

**MIGUEL ANGEL CIURO CALDANI**

Investigador del Consejo Nacional  
de Investigaciones Científicas y Técnicas

# **Lecciones de Historia de la Filosofía del Derecho**

(Historia Jusfilosófica de la Jusfilosofía)

- Edad Media
- Edad Moderna



FUNDACION  
PARA LAS INVESTIGACIONES JURIDICAS

ROSARIO  
1993

Primera edición.  
Edición de la Fundación para las Investigaciones Jurídicas.  
Hecho el depósito de ley.  
Derechos reservados.  
I.S.B.N. (Obra completa) 950-652-005-4  
I.S.B.N. (Tomo 2) 950-652-006-2

## INDICE

LA EDAD MEDIA .....	5
A) Panorama General .....	5
B) Desarrollo histórico filosófico .....	12
1) La Patrística .....	12
2) La Escolástica .....	25
C) Enfoque filosófico histórico .....	70
LA EDAD MODERNA .....	72
A) Panorama General .....	72
B) Desarrollo histórico filosófico .....	83
1) El Renacimiento y la Reforma .....	83
2) El despliegue de la vida moderna .....	114
C) Enfoque filosófico histórico .....	205

## *LA EDAD MEDIA*

### A) PANORAMA GENERAL

62. La Edad Media de la cultura eurocéntrica "occidental" comienza con la caída del Imperio Romano de Occidente (476 d.J.C.) y concluye con la caída de Constantinopla (la antigua Bizancio, hoy Estambul), capital del Imperio Romano de Oriente, en poder de los turcos (29 de mayo de 1453). Según algunos, el fin de la Edad Media se habría producido, en cambio, con el Descubrimiento de América (o sea el 12 de octubre de 1492), pero -sin desconocer la importancia de este acontecimiento- entendemos que la transformación del estilo de vida fue más profunda por la caída de Constantinopla que por el Descubrimiento, e incluso éste fue, de cierto modo, causado por aquélla.

El nombre "Edad Media" fue impuesto por los humanistas del Renacimiento, por considerar al período -injustamente- como un momento intermedio entre la antigüedad greco-romana y su época, que procuraba resucitarla. Pese a que el medievo abarca momentos diversos, que llevan a hablar, por ejemplo, de "alta" y "baja" Edad Media, de primer y segundo momento medievales, etc., se trata básicamente de un conjunto

temporal con características comunes, propias de todo el ciclo, que puede denominarse "*edad de la fe*" (así, v.gr., DURANT, Will, "La Edad de la Fe", trad. C. A. Jordana, Bs.As., Sudamericana, 1956).

La Edad Media en general puede ser identificada por el predominio del valor *santidad*. Sin embargo, es posible reconocer en ella *dos períodos*, caracterizables axiológicamente de modos diferentes. El primero comienza con la caída del Imperio Romano de Occidente y llega, según unos, hasta el denominado "renacimiento carolingio" y, según otros, hasta el año 1000; el segundo se inicia con la terminación del primer período y se extiende hasta el final de la Edad Media, aunque sus últimos tiempos corresponden ya al Renacimiento, que se prolonga en la Edad Moderna.

El *primer período* medieval estuvo más puramente caracterizado por el valor *santidad*, al servicio del cual, para superar el desorden, la ineficiencia y la ignorancia, se fue formando el orden de la *Iglesia*, que era la única institución relativamente sólida de la época. El nombre de la más importante institución estatal de la Edad Media, el Sacro Imperio Romano Germánico (constituido, luego del preludio carolingio -iniciado en el año 800- en el año 962) es una muestra del propósito de construir un orden basado en la religión y en la santidad. Las tensas relaciones entre los órdenes de la *Iglesia* y el *Estado* son una de las características del medievo, llegándose al momento más representativo del predominio eclesiástico en los comienzos del segundo

período, en la célebre "humillación de Canossa" (1077), en la que el emperador Enrique IV (1050-1106) debió permanecer durante tres días de pleno invierno en un patio y en ayunas para obtener la absolución del Papa San Gregorio VII (c.1015-1085). Es tal el papel protagónico que alcanzó la Iglesia en esta época y que conservó de cierto modo durante largo tiempo que, por ejemplo, la "Historia de las ideologías" dirigida por François Châtelet denomina al tomo dedicado a los siglos IX a XVII "De la Iglesia al Estado" (v. CHATELET, François, "Historia de las ideologías II", trad. ed. Zero-Zyx, 2a.ed., México, Premia, 1981).

El *segundo período* medieval está signado por el desarrollo de otros valores, entre los que ocupa lugar destacado la *utilidad* y también figuran la *verdad* y la *belleza*. La santidad cristiana resguardó, como una "*crisálida*", los valores de Occidente durante gran parte de la Edad Media, hasta que en el segundo período se produjo el despertar de la cultura, en mucho representado por la superación de la economía predominantemente *agrícola* de unidades orientadas a la autosuficiencia, con el surgimiento del *capitalismo* mercantil (en relación con el tema de la "*crisálida*" cultural es recomendable v. por ej., entre las ediciones citadas de Arnold J. TOYNBEE, "Estudio de la Historia II", compendio de D.C. Somervell -vols. V-VIII- trad, Luis Grasset y Luis Alberto Bixio, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985, págs. 260 y ss.).

En el segundo período medieval nacieron las *universidades*, resurgieron las "ciencias naturales" y

la *literatura* alcanzó cimas como la "Divina Comedia" de Dante (1265-1321), obra que, inspirada en ideales de amor, orden y santidad, expresa la visión de la justicia en definitiva referida a Dios y al más allá que tuvo en general el hombre del medievo. En esa época se sucedieron el estilo *románico*, el arte "del medio punto", grueso, pesado, feudal y rural, empleado principalmente en los monasterios y -a partir del siglo XIII- el estilo *gótico* que, desafiando la gravedad, se eleva hacia Dios con rasgos airoso y clásicas ojivas, presentando rasgos más lujosos y urbanos que se muestran, sobre todo, en la construcción de las catedrales. Los últimos tiempos de la Edad Media abarcan a su vez, como ya señalamos, el comienzo del *Renacimiento*, con características crecientemente diversas que lo emparentan con la Edad Moderna.

63. En distintas manifestaciones de la vida medieval el valor santidad no sólo coadyuvó a la realización de los otros valores, sino también se arrogó el material estimativo que correspondía a otros valores del mismo nivel, incluyendo la justicia, y se subvirtió contra el valor humanidad. De aquí la presencia de grandes santos, como el gigantesco *San Francisco de Asís* (1182-1226) y también de grandes crímenes en nombre de la santidad. En la Edad Media, a partir del siglo XII, se establecieron las bases de la *Inquisición*.

En cuanto a las clases de justicia, los momentos más nítidamente medievales se caracterizaron por el predominio de la justicia *con acepción* (consideración)

de personas (según lo muestran, por ejemplo, los diversos estamentos), *asimétrica* (por el escaso desarrollo de la economía monetaria), *espontánea* (por el desarrollo de la caridad, de la servidumbre, etc.), "*partial*" (dada la dispersión del poder estatal y eclesiástico), *sectorial* (con fuertes discriminaciones sociales) y de *participación*. Cuando en el segundo período se fueron desarrollando la justicia simétrica, conmutativa (con el avance del comercio) y de aislamiento (con el desarrollo de las individualidades), la Edad Media comenzaba a extinguirse.

La Edad Media está signada por un fuerte sentido de legitimación *aristocrática*, sobre todo en términos de poder y de santidad, aunque esta aristocracia no excluye que el feudalismo, régimen político que en mucho caracterizó al período, se basara en la invocación del consentimiento de los interesados a través de "contratos" en los cuales los reyes o señores cedían a sus vasallos porciones de tierra, obligándose éstos por juramento a fidelidad y servicio personal, por sí y sus descendientes (feudos).

En la Edad Media el hombre vale como súbdito del Estado y principalmente como fie/ de la Iglesia. Estar fuera de una de las dos instituciones, sobre todo de la segunda, significaba grandes riesgos para la vida misma. La cultura medieval tiene fuerte sentido *universal*, pero con una universalidad condicionada, al fin, por la participación en la comunidad cristiana. En los vacíos de poder surgidos entre el Estado y la Iglesia y con los enfrentamientos internos de cada uno de ellos encontró

espacio el crecimiento de la libertad y se abrió camino el futuro reconocimiento de la dignidad del hombre considerado en sí mismo.

El primer período medieval estuvo signado por un sentido jurídico relativamente comunitario, de raíces cristianas y germánicas, con un lento proceso de reorganización que siguió a la "noche de los tiempos" reconocible en los siglos que siguieron a la caída del Imperio Romano de Occidente. Sin embargo, en el segundo período ocurrió el suceso jurídico más importante de la Edad Media, con la *recepción* del Derecho Romano justiniano en los países "continentales", inspirada en una afirmación individualista que promovía el capitalismo. Al rechazar la "razón escrita" del Derecho justiniano, Inglaterra afirmaba entonces una de las bases de la tendencia empírica que todavía hoy caracteriza a su cultura (v. en relación con estos temas BRUNNER, Heinrich, "Historia del Derecho Germánico", según la octava ed. alemana de Claudio von Schwerin, trad. José Luis Álvarez López, Barcelona, Labor, 1936; CAVANNA, Adrian°, "Storia del Diritto Moderno in Europa", I, Milano, Giuffré, 1979; CIURO CALDANI, "Perspectivas..." cit., págs. 139 y ss.).

64. La Filosofía medieval abarca un período inicial °*auroral*, que se desarrolló en sus comienzos en un tiempo que cronológicamente pertenece a la Edad Antigua, período de búsqueda del método, que es el

retorno a la religión; luego se alcanza un período *normalizado*, que tiene su momento fundamental en la obra de Santo Tomás de Aquino, síntesis de la razón y la fe y por último llega otro período inicial o *auroral*, de nueva búsqueda del método, más racional y más empírico, en el Renacimiento.

La disciplina filosófica más significativa en el pensamiento medieval es, a semejanza del período antiguo, la *Metafísica*. Las vinculaciones más relevantes y casi exclusivas que, con gran tensión, mantuvo la Filosofía medieval más allá de su ámbito, son las que desarrolló con la *religión* y con la *Teología*. El "imperialismo" de la religión tuvo una de sus máximas expresiones en las ideas de *San Pedro Damiano* (1007 - 1072). Frente al "hereje" *Berengario de Tours* (c.998-1088), quien afirmaba que a su razón debe el hombre ser a imagen de Dios y no utilizarla supone que el hombre abandone lo que constituye su honor, impt%lir que se renueve día a día a imagen de Dios, otras opiniones -llenas de soberbia mal disimulada- llegaron a sostener, con San Pedro Damiano, que si la ciencia profana es utilizada para estudiar los textos sagrados no debe arrogarse el magisterio, sino aceptar servir, someterse como una *sirvienta* a su dueña. Cuando la Filosofía llegó a tener una alianza con las "ciencias naturales", la cultura medieval se acercaba a su fin. También el Derecho de la Edad Media resultó sometido a la religión y a la Teología, de modo que puede decirse que hubo una "complejidad impura" del Derecho en la religión.

