág. 216.
- 126.- Kelsen Hans. "Teoría General del Estado", pág. 81.
- 127.- Natorp Pablo. "Kant y la Escuela de Marburgo", pág. 62.
- 128.- Kant Manuel. "Crítica de la Razón Pura", T. II, pág. 395.
- 129.- Kant Manuel. "Crítica de la Razón Pura", T. II, pág. 411.
- 130.- Reichenbach Hans. "La Filosofía Científica", pág. 90.
- 131.- Reichenbach Hans. "La Filosofía Científica", pág. 108.
- 132.- Reichenbach Hans. "La Filosofía Científica", pág. 127; ver también - pág. 35.
- 133.- Kant Manuel. "Crítica de la Razón Pura", T. I, págs. 285, 286.
- 134.- Natorp Pablo. "Kant y la Escuela de Marburgo", pág. 14.
- 135.- Natorp Pablo. "Kant y la Escuela de Marburgo", pág. 29.
- 136.- Reichenbach Hans. "La Filosofía Científica", pág. 133.
- 137.- Kant Manuel. "Crítica de la Razón Pura", T. II, pág. 9.
- 138.- Kant Manuel. "Crítica de la Razón Pura", T. II, pág. 9.
- 139.- Natorp Pablo. "Kant y la Escuela de Marburgo", pág. 78.
- 140.- Natorp Pablo. "Kant y la Escuela de Marburgo", pág. 110.

- 141.- Natorp Pablo. "Kant y la Escuela de - Marburgo", págs. 21, 22, 23.
- 142.- Kant Manuel. "Crítica de la Razón Pu- ra", T. II, pág. 195.
- 143.- Natorp Pablo. "Kant y la Escuela de - Marburgo", pág. 21.
- 144.- Kant Manuel. "Crítica de la Razón Pu- ra", T. I, pág. 152.
- 145.- Reichenbach Hans. "La Filosofía Científica", pág. 223.
- 146.- Kant Manuel. "Crítica de la Razón Pu- ra", T. I, pág. 119.
- 147.- Natorp Pablo. "Kant y la Escuela de - Marburgo", pág. 44.
- 148.- Kant Manuel. "Filosofía de la Histo- ria", Editorial Nova, - Buenos Aires, pág. 59.
- 149.- Reichenbach Hans. "La Filosofía Científica", pág. 53.
- 150.- Natorp Pablo. "Kant y la Escuela de - Marburgo", pág. 21.
- 151.- Natorp Pablo. "Kant y la Escuela de - Marburgo", pág. 48.
- 152.- Natorp Pablo. "Kant y la Escuela de - Marburgo", pág. 50.
- 153.- Kant Manuel. "Filosofía de la Histo- ria", pág. 58.
- 154.- Kant Manuel. "Crítica de la Razón Pu- ra", T. II, pág. 35.
- 155.- Kelsen Hans. "Teoría Pura del Derecho y Teoría Ecológica", pág. 170. Ver además "Teoría- Ecológica y Teoría Pura" de Carlos Cossio en "Pro

- blemas Escogidos de la -
Teoría Pura del Derecho",
Ed. Guillermo Kraft, Bue
nos Aires, 1952, pág. -
117.
- 156.- Murray Gilbert. "La Religión Griega", Ed.
Nova, Buenos Aires, pág.
15.
- 157.- Rodríguez Adrados
Francisco. "Ilustración y Política
en la Grecia Clásica", -
Revista de Occidente, Ma
drid, 1966, pág. 21.
- 158.- Rodríguez Adrados
Francisco. "Ilustración y Política-
en la Grecia Clásica", -
pág. 25.
- 159.- Murray Gilbert. "La Religión Griega",
pág. 15.
- 160.- Rodríguez Adrados
Francisco. "Ilustración y Política-
en la Grecia Clásica", -
pág. 23.
- 161.- Nestle Wilhelm. "Historia del Espíritu -
Griego", Ed. Ariel, S.A.,
Barcelona, 1961, pág. 18.
- 162.- Nestle Wilhelm. "Historia del Espíritu -
Griego", pág. 19.
- 163.- Kelsen Hans. "Sociedad y Naturaleza", -
pág. 288.
- 164.- Murray Gilbert. "La Religión Griega",
pág. 72.
- 165.- Nestle Wilhelm. "Historia del Espíritu -
Griego", pág. 31.
- 166.- Murray Gilbert. "La Religión Griega", -
pág. 73.
- 167.- Heródoto. "Los Nueve Libros de la-
Historia", L. II, 53, -
págs. 145, 146.