## B) DESARROLLO HISTORICO FILOSOFICO

### *I) La Patrística*

65. Los primeros tiempos de la Edad Media estuvieron signados por la continuidad de la Patrística y en ella corresponde considerar principalmente a *San Agustín*, quien pertenece cronológicamente a la Edad Antigua pero temáticamente a la Edad Media. Aurelio Agustín nació en Tagaste (Numidia, provincia romana de Africa) en 354 y fue contemporáneo de la ruina del Imperio Romano de Occidente, fenómeno éste que en mucho puede explicar su vida y su pensamiento. Era hijo de padre pagano y de madre cristiana, su madre era Santa Mónica (331-387). Se hizo cristiano luego de una trayectoria como pecador y de una variada experiencia ideológica, que lo llevó a transitar por el maniqueísmo (secta o mejor religión de origen oriental, según la cual el Bien y el Mal surgen de dos principios creadores distintos), a acercarse bastante al escepticismo y a pasar por el neoplatonismo, sobre todo en base a Plotino. La fe cristiana, en la que lo había instruido básicamente su madre, se desarrolló en él por influencia de San Ambrosio, obispo de Milán, quien lo bautizó el día de Sábado Santo de 387.

San Agustín se convirtió ya adulto y conservó la comprensión de las grandezas del mundo antiguo pagano, pero quiso verlas y vivirlas desde la nueva fe, por eso se constituyó en la gran figura que sintetiza las dos edades, abriendo ampliamente los caminos del medievo. Mantuvo siempre la grandeza de comprensión que suelen tener los grandes pecadores arrepentidos.

En 391 Agustín fue ordenado sacerdote y se radicó en Hipona, ciudad de la que fue obispo durante largo tiempo, desde 395. A su muerte, en 430, la población se hallaba asediada por los vándalos. Si en su juventud Agustín respondió de cierto modo al derrumbe del Imperio disolviéndose en el pecado y casi en la duda, en su edad adulta y su ancianidad lo hizo buscando la vida del más allá.

San Agustín mantuvo diversas *polémicas*, entre las que se destacan las que lo enfrentaron a los maniqueos, a los donatistas y a los pelagianos.

Como adelantamos, el *numiqueísmo* era una religión proveniente de Persia, fundada por *Mani*, *Manes* o *Manigueta* (216-277), un predicador que, como Zoroastro (o Zaratustra, c.660-c.583 a.J.C.), el reformador de la religión persa, consideraba que la creación proviene de dos principios, uno esencialmente bueno, que era Dios, el espíritu o la luz, y otro esencialmente malo, el Diablo, la materia o las tinieblas. La religión maniquea (que a veces se presentó como una secta basada en una interpretación del cristianismo), se aproxima a la gnosis, fundándose en la

salvación por el conocimiento y apelando a la razón pura y simple para lograr una sabiduría de carácter científico y enciclopédico revelada en la obras escritas por Mani. Sin embargo, las crueles persecuciones que el maniqueísmo padeció hicieron desaparecer muchas de sus escrituras, al punto que hasta hallazgos producidos en los últimos cien años, sus ideas se conocían principalmente por escritos de sus contrarios.

El mundo europeo y en su momento Roma no estaban dispuestos a aceptar una creencia que, proveniente de Persia, pretendía traspasar una frontera cultural que se ha manifestado desde las guerras médicas a la actualidad. Además, la disolución racional de la divinidad planteada por el maniqueísmo debía chocar a un hombre que llegó a pensar a Dios con la grandeza con que lo concibió San Agustín. Oponiéndose a su antigua fe, San Agustín sostuvo firmemente la existencia de un solo Dios creador y, para resolver el problema del mal, cuya existencia pone en cuestión la bondad perfecta de Dios, optó, como hemos de ver, por negar que el mal fuera realidad.

En un sentido lejano, pero filosóficamente importante, cabe decir que el maniqueísmo significa, en definitiva, escindir el mundo, dividiendo lo perfectamente bueno y lo perfectamente malo. Esta afirmación tiene gran relieve práctico, porque de ser así, determinada la bondad o la maldad de un ser humano la potencia o la impotencia que ha de recibir han de ser infinitas. No cabe duda que un juez maniqueo puede tener una conciencia especialmente tranquila, luego de haber

beneficiado a un "inocente" °castigado a un "culpable", pero, como lo señal a San Agustín, nadie es tan puramente bueno e inocente, tan puramente malo y culpable.

El *donatismo*, cuyo nombre proviene de Donato de Casas Negras, uno de sus sostenedores, que fue obispo de Casas Negras y de Cartago (s. IV), era un movimiento cismático que venía extendiéndose por el Africa romana desde hacía alrededor de un siglo. Negaba la validez de los sacramentos administrados por eclesiásticos caídos en pecado y sostenía que la Iglesia no podía ser otra cosa que una sociedad de perfectos y de puros, ajenos a toda relación con la vida del mundo y con el Estado. Por su espíritu de nacionalismo africano y de resistencia al romanismo, esta corriente tuvo un éxito enorme, pero Agustín salió en defensa de la jerarquía de la Iglesia y de la integración de ésta en el mundo, ayudando a evitar que el fanatismo la desarticulara, la aislara y al fin la hiciera desaparecer.

El *pelagianismo* era una doctrina difundida por un prestigioso monje de posible origen inglés llamado Pelagio (siglos IV-V), que alcanzó gran difusión. Afirmaba el absoluto poder de la libre voluntad humana y negaba el pecado original y la necesidad de la gracia divina y de la Redención, oponiéndose así no sólo a las enseñanzas de San Agustín acerca de la gracia, sino a los fundamentos mismos de la Iglesia. San Agustín defendió firmemente la posición de que la voluntad humana es libre sólo cuando no está sometida por el vicio y el pecado y que dicha libertad puede ser devuelta al hombre sólo por la gracia divina. Al hilo de la

discusión, el obispo de Hipona fue variando y radicalizando sus posiciones iniciales, llegando a afirmar la predestinación divina. La cuestión se manifestó también por una discusión por el poder entre el Papa, los concilios y el emperador y, pese a la hábil defensa de los pelagianos y a cierta resistencia del Papa, con la intervención del emperador triunfaron las ideas defendidas por San Agustín y el pelagianismo fue condenado.

Desde el punto de vista justilosófico puede llegar a sostenerse que Pelagio afirmaba un sentido individualista de la empresa moral, en tanto San Agustín le daba un sentido más comunitario. Puede llegar a sostenerse que para Pelagio el delincuente comete "su" delito, en cambio para San Agustín el delito del delincuente es también de cierto modo "nuestro" delito. También en este caso, las propuestas de San Agustín rechazan una excesiva simplificación de la vida jurídica.

Entre las numerosas obras de San Agustín se destacan "Del libre albedrío", "Confesiones", "Contra Fausto maniqueo" y "La Ciudad de Dios". Las "Confesiones" constituyen una autobiografía espiritual, pero las obras que más importan desde el punto de vista justilosófico son "Del libre albedrío", "Contra Fausto maniqueo" y, sobre todo, "La ciudad de Dios".

San Agustín llevó la filosofía cristiana a un nivel nunca superado y caracterizó nítidamente a una de sus corrientes, la apoyada de manera principal en la proyección mística y en la *fe*. Aunque sólo lo conoció

directamente de manera muy parcial y lo abordó de modo principal a través de Plotino, San Agustín recibió una fuerte influencia de *Platón*, el filósofo de sentido más religioso y el más cristianizable de los dos fundadores de las corrientes postsocráticas "mayores". La teoría de las ideas podía ser cristianizable, como lo hizo San Agustín, sólo con algunos retoques, en tanto que en el pensamiento de Aristóteles la presencia de Dios es de cierto modo más marginal. También subsistió en San Agustín, como veremos, cierta influencia maniquea.

San Agustín entiende que la razón y la fe funcionan en el cristiano de manera inseparable. Desde que el alma se llena con la fe, ya no hay despliegue autónomo de la razón. Primero la inteligencia prepara para la fe, luego la fe dirige e ilumina a la inteligencia y, por último, la inteligencia y la fe que la ilumina desembocan en el *amor*. Lo ético es para él voluntad o, tal vez mejor dicho, amor. El amor es activo y califica y determina a la voluntad, ésta es al fin todo el hombre. El amor bueno, la caridad, es el núcleo de la ética agustiniana, de aquí su famosa expresión "ama y haz lo que quieras". Para San Agustín la verdadera y completa filosofía está en el *cristianismo*. No se entra en la verdad sino por el amor y hay que creer para poder entender. Al fin, la Filosofía es buena y útil si no se opone a la verdad revelada por la religión.

Los objetos que más estudia San Agustín son *Dios*, el *alma* y la *felicidad eterna*. A diferencia del sentido predominante en la Filosofía antigua, referido al problema de la naturaleza, ahondando en sus mejores

tradiciones él se refiere al problema del *hombre*. La trayectoria agustiniana hacia Dios va de lo exterior a lo interior y de lo interior a lo superior (GILSON, Etienne, "La Filosofía en la Edad Media", trad. Arsenio Pacios y Salvador Caballero, 2a.ed., Madrid, Gredos, 1965, pág. 122). Dios es amor, pero el hombre no ama a Dios si no ama a los otros hombres. El amor fraterno entre los hombres no sólo nace de Dios, sino que es Dios mismo. La razón de filosofar es ser feliz y sólo el cristiano es, para San Agustín, feliz, porque posee el verdadero Bien. La verdad, para ser tal tiene que ser necesaria, inmutable y eterna, pero estas cualidades sólo corresponden a Dios. La Filosofía es amor a la sabiduría, pero la sabiduría es Dios, de modo que el verdadero filósofo ama a Dios.

Dice San Agustín, con una perspectiva platónica, que la verdad se encuentra explorando la "memoria", que es el espíritu en toda su amplitud y profundidad. En la mente de Dios están las *ideas* o modelos de todas las cosas y toca al hombre descubrirlas. Dios ha puesto *en* la materia originaria los *gérmenes* latentes destinados a desarrollarse a través de la *evolución*. Conocer es volverse hacia las ideas y las ideas divinas son los arquetipos de las criaturas. Así, toda enseñanza se remite a ideas ya presentes en el alumno y el acuerdo de los espíritus supone un "maestro interior", o sea la sabiduría eterna de Dios, que es Cristo.

Lo que las criaturas tienen de ser, unidad, belleza y verdad, proviene de Dios, es semejante a El y nos permite conocerlo. Sin embargo, como San Agustín se

apoya sobre todo en el alma como realidad íntima, la dialéctica para buscar a Dios es principalmente la confesión. Se llega a Dios desde la realidad creada, pero sobre todo desde la intimidad del hombre. San Agustín es un teólogo y filósofo de la *interioridad*, en cambio le interesa poco el mundo sensible. Con alguna razón, pudo decir Victor Cousin que el cristianismo es una religión del espíritu y del corazón, en tanto el paganismo lo es de la naturaleza y de los sentidos (COUSIN, Victor, "Histoire générale de la philosophie", IIa.ed., Paris, Perrin, 1884, pág. 199).