- 168.- Kelsen Hans. "Sociedad y Naturaleza", pág. 291.
- 169.- Rodríguez Adrados Francisco. "Ilustración y Política-en la Grecia Clásica", pág. 40.
- 170.- Platón. "Gorgias", 484B.
- 171.- Diels Hermann. "Die Fragmente der Vorsokratiker", Frag. 94, citado por Kelsen en "Sociedad y Naturaleza" págs. 365, 366, 602.
- 172.- Diels Hermann. "Die Fragmente der Vorsokratiker", Frag. 8, citado por Kelsen en "Sociedad y Naturaleza" págs.- 368, 605.
- 173.- Nestle Wilhelm. "Historia de la Literatura Griega", pág. 145.
- 174.- Rodríguez Adrados Francisco. "Ilustración y Política-en la Grecia Clásica", - pág. 27.
- 175.- Cohen Robert. "Atenas, una Democracia", la Ed., Aymá, S.A., Barcelona 1961, pág. 111.
- 176.- Forrest. W.G. "La Democracia Griega",- Ediciones Guadarrama, S. L. Madrid, 1966, pág. 224.
- 177.- Laercio Diógenes. "Vidas, Opiniones y Sentencias de los Filósofos mas Ilustres" L. II, pág. 73.
- 178.- Popper Karl. "La Sociedad Abierta y sus Enemigos", Editorial Paidós, Buenos Aires, - pág. 45.

- 179.- Popper Karl. "La Sociedad Abierta y -- sus Enemigos", pág. 197.
- 180.- Platón. "Gorgias", 482E; ver ade más 489B y 483.
- 181.- Platón. "Las Leyes", 889E, 890A.
- 182.- Platón. "La República", 338E, -- 339C.
- 183.- Platón. "La República", 358E, - 359A-B.
- 184.- Menzel Adolf. "Calicles", pág. 79.
- 185.- Aristóteles. "Política", UNAM, 1963,- L. III, 1280 B 10.
- 186.- Jenofonte. "Recuerdos de Sócrates", L. IV, 4, pág. 166.
- 187.- Murray Gilbert. "La Religión Griega", pág. 89.
- 188.- Sabine George H. "Historia de la Teoría - Política", 4a. Ed. F.C.E. Méx., 1968, pág. 38.
- 189.- Cassirer Ernst. "El Mito del Estado", pág. 86.
- 190.- Cassirer Ernst. "El Mito del Estado", pág. 86.
- 191.- Cassirer Ernst. "El Mito del Estado", pág. 82.
- 192.- Platón. "Las Leyes", 875C.
- 193.- Platón. "Las Leyes", 645A.
- 194.- Nestle Wilhelm. "Historia del Espíritu - Griego", pág. 189.
- 195.- Platón. "La República", 527B.
- 196.- Platón. "La República", 592B.
- 197.- Popper Karl. "La Sociedad Abierta y - sus Enemigos", pág. 209.

- 198.- Sánchez de la Torre A. "Los Griegos y el Derecho Natural", Editorial Tecnos, S.A., Madrid, 1962, pág. 89.
- 199.- Sabine George H. "Historia de la Teoría - Política", pág. 57.
- 200.- Popper Karl. "La Sociedad Abierta y - sus Enemigos", pág. 151.
- 201.- Nestle Wilhelm. "Historia de la Literatura Griega", pág. 150 y ss.
- 202.- Jaeger Werner. "Aristóteles", Cap. X, pág. 304.
- 203.- Aristóteles. "Política"; L. I, 1283A5, pág. 4, L. III, 1278B10, pág. 77, y "Ética Nicomaquea", L. I, 7, pág. 30.
- 204.- Aristóteles. "Política", L. I, 1252B-30, 1253A, pág. 3.
- 205.- Aristóteles. "Metafísica", pág. 196.
- 206.- Truyol y Serra Antonio "Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado", 3a. Ed., Revista de Occidente, Madrid - 1961, pág. 157.
- 207.- Popper Karl. "La Sociedad Abierta y - sus Enemigos", pág. 219.
- 208.- Popper Karl. "La Sociedad Abierta y - sus Enemigos", pág. 218.
- 209.- Aristóteles. "Política", L. I, 1252B, pág. 2, 1256B20, pág. - 14.
- 210.- Aristóteles. "Política", L. I, 1254B-35, 1255A, pág. 9.
- 211.- Aristóteles. "Ética Nicomaquea", UNAM, 1957, L. I, 3. pág. 22.

- 212.- Aristóteles. "Política", L. I, 1253A35, pág. 5.
- 213.- Aristóteles. "Ética Nicomaquea", L. V, 7, pág. 123.
- 214.- Aristóteles. "El Arte de la Retórica", Eudeba, 1966, 1368, pág. 102.
- 215.- Aristóteles. "El Arte de la Retórica", 1373B, pág. 123.
- 216.- Aristóteles. "El Arte de la Retórica", 1375B, pág. 131.
- 217.- Sánchez de la Torre A. "Los Griegos y el Derecho Natural", pág. 101.
- 218.- Aristóteles. "Política", L. I, 1252A30, págs. 2, 7, 9, 11, 24, 25, 205.
- 219.- Popper Karl. "La Sociedad Abierta y sus Enemigos", pág. 216.
- 220.- Aristóteles. "Política", L. III, 1280B 5, 10, págs. 81, 82.
- 221.- Aristóteles. "Ética Nicomaquea", L. II, 6, pág. 53.
- 222.- Aristóteles. "Política", L. IV, 1295A40, 1295A, pág. 124.
- 223.- Kelsen Hans. "Metamorfosis de la Idea de Justicia", Revista de la Escuela Nacional de Jurisprudencia, Octubre--Diciembre, 1949, T. XI, - No. 44, págs. 101, 102.
- 224.- Kelsen Hans. "Metamorfosis de la Idea de Justicia", pág. 102.
- 225.- Aristóteles. "Ética Nicomaquea", L. X, 8, págs. 244, 245.

- 226.- Aristóteles. "Moral a Eudemo", 4a. - Ed. Espasa-Calpe, 1948,- L. VII, 14, pág. 227.
- 227.- Jaeger Werner. "Aristóteles", Cap. I, - pág. 21.
- 228.- Cassirer Ernst. "El Mito del Estado", pág. 120.
- 229.- Truyol y Serra Antonio. "Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado", pág. 174.
- 230.- Murray Gilbert. "La Religión Griega", pág. 21.
- 231.- Ciceron. "La República", Ed. Aguilar, L. III, 22.
- 232.- Nestle Wilhelm. "Historia del Espíritu Griego", pág. 321.
- 233.- Sabine George H. "Historia de la Teoría Política", pág. 127.
- 234.- Ciceron. "Las Leyes", Instituto de Estudios Políticos, - Madrid, 1970, L. I; 23.
- 235.- Ciceron. "Las Leyes", L. I, 19.
- 236.- Ciceron. "Las Leyes", L. I, 20.
- 237.- Ciceron. "Las Leyes", L II, 11.
- 238.- Cassirer Ernst. "El Mito del Estado", pág. 94.
- 239.- Cassirer Ernst. "El Mito del Estado", pág. 94.
- 240.- Cassirer Ernst. "El Mito del Estado", pág. 93.
- 241.- Truyol y Serra Antonio. "Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado", pág. 260.
- 242.- Agustín Aurelio. "La Ciudad de Dios", L.- X, 29, pág. 570.

- 243.- Agustín Aurelio. "La Ciudad de Dios", L. X, 7, pág. 526.
- 244.- Cassirer Ernst. "El Mito del Estado, págs. 98, 99.
- 245.- Agustín Aurelio. "Soliloquio", L. I, Cap. I, 7, citado por Cassirer en "El Mito del Estado", pág. 96.
- 246.- Ebenstein William. "Los Grandes Pensadores Políticos", pág. 210.
- 247.- Agustín Aurelio. "Confesiones", 6a. Ed. - Espasa-Calpe, S.A., 1965, pág. 22.
- 248.- Agustín Aurelio. "La Ciudad de Dios", L. II, 21, 4, pág. 104.
- 249.- Agustín Aurelio. "La Ciudad de Dios", L. XIX, 21, 1, págs. 500, 501.
- 250.- Agustín Aurelio. "La Ciudad de Dios", L. XIX, 21, 1, pág. 501.
- 251.- Agustín Aurelio. "La Ciudad de Dios", L. XIX, 21, 2, pág. 502.
- 252.- Agustín Aurelio. "La Ciudad de Dios", L. IV, 4, pág. 195.
- 253.- Ebenstein William. "Los Grandes Pensadores Políticos", pág. 260.
- 254.- Cassirer Ernst. "El Mito del Estado" pág. 137.
- 255.- Stammler Rudolf. "Economía y Derecho", Editorial Reus, S.A., Madrid, pág. 152.
- 256.- Hobbes Thomas. "Leviatán", 4a. Ed., Universidad de Puerto Rico, 1968, Cap. XIV, pág. 113.
- 257.- Hobbes Thomas. "Leviatán", Introducción, pág. 13.