Fue San Agustín un gran filósofo del *mal* y del *tiempo*. El interés por el problema del mal es una de las causas de su maniqueísmo juvenil. Para él, el mal metafísico surge de la limitación con que Dios creó al mundo, marco en el cual las criaturas más elevadas son las que tienen conciencia de esa limitación de su ser. El mal propio de las criaturas razonables es el pecado, en el cual el alma se vuelve hacia un bien inferior - renunciando voluntariamente a bienes superiores y alejándose de Dios. El mal consiste en una privación, una *disminución* del ser. En lugar de un antagonista de Dios es sólo *nada*. El mal lleva en sí su propia pena, que es esa misma disminución, el aproximarse a la muerte.

Al preguntarse ¿qué es el tiempo? San Agustín responde: si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Para San Agustín el mundo no ha sido (..Teado en el tiempo sino *con* el tiempo, ha sido siempre, porque no hubo tiempo en que no fuera, pero no por eso es eterno. Nos

percatamos del tiempo porque hay cosas que cambian pero hay algo que conserva el pasado y anticipa el futuro, la conciencia. El tiempo es una *distensión* del alma que permite retener el pasado y anticipar el futuro. Es en el espíritu donde se encuentra la medida del tiempo. Más que hablar de presente, pasado y futuro debemos referirnos a la presencia del pasado, del presente y del futuro, como memoria, intuición y expectativa.

La "Ciudad de Dios" de San Agustín es la primera gran obra *defilosofía de la historia*, motivada en gran medida por el deseo de explicar el pillaje de Roma por los visigodos en el año 410. Quizás el derrumbe de la institución política básica de ese tiempo explique en mucha la posible interpretación pesimista de la condición humana que a veces se ha señalado en San Agustín. Sin embargo, con un sentido representable como una línea recta (quizás dos semirrectas), la historia se muestra para él como un curso de salvación cuyo punto central es la Redención (v. STERN, Alfred, "La filosofía de la historia y el problema de los valores", trad. Oscar Nudler, Bs.As., Eudeba, 1964; GUNN, J. Alexander, "El problema del tiempo", trad. Mario Merlino, Bs.As., Hyspamérica, 1986, t.I, págs. 39 y ss.).

En "La Ciudad de Dios" se plantean -con algún grado de afinidad con el abandonado y combatido maniqueísmo- la existencia de dos reinos: el de Dios y el del demonio. Dos amores han constituido *dos citukutes*: el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo y el amor de sí mismo hasta el olvido de Dios;

Jerusalén, visión de paz, y Babilonia, marco de confusión. La *ciudad terrena*, de cierto modo el Estado, nace de la violencia, y para que pueda tener valor es necesario que reine en ella la justicia (entendida como conformidad con lo que quiere Dios). Los Estados donde no reina la justicia son grandes empresas criminales. El modelo de Estado que, en cambio, acepta San Agustín es la *ciudad de Dios*, a la cual ciertos párrafos dan a entender como la comunión de los santos y otros presentan como la Iglesia viviente. Con el logro de la justicia se llegará al descanso del gran "sábado" que no tendrá noche, o sea, al tiempo final de Dios y a la culminación de la historia. Entonces el Estado terrenal desaparecerá.

Cree San Agustín en un *orden universal* cuyo fundamento profundo es la unidad de Dios y en que todo contribuye, al fin, a la armonía del universo. El orden de todo es la paz. La belleza es el número, la armonía y la proporción. En el orden natural, el hombre gobierna a los seres irracionales, pero no al hombre. Sin embargo, justifica la esclavitud como consecuencia de una culpa.

En un primer momento, antes de la polémica contra los pelagianos, San Agustín sostuvo que la ley positiva no es valiosa si no está de acuerdo con la ley eterna, que es razón suprema. Aceptó entonces la idea estoico-ciceroniana de la ley natural-racional. En ese momento entendió que el mal no es tal porque está prohibido por Dios, sino que está prohibido por Dios porque es mal. En cierta circunstancia, sin pretender quizás establecer diferencia entre razón y voluntad de

Dios, llegó a decir que la ley eterna es la razón divina o voluntad de Dios que manda conservar' el orden natural, abriendo, así, el marco en que tanto discutirían luego los intelectuales y los voluntaristas, quienes -en términos no siempre teocéntricos, sino también antropocéntricos- se cuestionarían si el Derecho es tal porque es racional o porque es mandado.

Luego de la polémica con los pelagianos, San Agustín llegó a adoptar una actitud radicalmente *voluntarista*. Entonces consideró justo lo que es querido por Dios, porque es querido por El. Al fin, la fuente de la ley de la conducta humana es la fe, que opera a través del amor y existe por la gracia.

San Agustín sustituyó el Derecho Natural cosmocéntrico por un Derecho Natural *teocéntrico*. La ley eterna se refleja, según él, en la conciencia humana como ley natural, pero urge aclarar que esta ley natural exige una ordenación distinta para cada circunstancia diversa, de modo que las leyes humanas deben variar según los casos. En una posición moderada, por ejemplo, respecto de la que llegaría a sostener San Gregorio Magno (v. tomo I de esta obra, párrafo 59), sostiene San Agustín que los bienes de este mundo no son buenos ni malos y son medios para nuestro perfeccionamiento. La limosna transforma la riqueza material en riqueza espiritual.

El sistema de San Agustín, el más alto exponente filosófico de la Patrística, quedó en parte sin construir, pero su influencia predominó hasta el siglo XIII. Además, por la intensidad subjetiva de su vida interior y la

referencia a los datos de la conciencia San Agustín tiene especiales afinidades con líneas de vida y de pensamiento del tiempo moderno y contemporáneo. Sin embargo, a veces se denomina "agustinismo" a desviaciones, como la posición que sostuvo durante gran parte de la Edad Media la confusión del Estado y la Iglesia en una única comunidad cristiana, bien diversa de la delicada relación entre ambos planteada por el Santo de Hipona (puede v. PRELOT, Marcel, "Historia de las ideas políticas", trad. Manuel Ossorio Florit, Bs.As., La Ley, 1971, págs. 201 y ss.).

66. El planteo de San Agustín significa, en mucho, un unidimensionalismo dialéctico. Sin embargo, cabe recordar que tuvo conciencia de la diversidad de las exigencias de justicia según las circunstancias. Al reducir el marco de la decisión humana, San Agustín presenta un mundo jurídico constituido en gran medida por "distribuciones", aunque éstas provengan de la voluntad divina, y menos referido a los repartos de la conducción humana. El orden de repartos agustiniano está inmerso en un orden de distribuciones que incluso tiene referencias más allá de este mundo.

En las ideas agustinianas hay una clara preponderancia del amor y de la santidad respecto de la justicia de sentido humano, al punto que se corre el riesgo de una arrogación del material estimativo de este valor por dichos valores amor y santidad. Quizás pueda afirmarse lo mismo respecto del avance del amor y la santidad con relación a la verdad y, en definitiva, hay

también una situación de riesgo de subversión del amor y la santidad contra la humanidad, por lo menos si a ésta la concebimos con la jerarquía con que la captamos hoy.

San Agustín fue un gran defensor del desfraccionamiento de la justicia, sobre todo en cuanto al complejo personal de la humanidad y respecto del complejo real, o sea evitando los cortes pretendidos por maniqueos, donatistas y pelagianos (puede v. CIURO CALDANI, Miguel Angel, "San Agustín, polémico defensor de la pantonomía de la justicia", en "Boletín..."cit., N'17, págs. 109 y ss.).

En concordancia con la alta valoración del amor y de la santidad, hay asimismo en las ideas agustinianas un significativo camino hacia la legitimación excesiva de los gobernantes por dichos valores y la consiguiente inclinación ala teocracia. No es sin motivo que el Santo de Hipona fue invocado a menudo para justificar el predominio de la Iglesia sobre el Estado.

Entre las *preguntas* más significativa.s que nos legó San Agustín se destacan las referidas a la importancia de la fe y del amor y a los temas de sus tres principales polémicas. Estos son los caracteres más simples o complejos; más aislados o integrados, y más, libres o determinados y más individuales o colectivos de la vida moral.

## 2) *La Escolástica*

67. Con la caída del Imperio Romano de Occidente se produjo un inmenso retroceso de la cultura, que permitió que los siglos siguientes puedan ser llamados la "noche de la historia". Quizás por la confluencia de la aspiración cristiana de salvación y del deseo de apartarse del desorden y la decadencia, se difundió el ideal de la *vida ascética*, de disciplina, mortificación y renuncia a los bienes materiales. En correspondencia con ese ideal surgieron numerosas instituciones *monásticas* que estuvieron principalmente orientadas por las reglas que estableció San Benito de Nursia (c.480-547), fundador de la orden de los benedictinos. En esta época la cultura sobrevivió en gran medida, muy empobrecida, en los monasterios. Hasta finales del siglo XII la Filosofía propiamente tal casi no existe en Occidente y no se la estudia por sí misma, sino como apoyo, como "*sierva*" de la Teología.

En el primer período del medievo, por influencia de las tradiciones germánicas, hubo algunas transformaciones significativas en la concepción del poder, desarrollándose una corriente relativamente *pactista*. El rey no era considerado poseedor de un poder ilimitado y la soberanía pertenecía en definitiva a la asamblea de los hombres libres. Esta tendencia está presente de algún modo en ciertas expresiones de *San Isidoro*, obispo de Sevilla (c.560-636), que subordinan el rey a la ley. San Isidoro de Sevilla acepta la identificación entre Derecho y justicia, apoyada en los

marcos con su sentido relativamente pactista del origen del poder.

Como en Inglaterra se impuso el Derecho feudal formado por las costumbres de los pueblos anglosajones, que sobrevivieron a la conquista normanda (1066) y no penetraron allí ni el Derecho Romano ni el Derecho Canónico, combatidos como extranjeros, la concepción *pactista* se convertiría en el origen del constitucionalismo moderno.

Dado que el saber era cultivado en las "escuelas", inicialmente conventuales, abaciales y catedralicias y luego también universitarias, bajo la dirección de maestros, su enseñanza llegó a ser denominada "*escolástica*". A diferencia de la Patrística, en la que la fe se busca a sí misma tratando de aclararse a través de la razón, en la escolástica es en general la *razón* la que procura reencontrarse a sí misma confrontándose con *la fe*. Los pensadores escolásticos trataban de conciliar la fe y la razón y la autoridad y la razón, pero más que a la investigación de la verdad la escolástica se dirigía a la *comprensión* de la verdad que básicamente había sido revelada. De aquí el enorme peso de la *autoridad*, aunque fuera desviada de su sentido para no desecharla.

La escolástica tiene poca consideración por la historia. Las doctrinas son a menudo apartadas de los complejos históricos de que formaron parte y de la personalidad de sus autores. El mundo escolástico es concebido como un orden necesario y perfecto, mantenido *desde arriba*, y es en ese marco donde se

produce la comprensión teológica y filosófica. Sin embargo, ese orden comenzó a romperse en el segundo período medieval y esta ruptura se expresó en las tensiones filosóficas.

La enseñanza escolástica se realizaba en forma de clase ("lectio") y de "diálogo" entre el maestro y los discípulos ("disputatio"). En la "lectio" se sacaban a consideración argumentos en pro y en contra de una determinada tesis, a los que se agregaban, después, la solución final y las respuestas a las objeciones.

Suelen diferenciarse *cuatro etapas* de la escolástica: la *deformación* (escolástica temprana, siglos IX-XI), la de *desarrollo* (siglo XII), la de *apogeo* (siglo XIII) y la de *decadencia* (siglos XIV-XV). A su vez, hay dos grandes líneas del pensamiento escolástico: una más *racionalista*, en la cual hay más referencia al pensamiento antiguo y en la que, con diversas orientaciones, figuran *Pedro Abelardo* (c.1079-1142, célebre por sus amores desdichados con Eloísa -1101-1164- y por su lucha por la libertad de pensamiento) y *Santo Tomás de Aquino*; la otra, más *mística*, que se nutre más de las ideas de San Agustín y, pasando por *San Bernardo de Claraval* (1090-1153, de significativa influencia en la condena de Abelardo), alcanza a figuras como *San Buenaventura* (c.1221-1274). En una posición difícil de ubicar, quizás más próxima a la primera corriente, se encuentra *Juan Escoto Eriugena* (nacido así por haber nacido en Eriu, Erin, Irlanda, que también era denominada "Scotia major", c.810- c-870). Su obra, en parte condenada por la Iglesia, es

sobre todo una defensa de la razón impregnada de fe, contra la autoridad.

Además de la escolástica cristiana se destacan la *escolástica musulmana* y la *escolástica judía*. Las tres grandes religiones, profundamente relacionadas entre sí al punto que el cristianismo surgió del judaísmo y se afirma que el Islam es una herejía judeo-cristiana, plantearon el problema de sus vinculaciones con la Filosofía. La escolástica *musulmana* se desarrolló en mucho merced a los contactos que la cultura del Islam tuvo con la filosofía griega vía Persia y Siria y sobre todo merced a los traductores sirios. Los pensadores de cultura árabe conocieron la interpretación neoplatónica de Aristóteles y ésta es la que transmitieron al Occidente cristiano. Los musulmanes conservaron y comentaron parte del tesoro del saber antiguo y en su momento, gracias a él, sacaron ventajas a la escolástica cristiana.

Entre las figuras destacadas de la escolástica musulmana están *Avicena* (Ibn Sina, 980-1037) y *Algazel* (al-Ghazali, 1058-1111), pertenecientes a la rama "oriental" y *Averroes* (Ibn Roschd, 1126-1198), cordobés, de la rama "occidental". Avicena quiso concordar su fe con la Filosofía; Algazel se opuso al avance de la razón y defendió una religión de autoridad y Averroes, en cambio, sostuvo que religión y filosofía son caminos diversos para la verdad. En Avicena hay más influencia platonizante y en Averroes es mayor la presencia del aristotelismo. Avicena fue el autor del libro básico de la medicina medieval no sólo en Oriente sino también en Occidente.

Según Averroes hay tres categorías de espíritus y tres clases de hombres que corresponden a tres *grados* en que se pueden entender los textos del Corán: los hombres de demostración, que exigen pruebas rigurosas, a los que corresponde la Filosofía; los hombres dialécticos, que se satisfacen con argumentos probables, a los que corresponde la Teología y, por último, los hombres de exhortación, a los que bastan los argumentos oratorios que apelan a la imaginación y las pasiones, para los que deben reservarse la religión y la fe. Cada espíritu tiene el derecho y el deber de comprender el Corán de la manera más perfecta de que sea capaz, pero no debe rebasarse el grado que le conviene. El que pueda comprender el sentido filosófico del texto sagrado debe hacerlo, pues es el sentido más alto.

Para Averroes la verdadera religión de los filósofos consiste en profundizar en el estudio de todo lo que existe, el mejor culto que puede darse a Dios es conocer sus *obras* y llegar a descubrirlo en toda su realidad. Averroes fue condenado por herejía y estuvo desterrado, e incluso ha llegado a decirse que sus obras fueron no sólo condenadas, sino destruidas, salvándose sobre todo por versiones hebreas. Por un tiempo, se prohibió asimismo el estudio de la Filosofía. Sin embargo, una vieja tradición cuenta que cuando los restos de Averroes eran trasladados para su entierro iban en un ataúd, cargados sobre un animal, y al lado opuesto iban sus numerosos libros, haciendo contrapeso. La influencia de Avicena y de Averroes fue muy significativa en el Occidente cristiano y la importancia de Averroes fue

tan grande que se lo llamó "el comentador" de Aristóteles.

Se dice que con Averroes se cierra el ciclo del pensamiento clásico del Islam, pues éste había dado ya la medida de su capacidad especulativa. No obstante, dos siglos más tarde el pensador tunecino de origen español *Abenjaldún* (Ibn Jaldun, Ibn Khaldun, 1332-1406) haría aportes significativos a la filosofía de la historia y se anticiparía a la sociología contemporánea. Abenjaldún vivió en medio de grandes vicisitudes, a través de las cuales entró en contacto, en ambos extremos del mundo musulmán, con Pedro "el Cruel" (1334-1369), rey de Castilla y León, y con Tamerlán (Timur Lengk, 1336-1405), fundador del Segundo Imperio mogol. Intuyó la estrecha interdependencia de los factores de una cultura y la significación que para la cultura tiene la ocupación fundamental de sus integrantes. Por otra parte, trató de conciliar el cambio de una axiología objetiva, diciendo que el hombre tiene rasgos permanentes que permiten establecer leyes sociales generales, pero varía; lo que no cambia es la ley dada por Dios a su creación.

A diferencia del pensamiento occidental, guiado en mayor medida por el principio de contingencia, que corresponde a la libertad de Dios y del hombre, el pensamiento árabe se guió más por el principio de la *necesidad* del ser, cuya consecuencia es la eternidad del mundo. Este principio de la necesidad tenía cierta correspondencia con la idea religiosa islámica de la predestinación, pero nacido en el marco filosófico,

provocó la reacción de la ortodoxia religiosa, defensora de la idea de creación.

Los filósofos "árabes" fueron maestros de los filósofos *judíos*. Ambas culturas estuvieron en contacto íntimo y prolongado y los dos pueblos tienen importantes semejanzas de carácter (GILSON, op. cit., págs 343/344). También en este caso se desarrolló un aristotelismo mirado con ojos neoplatónicos. El más significativo representante de la escolástica judía es *Moisés Maimónides* (Moshé Ibn Maymon, 1135-1204). Como su contemporáneo Averroes, Maimónides era cordobés. Tuvo que emigrar y la parte más importante de su vida la pasó en Egipto. En su juventud incluso tuvo que simular su conversión al islamismo y sus ideas provocaron cierta reacción en los sectores más tradicionalistas del pensamiento judío: en la reacción, en 1305, un sínodo de rabinos de Barcelona prohibió comenzar los estudios de Filosofía antes de los veinticinco años.

Para Maimónides el objeto supremo de la religión y de la Filosofía es el conocimiento de Dios y hay que ponerlas de acuerdo, pero al fin el objeto propio de la Filosofía es la comprensión de la Ley. El camino es la Filosofía, pero debe ser recorrido por la Biblia. Llega, sin embargo, a sostener que se ha de interpretar la Biblia teniendo en cuenta los resultados ciertos de la Filosofía. Entiende Maimónides que hay que aproximarse a Dios por eliminaciones de lo que El *no es*, sin que jamás se pueda alcanzar y comprender lo que El es. El abismo entre Dios y los hombres se salva gracias al amor.

Pese a que Maimónides fue más neoplatónico que averroísta, ha llegado a decirse que dio tormento a la Biblia para encontrar en todas partes ideas aristotélicas. No nos cabe duda, si n embargo, que sus interpretaciones bíblicas son interesantes. Así, en el relato del Paraíso, Eva significala sensibilidad; la serpiente, la imaginación; Adán la inteligencia y la descendencia de Eva que aplasta la cabeza de la serpientes es la humanidad que triunfa de la imaginación a través de la razón. Caín es el símbolo de la facultad práctica, aplicada a la agricultura y, en cambio, Abel simboliza la reflexión para el gobierno.

Maimónides trató de compatibilizar la idea judeo-cristiana de la creación con el principio de necesidad, que predominó en la filosofía musulmana. Luego de Maimónides la fllosoffa judía comenzó a descender, hasta su recuperación en el siglo XVII con la filosofía spinozi ana. Sin embargo, su influencia fue muy grande, incluso en la escolástica cristiana.

68. La penetración de las influencias árabe y judía en el Occidente cristiano se produjo a través de la ocupación de parte de España por los árabes y como consecuencia de las Cruzadas. En Toledo se realizó una importante labor de *traducción* de las obras científicas y filosóficas árabes y judías y en Sicilia, en la corte de Federico II (1194-1250), se reunieron muchos doctos árabes y hebreos que también confluyeron en esa tarea.

Por traducción del árabe o por versión directa del griego se recibió entonces el pensamiento de Aristóteles,

**que fundaba** la visión del universo en las ciencias experimentales y se habíadesarrollado sin preocupación religiosa. Esta visión aristotélica del mundo era todo un desafío para la concepción mística imperante, y la Iglesia llegó a condenar al aristotelismo y a prohibir la enseñanza de la física y la metafísica de Aristóteles y de sus comentaristas (1210 y 1215).

En esa época se formaron las primeras *universidades* en **Bolonia**, París, Oxford, etc., resultando, para el Derecho, especialmente significativa la *deBolonia*; para la Teología y laFilosoffa, la de París y para las ciencias naturales y la matemática la de Oxford.

También en ese tiempo se establecieron dos órdenes religiosos de gran significación, la de *losfranciscanos*, fundada por San Francisco de Asís y la de los *dominicos*, fundada por Santo Domingo de Guzmán (1170-1221). Aunque las dos órdenes eran mendicantes y de algún modo representaban a los sectores populares, la orden franciscana expresaba más específicamente la actitud de apartamiento de las riquezas materiales con que el espíritu cristiano reaccionaba ante el capitalismo naciente y, a través de ella, se manifestaban en parte las tensiones populares que habían dado lugar a diversas herejías, prncialmente la de los cátaros ("puros"), defensores de la existencia de dos principias, del bien y del mal, y propulsores de una extrema sencillez.

Por su parte, la orden dominicana fue establecida para combatir el error y la herejía, no sólo de palabra y por escrito, sino con la conducta y las obras. Su origen

fue el enfrentamiento contra la rama de los cátaros denominada de los albigenses (llamados así por la difusión de la secta en los alrededores de la localidad francesa de Albi), que fue aniquilada mediante una Cruzada. Los dominicos y los obispos fueron encargados de los jurídica y humanamente aberrantes tribunales de la Inquisición, hoy notoriamente opuestos al verdadero espíritu cristiano.

Ambas órdenes religiosas compartieron, con el clero secular, las cátedras en las universidades, generándose entre los tres sectores importantes conflictos. En general, los franciscanos se inclinaron por seguir las enseñanzas de San Agustín y de Platón, en tanto los dominicos se orientaron más según las enseñanzas de Aristóteles. Los franciscanos se inclinaron más por las ciencias físicas, en cambio los dominicos fueron más metafísicos y moralistas.