- 258.- Hobbes Thomas. "Leviatán", Cap. XIII, -
pág. 111.
- 259.- Hobbes Thomas. "Leviatán", Cap. XV, —
págs. 136, 137.
- 260.- Hobbes Thomas. "Leviatán", Cap. XXVI, -
pág. 237.
- 261.- Hobbes Thomas. "Leviatán", Cap. XXX, -
pág. 275.
- 262.- Spinoza Benito. "Etica", Ed. Aguilar, —
1969, pág. 173; ver ade-
más "Tratado Político", -
Cap. I, págs, 142, 143.
- 263.- Verdross Alfred. "La Filosofía del Derecho
del Mundo Occidental", Cen-
tro de Estudios Filosófi-
cos, UNAM, 1962, pág. 179.
- 264.- Spinoza Benito. "Tratado Teológico-Políti-
co", Ed. Tecnos, S.A., Ma-
drid, Cap. XVI, págs. 55,
56.
- 265.- Spinoza Benito. "Tratado Político", Ed.
Tecnos, S.A., Madrid, Cap.
II, pág. 146; también ver
su "Etica", pág. 324.
- 266.- Spinoza Benito. "Tratado Teológico-Políti-
co, Cap. IV, pág. 18, y -
su "Etica", pág. 277.
- 267.- Spinoza Benito. "Tratado Político", Cap.
II, pág. 145.
- 268.- Spinoza Benito. "Tratado Teológico-Políti-
co", Cap. IV, pág. 18.
- 269.- Locke John. "Ensayo sobre el Gobierno
Civil", 2a. Ed. F.C.E., -
Méx., 1941, Cap. II, págs.
4, 7, 5, 6, 4.

- 270.- Locke John. "Ensayo sobre el Gobierno Civil", Cap. XI, pág. 87.
- 271.- Locke John. "Ensayo sobre el Gobierno Civil", Cap. XIII, pág. 97.
- 272.- Locke John. "Ensayo sobre el Gobierno Civil", Cap. XIV, pág. 111.
- 273.- Locke John. "Ensayo sobre el Gobierno Civil", Cap. III, pág. 13, Cap. XIX, pág. 160.
- 274.- Ebenstein William. "Los Grandes Pensadores, - Políticos", pág. 473.
- 275.- Locke John. "Ensayo sobre el Gobierno Civil", Cap. II, pág. 8.
- 276.- Chevallier Jean-Jacques. "Los Grandes Textos Políticos", Aguilar, S.A., - 1970, pág. 152.
- 277.- Rousseau Juan Jacobo. "El Contrato Social", -- Obras Selectas, L. I, Cap. I. pág. 734.
- 278.- Rousseau Juan Jacobo. "El Contrato Social", L. I, Cap. VI, pág. 742.
- 279.- Rousseau Juan Jacobo. "El Contrato Social", L. II, Cap. IV, págs. 753, 755.
- 280.- Rousseau Juan Jacobo. "El Contrato Social", L. I. Cap. VI, págs. 742, 797 y L. III, Cap. X.
- 281.- Rousseau Juan Jacobo. "Discurso. ¿Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres?", Obras - Selectas, pág. 695.
- 282.- Rousseau Juan Jacobo. "Discurso. ¿Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres?", pág. 636.
283. Rousseau Juan Jacobo. "Discurso. ¿Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres?", pág. 636.

- 284.- Rousseau Juan Jacobo. "El Contrato Social", --
Libro II, Cap. V, pág. -
758.
- 285.- Rousseau Juan Jacobo. "Discurso. ¿Cuál es el -
origen de la desigualdad
entre los hombres?", pág.
639.
- 286.- Cassirer Ernst. "El Mito del Estado", pág.
197.
- 287.- Cassirer Ernst. "El Mito del Estado", pág.
167.
- 288.- Cassirer Ernst. "El Mito del Estado", pág.
196.
- 289.- Kant Manuel. "Fundamentos de la Metafí
sica de las Costumbres",
Editora Nacional, Méx.,
1969, Prólogo, VIII; ade-
más págs. 55, 56.
- 290.- Kant Manuel. "Fundamentos de la Metafí
sica de las Costumbres",
Prólogo, XIII.
- 291.- Kant Manuel. "Fundamentos de la Metafí
sica de las Costumbres",
págs. 46, 15.
- 292.- Kant Manuel. "Fundamentos de la Metafí
sica de las Costumbres",
pág. 32.
- 293.- Kant Manuel. "Fundamentos de la Metafí
sica de las Costumbres",
pág. 108.
- 294.- Kant Manuel. "Crítica de la Razón Práct
tica", Editora Nacional,-
Méx. 1969, págs. 161, 162.
- 295.- Kant Manuel. "Principios Metafísicos de

- la Doctrina del Derecho", UNAM, 1968, pág. 31.
- 296.- Kant Manuel. "Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho", pág. 31.
- 297.- Lisser Kurt. "El Concepto del Derecho en Kant", Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, - 1959, Cuaderno No. 4, - pág. 22.
- 298.- Kant Manuel. "Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres", pág. 29.
- 299.- Lisser Kurt. "El Concepto del Derecho en Kant", pág. 7.
- 300.- Kant Manuel. "Crítica de la Razón Práctica", Prefacio, pág. 120.
- 301.- Heine Enrique. "Alemania", pág. 83.
- 302.- Kant Manuel. "Crítica de la Razón Pura", Tomo II, pág. 377.
- 303.- Stammler Rudolf. "Economía y Derecho", - pág. 86.
- 304.- Stammler Rudolf. "Economía y Derecho", - pág. 99.
- 305.- Stammler Rudolf. "Theorie der Rechtswissenschaft", citado por Karl-Larenz en "Metodología de la Ciencia del Derecho", - Ed. Ariel, S.A., 1966, - pág. 99.
- 306.- Stammler Rudolf. "Modernas Teorías del Derecho y del Estado", Ed.- Botas, Méx., 1956, pág. - 14.

- 307.- Stammler Rudolf. "Economía y Derecho", — pág. 466.
- 308.- Stammler Rudolf. "Theorie der Rechtswissenschaft", pág. 19, citado por Larenz en "Metodología de la Ciencia del Derecho", pág. 100.
- 309.- Stammler Rudolf. "Economía y Derecho", — pág. 602.
- 310.- Stammler Rudolf. "Economía y Derecho", pág. 15.
- 311.- Stammler Rudolf. "Modernas Teorías del Derecho y del Estado", pág. 62.
- 312.- Ginsberg Morris. "Stammler's Philosophy of law", pág. 224, citado por León Dujovne en "La Filosofía del Derecho de Hegel a Kelsen", Bibliográfica Omeba, págs. 295, 296.
- 213.- Stammler Rudolf. "Economía y Derecho", pág. 9.
- 314.- Stammler Rudolf. "Theorie der Rechtswissenschaft", citado por Larenz en "Metodología de la Ciencia del Derecho", pág. 100.
- 315.- Stammler Rudolf. "Modernas Teorías del Derecho y del Estado", pág. 77; "Economía y Derecho", pág. 564.
- 316.- Stammler Rudolf. "Modernas Teorías del Derecho y del Estado", pág. 61.

- 317.- Cohen Hermann. "Ethik des reinen Willens", pág. 64, citado por Kelsen en "Teoría General del Estado", pág. 486.
- 318.- Kunz Josef L. "La Teoría Pura del Derecho", Imprenta Universitaria, México, 1948, pág. 16.
- 319.- Kelsen Hans. "Teoría Pura del Derecho y Teoría Ecológica", pág. 173.
- 320.- Kelsen Hans. "Teoría Pura del Derecho", II, 9.
- 321.- Kelsen Hans. "Teoría Pura del Derecho y Teoría Ecológica", pág. 172; además véase su "Teoría General del Derecho y del Estado", Prólogo, V.
- 322.- Kelsen Hans. "Teoría Pura del Derecho y Teoría Ecológica", pág. 172; también su "Teoría General del Derecho y del Estado", Prólogo, V.
- 323.- Kelsen Hans. "Teoría General del Derecho y del Estado", Prólogo, VI.
- 324.- Kelsen Hans. "Problemas Escogidos de la Teoría Pura del Derecho", Editorial Guillermo Kraft Limitada, Buenos Aires, 1952, pág. 50.
- 325.- Kelsen Hans. "Problemas Escogidos de la Teoría Pura del Derecho", pág. 48.
- 326.- Kelsen Hans. "Problemas Escogidos de la Teoría Pura del Derecho", pág. 43.