Si bien la expansión del empleo de la razón que predominó en la obra de los dominicos fue un avance para el saber filosófico de la época, la actitud de los franciscanos ha significado, a través del tiempo, una vía para romper las cadenas que la razón suele oponer al conocimiento. En la profunda sabiduría de la vida, los que pretenden saber suelen no saber y los que se humillan por no saber suelen servir a la verdad.

***San Francisco de Asís*** (Juan Moriconi o Bernardone), el santo que más seguramente todas las religiones canonizarían, el que agradeció especialmente a Dios por el Sol, la Luna, el viento, el agua, el fuego y

la tierra, a los que llamó sus "hermanos", el que arrojó sus prendas una tras otra a los pies de su padre para asumir la total pobreza, no era filósofo, pero merece ser tomado en cuenta en una historia de la Filosofía porque, como personalidad arquetípica excepcional, plantea múltiples *preguntas* que resultan filosóficas.

Para comprender a San Francisco, el "Pobrecito de Asís", hay que entender que se trata, de cierto modo, de una reacción del cristianismo medieval frente al capitalismo naciente. Tal vez sea significativo que San Francisco, un hombre delgado, pequeño y vivaracho, tenso como la cuerda de un arco, haya tenido un origen burgués. Pese a ser bien medieval, Francisco cuestiona al capitalismo con la dinámica propia de este régimen. De aquí que su cuestionamiento tiene al fin alcance tan profundo. Quizás no haya cuestionamiento más relevante que el que proviene del propio estilo.

Entre las cuestiones franciscanas cabe interrogarse si la renuncia a los bienes materiales es una alternativa viable y legítima para superar la a veces excesiva adhesión a ellos que presenta el capitalismo. Es más: de cierto modo Francisco significará pregunta acerca de la posibilidad y la legitimidad de negar casi frontalmente los valores de un régimen.

También en los siglos XII y XIII se lograron importantes avances en diversas manifestaciones del *saber*: en las escuelas de París se hicieron, por ejemplo, progresos en la logicización de la gramática (v.gr. en los trabajos de Pedro Hispano, Papa Juan XXI, muerto en

1277); en Oxford la escuela signada por la influencia franciscana hizo logros en matemática y en ciencias naturales (v.gr. con Roberto Grosseteste -1175-1253- y Roger Bacon -c.1214-1294-) y en la escuela de los glosadores de Bolonia se obtuvieron progresos en el planteo jurídico (v.gr. a través de Irnerio -segunda mitad del siglo XI- d.1118- y Accursio-1182-1260-).

*Roger Bacon* fue un verdadero investigador. Quería que la ciencia se pusiera al servicio de la vida práctica y se apoyara en la experiencia y señaló la importancia de la ciencia experimental para el desarrollo del poder. Se hizo célebre por su fuerte personalidad, que lo llevó a hacer críticas a la autoridad y a los prejuicios y varias de sus ideas fueron condenadas. Durante largos años estuvo recluido en la prisión de su convento franciscano.

Bacon vivió en condiciones miserables y padeció múltiples dificultades que trabaron sus experiencias e incluso su posibilidad de escribir, pero soñó con mundos de maravillas. Soñó con artefactos que, como los automóviles y los aviones, permitieran moverse sin peligro y pensó en una síntesis total del saber como vínculo de una sociedad universal, extensa como la humanidad misma. En una llamativa combinación de ideas medievales y casi modernas, llegó a pensar en una teocracia de alcance mundial basada en la ciencia experimental. Desde su tiempo, Bacon soñó con una realidad más útil y más justa. Ocurre que, con especial frecuencia, los sueños de los justos se hacen realidad.

En el marco ideológico del siglo XIII se produjeron dos grandes síntesis doctrinales que corresponden a las dos líneas principales del pensamiento teológico y filosófico ya señaladas: la de *San Buenaventura*, perteneciente a la orden franciscana, y la de *Santo Tomás de Aquino*, de la orden dominica. En su origen, San Buenaventura se llamaba Juan de Fidanza, pero se cuenta que cuando era niño San Francisco de Asís lo curó de una enfermedad mortal y le puso el nombre de "Buenaventura". El santo filósofo franciscano fue, sin embargo, contemporáneo y gran amigo de Santo Tomás de Aquino, con quien ejerció al mismo tiempo la enseñanza en París. Fue general de su orden y cardenal.

Según la propuesta del fundador de su orden, San Buenaventura se apoya en una íntima comunión del hombre con Dios y con todas las cosas, con un sentido de fraternidad universal que ve en todo el rostro de Dios, aunque éste se manifieste a quienes viven en la *humildad* y en el *amor*.

Con profundo fervor religioso y con gran ternura hacia la naturaleza, entiende San Buenaventura que las cosas naturales hechas según las ideas de la inteligencia divina y conforme a una semejanza con la divinidad, tienen un vestigio de ésta y son una revelación de Dios. No obstante, también sostiene, con fuerte afinidad con los aspectos más actuales de la doctrina agustiniana, que a Dios se lo conoce de modo más inmediato en su imagen que es nuestra *alma*. Cree San Buenaventura que nuestra vida es, en suma, una peregrinación hacia Dios. Su perspectiva es profundamente teocéntrica y cristocéntrica.

San Buenaventura fue más un teólogo que un filósofo. Además él mismo se ocupó de aclarar que no trataba de combatir las nuevas opiniones, sino de retener las comunes y aceptadas, que no quería ser el fundador de un nuevo sistema. Las nuevas opiniones, de bases aristotélicas, le causaban, sí, clara aversión.

Para San Buenaventura el filósofo no puede alcanzar la verdad en su plenitud sino apoyado por la luz de la *fe*. La Filosofía es, según él, un laberinto y el puro filósofo cae inevitablemente en el error. No puede ni debe darse una Filosofía independiente de la Teología. La cumbre de la sabiduría es, para Buenaventura, la Sagrada Escritura revelada por Dios, se desciende cuando se pasa a los Santos Padres, se baja más cuando se estudia la teología escolástica y más todavía cuando se filosofa.

Entiende San Buenaventura que para llegar a la sabiduría hay que obtener, a través de la oración, la gracia que reforma, la justicia que purifica y la ciencia que ilumina. La certeza científica se reduce, según él, a un hecho intelectual que no requiere fidelidad personal; en cambio, sostiene que la certeza de la fe resulta un acto de afecto y de adhesión que exige la entrega efectiva de toda la personalidad. En nítida ubicación dentro del sentido de la corriente" general franciscana, hace prevalecer la fe y la voluntad sobre la razón, constituyéndose en uno de los precursores del voluntarismo de Juan Duns Escoto (c.1266-1308).

69. San Francisco de Asís y Santo Tomás de Aquino son, a nuestro parecer, las dos figuras más brillantes con las que se puede caracterizar al medievo típicamente tal. Sin embargo, de sus biografías se puede decir muy poco, en el caso del "Pobrecito", porque quedó poéticamente oculto con un manto de leyendas populares; en el de Santo Tomás, el "Buey Mudo de Sicilia", ha podido afirmarse que lo que sabemos de su vida podría despacharse en unas pocas páginas (CHESTERTON, G. K., "Santo Tomás de Aquino", trad. Honorio Muñoz, O.P., 10a. ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1973, pág. 13).

*Santo Tomás de Aquino* nació en el castillo de Roccasecca, en las proximidades de Aquino, al norte de Nápoles, en 1225 ó 1226. Era hijo del conde Landulfo de Aquino y perteneció a una de las familias más importantes de la Italia meridional, emparentada con el Sacro Emperador. Desde temprana edad Tomás mostró una gran vocación por el pensamiento y una menor proyección al mundo exterior, al punto que algunos de sus contemporáneos llegaron a tomarlo por un tonto. Su familia soñó con hacerlo abad del monasterio de Monte Cassino, pero él quiso ser dominico, encontrando en este propósito una fuerte resistencia que llegó, incluso, a privarlo de su libertad. Se cuenta, además, que trataron de tentarlo con la intervención de una cortesana, provocando en él sólo una excepcional reacción de ira.

Santo Tomás era un hombre corpulento, alto y obeso. Sencillo y bondadoso y consagrado plenamente

a su obra intelectual, amó los libros al punto que se dice que cuando le preguntaron qué era lo que más agradecía a Dios contestó "He entendido todas y cada una de las páginas que he leído". Creemos que la respuesta no es del todo satisfactoria desde el punto de vista religioso (quizás, con un más cabal sentido del cristianismo, San Francisco hubiese dicho "He amado al Creador y a todas sus criaturas"), pero estimamos que la contestación de Santo Tomás es una definición plena del modo en que él entendió el servicio a Dios.

Santo Tomás fue discípulo de *San Alberto Magno* (Alberto de Bollstádt o de Colonia, c.1200-1280), dominico y hombre de ciencia alemán que realizó una importante labor en la introducción del pensamiento de Aristóteles en Occidente. San Alberto reconoció el alto valor intelectual de Santo Tomás y lo cobijó, teniéndolo como discípulo en París y Colonia. En su trayectoria docente Santo Tomás enseñó en París, en la corte pontificia y en Nápoles. La personalidad descollante de Santo Tomás le permitió cosechar grandes amistades, pero le atrajo también grandes enemistades. Es así que San Alberto Magno, ya viejo, salió firmemente a la defensa de su discípulo, ya fallecido, cuando algunas de sus ideas fueron, como veremos, condenadas por el arzobispo Esteban Tempier (c.1210-1279).

El amor de Santo Tomás por los libros y por el pensamiento no lo condujo, sin embargo, a despreciar el mundo natural; por el contrario, puede decirse que tomó contacto nuevamente con la naturaleza a través de los libros. Santo Tomás sabía que el silogismo pierde su

valor cuando se llega a lo particular y que entonces sólo la experiencia tiene fuerza probatoria. La fe de Tomás era tan grande que se dice que en 1273 tuvo ciertas visiones religiosas. Falleció en 1274, al dirigirse al Concilio de Lyon su confesor dijo que al momento de morir su confesión había sido como la de un niño de cinco años.

Entre las obras de Santo Tomás de Aquino cabe destacarla "Suma contra gentiles", la "Suma Teológica", "Del gobierno de los príncipes" (que se dice es sólo en parte de él) y "Cuestiones disputadas".

Santo Tomás tenía un prodigioso sentido del sistema. No sobresale tanto por su originalidad como por la capacidad que demostró al haber reunido en un sistema lo producido por el pensamiento medieval. Su obra es comparable con las maravillosas construcciones de las catedrales góticas, que caracterizan a la época, con su armonioso sentido del vuelo. Cabe recordar que en el tiempo de Santo Tomás se construía el extraordinario monumento gótico de Nuestra Señora de París (1163-c.1245), uno de los templos más magníficamente cristianos que se edificaron en todas las épocas. La obra de Santo Tomás es, además, coetánea con el desarrollo de la labor de los "comentaristas" que, en el campo jurídico, pasaron del apego a las palabras, propio de los glosadores en sentido estricto, a la atención a los sentidos de las normas. La producción del Aquinate, las catedrales góticas y los comentarios son expresiones que responden, en definitiva, al despertar del mundo medieval que se acentuaba en esos días.