- 327.- Kelsen Hans. "Problemas Escogidos de la Teoría Pura del Derecho", pág. 48.
- 328.- Cossio Carlos. "Teoría Ecológica y Teoría Pura", pág. 115, en Kelsen-Cossio: "Problemas Escogidos de la Teoría Pura del Derecho".
- 329.- Cossio Carlos. "Teoría Ecológica y Teoría Pura", pág. 110.
- 330.- Cossio Carlos. "Teoría Ecológica y Teoría Pura", pág. 116.
- 331.- Kelsen Hans. "Teoría Pura del Derecho y Teoría Ecológica", pág. 189.
- 332.- Cossio Carlos. "Teoría Ecológica y Teoría Pura", pág. 125.
- 333.- Cossio Carlos. "Teoría Ecológica y Teoría Pura", pág. 135.
- 334.- Cossio Carlos. "Teoría Ecológica y Teoría Pura", pág. 135.
- 335.- Kelsen Hans. "Teoría General del Estado", pág. 88.
- 336.- Kelsen Hans. "Teoría General del Estado", pág. 89.
- 337.- Kelsen Hans. "Teoría General del Derecho y del Estado", pág.- 109.
- 338.- Kelsen Hans. "Teoría General del Estado", pág. 82.
- 339.- Kelsen Hans. "Teoría General del Derecho y del Estado", pág.- 111.
- 340.- Kelsen Hans. "Teoría General del Estado", pág. 84.

- 341.- Kelsen Hans. "Teoría General del Derecho y del Estado" pág. - 111.
- 342.- Kelsen Hans. "Teoría General del Estado", pág. 92.
- 343.- Kelsen Hans. "Teoría General del Estado", pág. 120.
- 344.- Kelsen Hans. "Teoría General del Estado", pág. 120.
- 345.- Kelsen Hans. "Teoría General del Estado", pág. 120.
- 346.- Kelsen Hans. "Teoría General del Estado", pág. 103.
- 347.- Kelsen Hans. "Teoría General del Estado", pág. 103.
- 348.- Kelsen Hans. "Teoría Pura del Derecho", III, b, 8.
- 349.- Kelsen Hans. "Teoría General del Estado", pág. 44.
- 350.- Kelsen Hans. "Teoría General del Estado", pág. 50.
- 351.- Ross Alf. "Nota al Libro de Kelsen ¿Qué es la justicia?", - IV, en "El Concepto de - Validez y otros ensayos", Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, - 1969.
- 352.- Kelsen Hans. "Forma de Estado y Filosofía", VIII, en "Esencia y Valor de la Democracia", Editorial Labor, S.A., Barcelona-Buenos - Aires, 1934.

- 353.- Popper Karl. "La Sociedad Abierta y - sus Enemigos", págs. 224, 225.
- 354.- Popper Karl. "La Sociedad Abierta y - sus Enemigos", pág. 225.
- 355.- Popper Karl. "La Sociedad Abierta y - sus Enemigos", pág. 225.
- 356.- Kant Manuel. "Prolegómenos", citado - por Popper en "La Socie- dad Abierta y sus Enemi- gos", págs. 428, 674.
- 357.- Kelsen Hans. "Metamorfosis de la Idea de Justicia", pág. 93.
- 358.- Kant Manuel. "Crítica de la Razón Pu- ra", T. II, pág. 378.
- 359.- Kelsen Hans. "Metamorfosis de la Idea de Justicia", pág. 84.
- 360.- Popper Karl. "La Sociedad Abierta y - sus Enemigos", pág. 225.
- 361.- Kelsen Hans. "Esencia y Valor de la - Democracia", III.
- 362.- Kelsen Hans. "Forma de Estado y Filo- sofía", II.
- 363.- Kelsen Hans. "Forma de Estado y Filo- sofía", II.
- 364.- Kelsen Hans. "Absolutismo y Relativis- mo en Filosofía y en Po- lítica", pág. 52; en - "Pensamiento Político Mo- derno" de W. Ebenstein, - Taurus Ediciones, S.A. - Madrid, 1961.
- 365.- Kelsen Hans. "Absolutismo y Relativis- mo en Filosofía y en Po- lítica", págs. 55, 56.

- 366.- Reichenbach Hans. "La Filosofía Científica", pág. 19.
- 367.- Reichenbach Hans. "La Filosofía Científica", págs. 15 a 24.
- 368.- Kelsen Hans. "Forma de Estado y Filosofía", VIII.
- 369.- Kelsen Hans. "Metamorfosis de la Idea de Justicia", pág. 115.
- 370.- Ross Alf. "Nota al libro de Kelsen ¿Qué es la Justicia?", - II, en "El Concepto de - Validez y otros Ensayos".
- 371.- Kelsen Hans. "Justicia y Derecho Natural", pág. 142, en H.- Kelsen, Bobbio y otros:- "Crítica del Derecho Natural", Taurus Ediciones, S.A., Madrid, 1966.
- 372.- Kelsen Hans. "Justicia y Derecho Natural", pág. 142.
- 373.- Kelsen Hans. "Justicia y Derecho Natural", pág. 159.
- 374.- Kelsen Hans. "Justicia y Derecho Natural", pág. 160.
- 375.- Kelsen Hans. "Metamorfosis de la Idea de Justicia", pág. 93.
- 376.- Vallado Berrón Fausto E. "Introducción al Estudio del Derecho, Editorial - Herrero, S.A., Méx., -- 1961. pág. 214.
- 377.- Kelsen Hans. "Metamorfosis de la Idea de Justicia", pág. 95.
- 378.- Vallado Berrón Fausto E. "Introducción al Estudio del Derecho", pág. 215.
- 379.- Kelsen Hans. "Justicia y Derecho Natural", pág. 98.

- 380.- Platón. "La República" 506E.
- 381.- Kelsen Hans. "Metamorfosis de la Idea de Justicia", pág. 84.
- 382.- Kelsen Hans. "Absolutismo y Relativismo en Filosofía y en Política", V, Pág. 61.
- 383.- Kelsen Hans. "Absolutismo y Relativismo en Filosofía y en Política", V, pág. 62.
- 384.- Kelsen Hans. "Absolutismo y Relativismo en Filosofía y en Política", V, pág. 61.
- 385.- Kelsen Hans. "Absolutismo y Relativismo en Filosofía y en Política", V, pág. 61.
- 386.- Kelsen Hans. "Forma de Estado y Filosofía", I.
- 387.- Kelsen Hans. "Forma de Estado y Filosofía", I.
- 388.- De Visme Williamson R. "El Desafío del Relativismo Político", II, pág. 67, en "Pensamiento Político Moderno", de W. ————
Ebenstein.
- 389.- De Visme Williamson R. "El Desafío del Relativismo Político", V, pág. 75.
- 390.- De Visme Williamson R. "El Desafío del Relativismo Político", V, pág. 76.
- 391.- De Visme Williamson R. "El Desafío del Relativismo Político", V, pág. 76.
- 392.- De Visme Williamson R. "El Desafío del Relativismo Político", VI, pág. 78.

- 393.- De Visme Williamson R. "El Desafío del Relativismo Político", V. pág. 76.
- 394.- Ginsberg Morris. "Relativismo ético y Teoría política", págs. 82, 91, en "Pensamiento Político Moderno" de W. Ebenstein.
- 395.- Russell Bertrand. "Filosofía y Política", -pág. 32 en "Pensamiento Político Moderno" de W. Ebenstein.
- 396.- Russell Bertrand. "Filosofía y Política", -pág. 44.
- 397.- Kelsen Hans. "Forma de Estado y Filosofía", IV.
- 398.- Kelsen Hans. "Esencia y Valor de la Democracia", VIII, (in fine), nota 1.
- 399.- Kelsen Hans. "Esencia y Valor de la Democracia", IX, (in fine).
- 400.- Russell Bertrand. "Filosofía y Política", pág. 46.
- 401.- Russell Bertrand. "Filosofía y Política", págs. 48, 49.
- 402.- Popper Karl. "La Sociedad Abierta y sus Enemigos", págs. 173 a 182.
- 403.- Popper Karl. "La Sociedad Abierta y sus Enemigos", págs. 176, 173.
- 404.- Russell Bertrand. "Filosofía y Política", -pág. 51.

- 405.- Kelsen Hans. "Teoría General del Estado", págs. 470, 471.
- 406.- Laercio Diógenes. "Vidas, Opiniones y Sentencias de los Filósofos más Ilustres", L. IX, - pág. 466.
- 407.- Nestle Wilhelm. "Historia del Espíritu - Griego", pág. 118.
- 408.- Nestle Wilhelm. "Historia del Espíritu - Griego", pág. 119.
- 409.- Aristóteles. "Metafísica", L. X, 1, - pág. 204.
- 410.- Aristóteles. "Metafísica", L. I, págs. 26, 27.
- 411.- Laercio Diógenes. "Vidas, Opiniones y Sentencias de los Filósofos más Ilustres", L. IX, - págs. 462. 463.
- 412.- Kelsen Hans. "Sociedad y Naturaleza", págs. 376.
- 413.- Kelsen Hans. "Sociedad y Naturaleza", pág. 375.
- 414.- Rodríguez Adrados F. "Ilustración y Política - en la Grecia Clásica", - pág. 212.
- 415.- Laercio Diógenes. "Vidas, Opiniones y Sentencias de los Filósofos más Ilustres", L. IX, - pág. 466.
- 416.- Forrest. W. G. "La Democracia Griega", - pág. 16.
- 417.- Menzel Adolf. "Calicles", pág. 12.
- 418.- Jenofonte. "La República de Atenas", Cap. I, pág. 288 en "Historia Griega", Editorial