Santo Tomás integró la obra de *Aristóteles* y diversos elementos platónicos con aportes estoicos, musulmanes y judíos en una profunda referencia cristiana. El despertar del mundo medieval requería nuevos aportes de *razón* y la apertura a la *experiencia*, que el Santo pudo lograr como respuesta religioso-filosófica, sobre todo a través de Aristóteles. En el pensamiento de Santo Tomás de Aquino hay un marco de investigación abierto a la libre actividad de la razón, en el que no desempeñan papel ni la fe ni la revelación. Brindó, así, cierta autonomía a la razón y a la ciencia humana.

Santo Tomás quiso permitir el acceso a la verdad, que reconoció como una sola, por dos caminos, señalando incluso que en los casos en que se puede conocer racionalmente es preferible esto a la pura creencia. Sin embargo, para él las verdades de fe son superracionales (no irracionales) e indemostrables y al fin prevalecen sobre la *razón*. En ese se "puede" hay ya un condicionamiento que al fin hace prevalecer a la fe.

Para el tomismo, en el enfoque cristiano el conocimiento natural que brinda la Filosofía está subordinado al conocimiento sobrenatural que proviene de la revelación, abordable por razón y por fe. Según Tomás, el ámbito entero de la Filosofía proviene exclusivamente de la *razón* y, en cambio, la Teología se basa en la *revelación*.

*Si*, como se ha dicho, la Filosofía es siempre un conflicto entre entendimiento y sensibilidad, encontrándose hacia un lado la ciencia y hacia el otro la religión, Santo Tomás estaría más cerca de la ciencia y San

Agustín más próximo a la religión. Uno de los grandes historiadores de la Filosofía medieval ha llegado a afirmar que la de Santo Tomás es una obra filosófica con un plan teológico (v. GILSON, op.cit., pág. 492).

Pese a la fuerte presencia teológica en el pensamiento de Santo Tomás y pese a que para ser tomista hay que aceptar la existencia de Dios, el Aquinatense reconoce que no es Dios, sino la esencia de las cosas materiales, lo primero que en esta vida nos es dado conocer. Tomás tiene, en relativo contraste con la tradición que le precede, el sentido de referencia a la *naturaleza concreta* que le brinda el aristotelismo. Para el pensamiento del Aquinatense el *bien* y el *ser* son idénticos. El hombre moderno se preguntaría ¿ser o no ser?. Para Tomás la respuesta es categórica: *ser*.

Como Santo Tomás no era idealista, no comenzó por la consideración del Ser en su perfección divina, sino por los seres. Señala el Aquinatense que hay muchos seres y muchas maneras de ser, en un sistema de perfección. Los seres convienen en algo, pero se diferencian en mucho y éste es el fundamento de la *analogía* tan ampliamente utilizada en el pensamiento tomista, como veremos, de modo destacado para el conocimiento de Dios.

Santo Tomás presenta a *Dios* como principio y como fin y para demostrar su existencia lo muestra como primer motor inmóvil, causa primera no causada, ser necesario ante lo contingente, arquetipo de perfección absoluta e inteligencia ordenadora de todo el

universo. La prueba así propuesta se basa en parte en las ideas de Aristóteles, pero en el tomismo la existencia de Dios tiene un carácter notoriamente más central.

El Aquinatense adopta la distinción entre esencia y existencia como nota que distingue a las criaturas de Dios. Entre los sujetos dados, hay composición y distinción entre esencia y existencia; *en* Dios ambas se confunden, su esencia es existir. Dios nos es a la vez conocido y desconocido. El ser creador Dios es todo lo que las criaturas son, pero de un modo desconocido. Conocemos la esencia de Dios según está *representado* en la perfección de las criaturas. Lo nombramos por analogía con lo que nombramos en los seres creados (decimos que es justo, sabio, etc.). En realidad, es la plenitud infinita y perfectamente una del acto puro de existir. Tomás presenta, en definitiva, *unafelicidad* de carácter intelectual, que culmina en la contemplación de Dios.

Para el Aquinatense la *ley* es una ordenación de la razón con vistas al bien común promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad. Aunque, como veremos, hay una relativa proyección tridimensional, la ley no procede de la voluntad, sino de la razón. Al voluntarismo Santo Tomás opone el intelectualismo.

La *ley eterna*, fuente de la cual derivan todas las demás, es la razón eterna de Dios, considerada como rectora de todos los movimientos, acciones y operaciones realizados por todos los seres creados. Es la razón misma de Dios y la voluntad de Dios, que en definitiva

quiere lo bueno. Esta ley eterna es sólo conocida por Dios, pero toda criatura racional puede llegar a conocerla por irradiación. La ley natural es una participación de la ley eterna en una criatura dotada de razón la parte de la ley eterna que se refiere a la convivencia social y que los hombres podemos conocer por la razón. Su principio supremo manda hacer el bien y evitar el mal y sus principios generales están en el Decálogo. El principio supremo de la ley natural es inmutable, pero los preceptos secundarios pueden tener cierta mutabilidad por razón de las materias variables. A veces se ha creído que para Santo Tomás la ley natural significa un código eterno e inmutable, pero se advierte con claridad que el único precepto inmutable sería el de hacer el bien y evitar el mal. A su vez, la ley divina (que no debe ser confundida con la eterna) es la ley revelada por Dios.

La ley humana define, precisa y aplica el contenido de la ley natural a la multitud variable de los casos particulares. Puede derivarse de la ley natural por conclusión (por ejemplo: no hay que hacer mal a nadie, luego no hay que matar) y entonces tiene todo el vigor de la ley natural, o por determinación (v.gr. el que falte debe ser castigado, luego hay que imponer tal pena determinada) y en estos casos posee vigor por la disposición humana. Las determinaciones dejan un espacio de libertad en el cual caben legítimamente diferentes regulaciones. Las leyes humanas que surgen por conclusión son "derecho de gentes" las que se generan por determinación son "derecho civil". Las

leyes humanas pueden cambiarse cuando varían las circunstancias que las hicieron aconsejables.

Para el Aquinatense una ley es ley en tanto que es justa. En lo que la ley humana se separa de la ley natural deja de ser ley. Tomás admite incluso que el Derecho Positivo puede existir fuera de la justicia natural, en cuanto no se le oponga, por acuerdo común, pero se preocupa especialmente de asegurar la primacía de la ley natural. La "ley" humana contraria a la ley natural no debe ser obedecida si ataca lo mandado por Dios respecto a la religión o, si la infringe de otro modo, cuando la resistencia no significa mayor daño que su acatamiento (doctrina del mal menor).

En general, para Santo Tomás el Derecho Positivo tiene, así, mucha más importancia que para San Agustín. El Derecho que establecemos los hombres es un aporte imprescindible para la realización de la ley natural y para el fin de la misma ley eterna. En el pensamiento de Tomás hay una jerarquización del Estado que, sin embargo, no alcanza para cuestionar la preeminencia de la Iglesia.

Modificando en parte la noción de justicia de Ulpiano (170-228), cuando éste afirmaba que se trata de la "voluntad perpetua y constante de dar a cada uno su derecho", Tomás la concibe en sentido más aristotélico, diciendo que es la "disposición del espíritu por el que con constante y perpetua voluntad se atribuye su derecho a cada uno". La justicia es la virtud de la voluntad que ordena al hombre en las cosas relativas a otro, o sea que se reconoce, al fin, su carácter

intersubjetivo. La aceptación de las enseñanzas aristotélicas sobre las *clases* de justicia se completa en el Aquinatense con una especial atención a la justicia general o legal, que es la que, según corresponde a la ley, ordena al bien común.

Tomás reconoce que el hombre es *social* por naturaleza y la sociedad es para el bien común. El bien individual se somete al bien común, pero sin ser absorbido por éste, en lo que es irradiación de la personalidad que le confieren al hombre su naturaleza racional y su calidad de hijo de Dios. Para que el bien común no absorba al bien individual, Tomás se vale del recurso al orden divino superior. El planteo del Aquinatense es una vía intermedia entre la absorción del individuo en la vida colectiva de la polis, que se desarrolló en el mundo antiguo, y el individualismo desplegado a partir de la modernidad.

Para Santo Tomás el *poder* radica última y mediatamente en Dios, pero próxima e inmediatamente en la comunidad que lo confía a los gobernantes. La autoridad humana es participación en la autoridad divina última y, de este modo, en el clima del pensamiento medieval, se advierte el límite religioso al poder que en mucho contribuyó al espíritu de limitación del poder del pensamiento moderno y contemporáneo. El anhelo de armonía entre Filosofía y Teología se corresponde, de alguna manera, con el ideal de armonía entre el Estado y la Iglesia y con ciertas funciones orientadoras de la Teología y de la Iglesia sobre la Filosofía y el Estado.

Para el Aquinatense, el Derecho es la "*cosa*", la realidad, pero la "cosa justa". Se dice que se trata de una cosa espiritualizada por los reflejos de la luz racional, no se trata de la cosa que "es", sino de una cosa "ordenada" en un marco de fines a los que debe responder, lo cual a veces no deja que los pensadores tomistas vean con claridad actual cómo las cosas "son" y "deben ser".

El respeto de Santo Tomás por la realidad, como podía sentirlo un hombre de su época, lo lleva a sostener cierta preferencia de la *costumbre* sobre la ley puesta por los hombres. Según Tomás, la existencia de la *familia* es un derecho natural y a los progenitores cabe el derecho de educar a la prole.

En un sentido profundamente cristiano y medieval, piensa en una *economía* muy orientada por la ética, con fuerte influencia de la caridad. Considera Santo Tomás que la propiedad privada no es establecida por el Derecho Natural, pero puede resultar legitimada indirectamente en términos de utilidad privada, pública y de las cosas en sí. Lo mismo, en el sentido *de* utilidad para el amo y el esclavo, ocurre con la esclavitud. De este modo se integraban las enseñanzas de Aristóteles con las del cristianismo y se satisfacía, incluso, la legitimación de la servidumbre feudal.

Posee Santo Tomás cierta comprensión por el comercio, dentro de límites muy prudentes, y sostiene la célebre teoría del justo precio objetivamente determinado. Es hostil al préstamo a interés, aunque circunstancias externas, como un daño sufrido o un beneficio perdido, pueden justificar que se cobre una contraprestación.

Tal vez sea relevante que la reacción de Santo Tomás dando respuesta al despertar de la época provenga de un representante de la clase gobernante, vinculada al poder y a la guerra, porque pese a su carácter de avanzada posee en profundidad el estilo relativamente estático del feudalismo medieval. Las ideas de Santo Tomás, progresistas respecto de la época, generaron fuertes resistencias y lo llevaron a mantener disputas contra los impugnadores de los órdenes mendicantes, contra el extremismo de la pretendida tradición agustiniana y contra el aristotelismo más integral de los averroístas "latinos". En especial, sus enemigos trataron de comprometerlo con los averroístas que, por ejemplo, entendían que el mundo es eterno, llegaron a sostener la doctrina llamada de la "doble verdad" (en la fe y la razón) y creyeron que el ocuparse de la Filosofía es el estado más excelente, en obvio detrimento de la jerarquía reclamada para la religión.

Entre los averroístas, Sigerio de Brabante (c.1235-c.1281) señaló que por los caminos de la razón y de la fe puede llegarse a conclusiones diferentes y hasta contradictorias y al filósofo le basta con exponer el proceso racional, aunque en caso de conflicto deba darse preferencia a la fe. Esta teoría ya mencionada, que fue mal llamada de la "doble verdad", tendía a romper la unión mística del hombre con Dios y de la vida política con la vida religiosa, pero sentaba bases nuevas para la jerarquización de la razón. Aunque lo

que se sostenía no fuera el absurdo de la doble verdad, se trata de una de las expresiones más conmovedoras de la humillación a que a veces es sometida la inteligencia humana. En 1277 el arzobispo de París Esteban Tempier condenó numerosas proposiciones averroístas y entre ellas nueve proposiciones que había sostenido Santo Tomás.

70. El sistema de Santo Tomás de Aquino es la manifestación filosófica más alta que correspondía a la *cultura medieval*, *al* edad de la fe. El planteo de Santo Tomás es el intento más grande hecho hasta ese momento para lograr una "complejidad pura" entre la fe y la razón.

La cultura católica suele considerar que la filosofía aristotélico-tomista es la "filosofía perennis". Como filosofía especialmente típica de una época, la de Tomás sirve en particular para comprender a ese tiempo. También sirve para quienes añoran esa época y - sacándola de la grandeza que tiene en su contexto - pretenden oponerse con ella al perfeccionamiento alcanzable a través de la historia. Sin embargo, dado que la dimensión religiosa es una perspectiva que en mucho caracteriza al fenómeno humano, el tomismo, verdadero arquetipo filosófico al respecto, tiene también en este sentido permanente valor.

Santo Tomás de Aquino vio el mundo como podía verlo un hombre de su época, por genial que fuera en sus concepciones, y a nuestro parecer es imprescindible reconocer que su sistema es hoy poco abierto a las

verdades logradas a través de la ciencia, sobre todo de las ciencias sociales y humanas, y demasiado sumiso a una concepción de la revelación no del todo sostenible. Tomás produjo en su tiempo una revolución cultural, pero -como suele ocurrir con las revoluciones- la suya ha sido cristalizada y de cierto modo desvirtuada.

Si reconocemos la interrelación de los elementos de toda cultura, es necesario advertir que el tomismo, construido en una etapa "precientífica", no puede estar elaborado metodológica ni conceptualmente como es posible desarrollar la filosofía en nuestro tiempo "científico". En particular, Tomás habla de la naturaleza reflejando el centro de referencia última en Dios, pero no pensando en las infinitas posibilidades de saber de la ciencia, aunque nada de lo que decimos significa desconocer las desviaciones de nuestro tiempo en cuanto a radicalizaciones científicas o humanistas disolventes, como las que respectivamente anidan en el positivismo o en ciertas expresiones del movimiento crítico.

Es posible que el sistema del Aquinate haya sido la respuesta de un mundo que despertaba ante el horror al "vacío" de no saber, pero ese vacío ha sido llenado con un contenido de revelación y de religiosidad excesivo, sobre todo demasiado comprometedor para el avance del saber del porvenir (puede v. no obstante GRANERIS, Giuseppe, "Contribución tomista a la Filosofía del Derecho", trad. Celina Ana Lértora Mendoza, 2a.ed., Bs.As., Eudeb a, 1977).

Ninguna grandeza humana, tampoco la de Santo Tomás, puede pasar por alto, como se pretende hacer

con sus ideas, la maduración de la mentalidad humana lograda durante siete siglos. La dicha de ser grande respecto de los contemporáneos suele ser empañada por la desdicha de ser empequeñecido por los continuadores. Santo Tomás fue un genial constructor de un sistema, pero al fin el amor franciscano es, quizás, el medio más poderoso para superar todos los sistemas.

Si Platón representa la más excelsa búsqueda de la perfección y Aristóteles muestra la más encumbrada apertura a los caminos de la ciencia, el arco típicamente medieval, que se abre con San Agustín y de cierto modo se cierra con Santo Tomás de Aquino, representa *en* relativa concordancia- dos propuestas diferentes de excelsitud religiosa, aunque sea filosófico-religiosa, también con distintos significados *jurídicos*.

La vertiente agustiniana, continuada en mucho por el franciscanismo, se inclinó más a la perfección referida a Dios. De aquí que produjo, en este período, una fuerte tendencia a la inserción de los repartos en un orden divino. En cambio, la vertiente tomista atendió más a la experiencia y, sin abandonar la referencia última al orden divino, dio más jerarquía a los repartos. Puede decirse que la valoración que hace el Aquino de la ley humana y del Estado tiende a acercarse más a una "complejidad pura" entre Derecho y religión.

Pese a que, en mucho por la identificación del ser y el bien, el propio Santo Tomás no está en condiciones de apreciar la realidad con la mayor objetividad que hoy brindan las ciencias, sobre todo las ciencias sociales y

"humanas", el planteo del Aquinatense se aproxima más al reconocimiento de la tridimensionalidad del Derecho, por ejemplo, en la noción de ley. Al respecto, la ordenación (o mandamiento) se acerca a la dimensión sociológica en cuanto voluntad; las referencias a la razón y al bien común corresponden a la dimensión deontológica y la promulgación por aquel que tiene el cuidado de la comunidad se aproxima más a la dimensión política (aunque en el "cuidado" de la comunidad se muestra cierta integración del gobierno con la justicia).

En concordancia con el sentido católico y medieval de su pensamiento, Santo Tomás subraya una visión organicista de la sociedad y desarrolla la teoría de la justicia general o legal, que mira al bien común. No pudieron las ideas medievales salvar los riesgos de que esta justicia general, que se dirige directamente al bien de la comunidad, se hiciera a veces totalitaria, y fueron necesarios grandes esfuerzos para que en la Edad Moderna se iluminara la justicia particular.

El humanismo del régimen justo requiere no sólo que se atienda a la comunidad, sino -quizás con más jerarquía básica- a la unicidad y la igualdad de todos los hombres, y esto se esclarecería gracias al aporte moderno. Como exponentes del pensamiento medieval, las dos corrientes que relacionamos tuvieron una limitada comprensión del amparo del individuo contra el régimen. Si bien la división del poder entre el Estado y la Iglesia y entre las diversas manifestaciones de uno y otra contribuyó a brindar cierta libertad frente al régi-

men, es notorio que entonces los gobernantes se atribuyeron, con el apoyo explícito o implícito de las filosofías dominantes -y sobre todo a través de la obra de los dominicos- la avasallante labor de obligarnos a salvar nuestras almas. La jerarquización de la protección contra el régimen sería también tarea del pensamiento moderno.

Aunque la *pregunta que* preclomina en los planteos de la época de Santo Tomás es la que se refiere a las relaciones entre razón y fe, también se destacan otras muy significativas, por ejemplo, sobre todo en base a las ideas del Aquinatense respecto a la legitimidad de la desobediencia a la ley injusta y a las relaciones entre el bien común y el bien particular.

71. La mayor realización del siglo XIII, en la perspectiva de nuestro interés, fue la síntesis de razón y fe y de Filosofía y Teología que culminó en el sistema de Santo Tomás, pero esa síntesis comenzó a resquebrajarse en el siglo XIV, ante las nuevas exigencias de la evolución histórica. En mucho, los cuestionamientos que recibió se debieron al desarrollo de la *corriente franciscana*, que al fin estaba más *libre* de su aparato racional, y tuvieron de cierto modo su centro de gravedad específico en Oxford. La dinámica histórica se valdría de la profunda fe franciscana para romper el sistema del siglo XIII y sacar las bases mismas de la escolástica.

Una de las líneas opuestas al sistema del Aquinatense fue el desarrollo del **voluntarismo**, que había perdurado desde los orígenes del cristianismo, *pese* al planteo intelectualista de Santo Tomás. Entre los exponentes del voluntarismo de la época se encuentran, por ejemplo, el franciscano **Roger Bacon** (que en realidad murió en el siglo XIII) y el *gran* poeta **Dante Alighieri (1265-1321)** quien, si bien en general sigue a Santo Tomás, es voluntarista en cuanto a la justicia y el Derecho. El más nítido planteo voluntarista aparece, sin embargo, en el franciscano **Juan Duns Escoto** (c.1266-1308).

Juan Duns, llamado "Escoto" por su posible origen escocés, era un hombre de profunda fe, que resultó de cierto modo impactado por la condena al averroísmo. Evidenció influencias de San Agustín, de Avicena y de Aristóteles. Para Escoto, la **voluntad** es la potencia más noble y prima sobre el entendimiento, porque es libre. La acción es superior a la contemplación.

La aplicación de estos principios a Dios permite a Escoto rescatar al Dios absolutamente libre y omnipotente del cristianismo, contra la necesidad con que solía concebirlo el pensamiento griego. Según Escoto, las leyes morales son tales porque han sido queridas por Dios y el hombre se encamina al bien si su voluntad se somete a la de Dios. Si Dios quiere una cosa, eso será bueno; la causa única por la que ha querido las cosas es su voluntad. Al fin, la regla suprema de la moralidad no es la ley eterna, sino la voluntad divina.

Para Escoto, la voluntad de Dios está sólo limitada

por su bondad y por la lógica. Si Dios existe, siendo la bondad misma, hay que amarlo sobre todas las cosas. No hay más que un principio de ley natural, la obediencia a Dios, y hay un único acto verdaderamente bueno por su objeto, el amor a Dios. Los otros preceptos del Decálogo, más allá de los primeros, se fundan en la voluntad de Dios, y El hubiera podido constituir, por ejemplo, una sociedad en que el homicidio, el robo, etc. fueran considerados legítimamente justos.

Según Duns Escoto, lo teórico es el campo de la necesidad, de la demostración racional y de la *ciencia* y lo práctico es el campo de la libertad, de la imposibilidad de cualquier demostración y de la *fe*. La metafísica es la ciencia teórica por excelencia y la Teología es la "ciencia" práctica en grado de perfección, aunque el carácter científico de ésta no sea estricto, porque no da conocimiento de lo sobrenatural sino sólo reglas de conducta.

A diferencia de Santo Tomás, que sostenía el carácter "análogo" del ser, Escoto admite que hay muchos seres distintos. **Busca**, sin embargo, una noción de ser común para todos los seres, para Dios y las criaturas, y entiende que sólo así es posible conocer a Dios sin incluirlo por vía analógica en la naturaleza.

El pensamiento escotiano tiene un fuerte sentido de lo *individual* y concreto, cuyo conocimiento es el más perfecto, y entiende que la individuación no es una degradación sino una perfección del ser. Así Escoto se constituye en uno de los precursores del individualismo moderno. Además, para él la sociedad resulta de cierta base contractual.