- Iberia, S.A., Barcelona, 1965.
- 419.- Tucídides. "Historia de la Guerra del Peloponeso", L. II, - 7.
- 420.- Jenofonte. "La República de Atenas", Cap. I, pág. 287.
- 421.- Tucídides. "Historia de la Guerra - del Peloponeso", L. II, - 7.
- 422.- Tucídides. "Historia de la Guerra - del Peloponeso", L. II. - 7.
- 423.- Rodríguez Adrados F. "Ilustración y Política - en la Grecia Clásica", - pág. 275.
- 424.- Rodríguez Adrados F. "Ilustración y Política - en la Grecia Clásica", - pág. 197.
- 425.- Cohen Robert. "Atenas, una Democracia", pág. 70.
- 426.- Forrest. W. G. "La Democracia Griega", - pág. 78.
- 427.- Popper Karl. "La Sociedad Abierta y - sus Enemigos", pág. 198.
- 428.- Aristóteles. "La Constitución de Atenas", Instituto de Estudios Políticos, Madrid, - 1970, 27, 1.
- 429.- Aristóteles. "La Constitución de Atenas" 28, 1.
- 430.- Croiset A. "Las Democracias Anti--- guas", Ediciones Siglo - Veinte, Buenos Aires, - 1944, pág. 59.

- 431.- Croiset A. "Las Democracias Anti-
guas", págs. 84, 85.
- 432.- Sarton George. "Historia de la Ciencia",
T. I, pág. 282.
- 433.- Forrest W.G. "La Democracia Griega", -
pág. 14.
- 434.- Cohen Robert. "Atenas, una Democracia",
págs. 118, 119.
- 435.- Cohen Robert. "Atenas, una Democracia",
pág. 74.
- 436.- Sarton George. "Historia de la Ciencia",
T. I, pág. 290.
- 437.- Rodríguez Adrados.F. "Ilustración y Política-
en la Grecia Clásica", -
pág. 310.
- 438.- Rodríguez Adrados F. "Ilustración Y Política-
en la Grecia Clásica", -
pág. 311.
- 439.- Russell Bertrand. "Filosofía y Política", -
págs. 36, 37.
- 440.- Popper Karl. "La Sociedad Abierta y -
sus Enemigos", pág. 109.
- 441.- Platón. "La República", 415A.
- 442.- Platón. "La República", 485B.
- 443.- Platón. "La República", 484D.
- 444.- Platón. "La República", 441D-E.
- 445.- Popper Karl. "La Sociedad Abierta y -
sus Enemigos", pág. 113.
- 446.- Farrington Benjamín. "Ciencia y Política en el
Mundo Antiguo", Editorial
Ciencia Nueva, 1965, págs.
94. 95.
- 447.- Catlin George G. "Historia de los Filóso-
fos Políticos", 2a. Ed.,
Ediciones Peuser, pág. 74.

- 448.- Platón. "Las Leyes", 942 A-B-C.
- 449.- Jenofonte. "La República de Esparta",
Cap. III, págs. 264, 265,
en "Historia Griega", Edi
torial Iberia, S.A.
- 450.- Jenofonte. "La República de Esparta",
Cap. II. pág. 261.
- 451.- Catlin George G. "Historia de los Filósofos
Políticos", pág. 83.
- 452.- Platón. "Gorgias", 483C.
- 453.- Platón. "Gorgias", 483E, 484A.
- 454.- Platón. "Gorgias", 483D.
- 455.- Farrington Benjamín. "Ciencia y Política en el
Mundo Antiguo", pág. 22.
- 456.- Platón. "La República", 500C-D,
540C-D
- 457.- Platón. "La República", 473D-E.
- 458.- Farrington Benjamín. "Ciencia y Política en el
Mundo Antiguo", pág. 27.
- 459.- Nomad Max. "Herejes Políticos de Pla
tón a Mao", Libreros Mexi
canos Unidos, Méx., 1964,
pág. 23.
- 460.- Nomad Max. "Herejes Políticos de Pla
tón a Mao", pág. 20.
- 461.- Russell Bertrand. "Filosofía y Política", -
pág. 37.
- 462.- Rodríguez Adrados F. "Ilustración y Política -
en la Grecia Clásica", -
pág. 587.