72. Pese a profesar el ideal aristotélico de una ciencia estrictamente elaborada, Escoto era -según dijimos- un hombre de profunda fe, que llegó incluso a defender la creencia en la Inmaculada Concepción de Marfa, sólo proclamada como dogma por la Iglesia en 1854. En modo alguno creyó que la reducción *de* la fe al marco de lo contingente y arbitrario pudiera ir en desmedro de ella y se hubiese asombrado profundamente de las consecuencias que siguieron a sus enseñanzas. En efecto, en la medida que el voluntarismo afirmó la superior jerarquía de la voluntad y que la causa primera y absoluta es la voluntad de Dios, abrió el camino para que, al abandonarse la perspectiva teocéntrica y desarrollarse la visión antropocéntrica, se impusiera el *positivismo jurídico* que ha caracterizado en mucho a la Edad Contemporánea (v. sobre el tema, por ej., **BATIFFOL**, Henri, "Filosofía del Derecho", trad. Lili a Gaffuri, Bs.As., Eudeba, 1964, págs. 11 y ss.).

Con el voluntarismo todo asumió en definitiva carácter hipotético, incluso la moralidad y la dignidad humana, pero los lazos intelectuales que sometían al hombre a Dios quedaron al fin seccionados. Por el voluntarismo las sendas para el absolutismo gubernamental y para las grandes conmociones históricas resultaron más transitables.

Creemos acertado que si Dios existe -lo que en este curso no afirmamos ni negamos- quiere lo bueno, como lo entenclió Santo Tomás de Aquino, pero el grave problema al respecto es que acerca de lo bueno sabemos muy poco y, además, lo bueno resulta profundamente

mutable, de modo que la posición voluntarista termina a veces, incluso sin proponérselo, liberando la idea de bien.

Si en Santo Tomás de Aquino hay cierta victoria de la Teología "en" la Filosofía, en Juan Duns Escoto hay, en cambio, un relativo paralelismo y al fin una victoria querida, pero no lograda, de la Teología "sobre" la Filosofía. Pese a la intención de Escoto, separada la razón de la fe, se abrió el sendero para la absoluta independencia de la Filosofía respecto de la Teología y para la rebeldía abierta de la razón. No obstante su fe, Escoto acabó debilitando la creencia en Dios e incluso facilitando el agnosticismo. La escolástica destruía así su problema básico, de la relación entre razón y fe. Volviendo a las posiciones más tradicionales, Escoto preparaba los caminos del porvenir.

Al jerarquizar al fin el papel de la voluntad humana y preparar el sendero para el positivismo, Escoto aumenta el rol de los repartos, sobre todo de los repartos autoritarios, respecto de las distribuciones e incluso el papel de la planificación gubernamental en marcha como ordenadora de los repartos, en relación con la ejemplaridad. Consecuentemente contribuye a jerarquizar las fuentes formales de los repartos, sobre todo de los repartos autoritarios, entre los que se destaca 1 a ley puesta por los hombres. De modo relativo, al incrementarse el papel de esta ley, disminuye en la realidad el rol atribuido a la sentencia ya que, cuando ésta puede invocar más la ley natural, tiene más amplio campo de decisión.

Aunque Escoto da por sentada la legitimidad de la voluntad adjudicadora, al fin el incremento del papel de los repartidores exigiría el desarrollo de la problemática de su legitimidad y, al hilo de ésta, de la democracia. Su vocación de individualidad incfementaba las perspectivas futuras de justicia particular y de respeto a la unicidad, con los consiguientes riesgos de individualismo.

Entre las *preguntas* más importantes que deja abierto el pensamiento de Duns Escoto se destacan la que se refiere a la importancia de la voluntad, divina o humana, como determinante de lo valioso y la que versa sobre la identificación de lo jurídico, en base al mandato o a lo valioso, o si se trata en cambio, en uno u otro caso, de dimensiones diversas de lo que debe entenderse como una "complejidad pura" socio-normo-dikelógica.

En relación con la Filosofía de la Historia, cabe interrogarse, por ejemplo, cómo en la dinámica de la temporalidad una posición que en una época (siglo XIII) resulta conservadora en otra posterior (siglo XIV) puede cumplir un papel progresista y cómo un hombre puede llegar a tener un papel histórico tan distinto del que creyó representar.

73. Otro exponente de las líneas de pensamiento que cuestionaron la obra tomista fue *Guillermo de Occam* (ú Ockham, c.1298-c.1349). Fue Occam un franciscano inglés de vida agitada, crítico intrépido de sus adversarios y en especial del Pontificado. Perteneció

al partido franciscano de los "espirituales", más celosos de la pobreza de la orden y entró en conflicto con la corte pontificia de Aviñón, de la que escapó, tratando de salvarse de las consecuencias de la excomunión en la corte del Emperador. Se dice, al respecto, que expresó "O Imperator, defende me gladio et ego defendam te verbo", cumpliendo esta propuesta con agudos escritos políticos contra el Papa.

Luego de la muerte del Emperador, Occam pensó en reconciliarse con la Iglesia, pero no se sabe si llegó a firmar la fórmula de sumisión. Aunque no pasó de candidato a doctorado y varias de sus posiciones fueron declaradas heréticas, es uno de los pensadores más influyentes en la terminación de la Edad Media y el comienzo de la Edad Moderna.

A semejanza de Duns Escoto, Occam tuvo el propósito de excluir de la teología y la filosofía cristianas el necesitarismo griego, rescatando las creencias en la omnipotencia y la libertad de Dios y liberando a Dios de las esencias y las ideas eternas. Su pensamiento responde a los principios básicos de que Dios *puede* hacer todo lo que puede hacerse sin contradicción y de que no deben *multiplicarse los* seres sin necesidad (llamado éste "*navaja*" de Occam o principio de economía).

Según Occam -que desenvuelve así las ideas de Escoto- Dios podría ordenar hasta el odio contra El mismo y esto dejaría de ser malo. Para él el orden del mundo no es lógicamente anterior a la *decisión* de Dios, sino lógicamente posterior a la elección divina de las entidades individuales contingentes. Anunciando el

empirismo, tiende a reducir la causalidad a una sucesión regular: todo es decisión de Dios y el orden surge de la elección divina. A su vez, conforme al principio de economía, si dos factores bastan para explicar algo, no debe añadirse un tercero.

Occam diferencia la Teología del conocimiento del mundo. Dios y en general todo objeto de la Teología son objetos de pura *fe* y todo conocimiento posible surge, en cambio, de la *experiencia*. Las verdades de la fe son inaccesibles a la razón y la Teología no es ciencia; no hay posibilidad de conciliación entre la razón y la fe. Occam señala, por ejemplo, la absoluta irracionalidad del dogma de la Trinidad. Sus ideas se caracterizan por la fuerte referencia al hecho *concreto y a lo particular*.

Queda así abierto, en el pensamiento de Occam, el camino de la independencia entre *el filósofo* y *el teólogo*. Con relación a la condena emitida por Esteban Tempier a la que nos referimos precedentemente, Occam llegó a sostener que las afirmaciones principalmente filosóficas, que no conciernen a la Teología, no deben ser condenadas o puestas en entredicho solemnemente por nadie, porque en ellas cualquiera debe ser libre de decir lo que le parece. El desconocimiento de la posibilidad de interpretación racional de la verdad revelada, en que había creído de manera predominante el siglo XIII, subrayaba el fin de la escolástica.

En general el *nominalismo*, del cual Occam es el representante más célebre, es un movimiento con actitud crítica y escéptica contra el siglo XIII. Más en concreto, se caracteriza por negar la realidad de los universales.

Para Occam, el universal existe solamente en el alma, pero todas las cosas fuera del alma son singulares. El universal es sólo un modo de concebir las cosas individuales.

Con su apego a lo empírico Occam abrió el camino a las ciencias de la observación, a la moderna investigación de la naturaleza, Además comenzó a fundamentar la inducción incompleta, que permite un mayor avance de la ciencia, fundándola en la uniformidad causal de lo natural.

El pesimismo de Occam respecto de la condición humana preparó la senda para la emancipación de la economía respecto de la ética, que caracterizaría a los siglos más avanzados. Sólo los perfectos, a su juicio, desarrollarían esa ética profesando la comunidad de bienes evangélica. Entiende Occam que la voluntad del hombre es libre, pero como es creado, está sujeto a obligación moral el hombre debe querer lo que Dios le ordena querer. Como la moral sólo obedece al mandato de Dios, cuya voluntad es libre y arbitraria, no se funda en la razón. Al fin la ley natural se reduce a una ley divina positiva que se expresa en las Escrituras, ampliándose así los cauces que recorrería el positivismo.

No obstante esta afinidad positivista, Occam

entiende que las leyes positivas en contra de las leyes naturales, que se opongan a las Escrituras o a la recta razón por la que Dios hace conocer al hombre su voluntad, no deben observarse.

En las ideas de Occam se rompe el sistema político tomista entre el Imperio y el Pontificado y, de cierto

modo, se abre camino al nacimiento de los *Estados*. Entiende Occam que la Iglesia, que es dominio del espíritu, debe ser reino de la libertad, en tanto el Imperio, que tiene en su poder no las almas sino los cuerpos, debe tener autoridad absoluta. Sólo concibe la autoridad del Papado para la defensa de la libre fe de los miembros de la Iglesia.

Para Occam no son infalibles ni el Papa ni el concilio, sino la Iglesia como comunidad universal. Incluso sostuvo que en algún caso el Imperio tenía cierta jurisdicción sobre el Papado, en cuanto a la elección de los Pontífices. Se afirma que, en parte por su idea de lo individual, Occam tuvo una conciencia relativamente democrática. Concibe al derecho como *podery* se considera que fue el precursor de la definición del derecho subjetivo como el poder que se tiene sobre un bien.

74. Las ideas de Occam fueron aceptadas en diversas universidades, sobre todo en las que se crearon en su época. Su método fue llamado la *vía "moderna"*, frente a la *vía "antigua"* del pensamiento anterior. Sería difícil encontrar otro pensador que haya representado más la formación de la cultura *anglosajona*, en virtud de su predominio, resulta altamente significativo para entender la cultura de nuestro tiempo.

Con Occam todas las limitaciones que imponía la razón quedaban marginadas; se consagraba la liberación de Dios, que abría la senda para la liberación del hombre. El Dios que así se liberaba entonces, sin embargo,

en la vía del eclipse e incluso resulta dudosa la posibilidad de la existencia de la Iglesia como él la plantea.

La vocación empírica de Occam está en concordancia con la tendencia inglesa, desarrollada en la época, que se adhiere al Derecho espontáneo manifestado principalmente en la jurisprudencia. La crisis de la razón significa, también, la crisis de la planificación gubernamental que, en cambio, tendría más despliegue en el Derecho continental. La afirmación de lo individual representa, según adelantamos, un aporte fundamental a las raíces del liberalismo y de la democracia. Si por una parte Occam contribuye a proteger al individuo contra el régimen, al debilitar el poder de la Iglesia, por otra incrementa la amenaza del régimen al sostener el carácter absoluto de la autoridad estatal.

La *pregunta* fundamental que suscita la obra de Occam se refiere a su posición que, cifiéndose a la realidad de lo individual, contribuye a caracterizar la cultura anglosajona, la propuesta de estilo de vida más exitosa en la actualidad.

75. La tercera gran reacción contra el sistema del siglo XIII proviene de un hombre de las ciencias naturales, el derecho y la política, *Marsilio de Padua* (Marsilio Mainardini, c.1275 - c.1342), nacido en Padua, rector de la Universidad de París, donde se

vinculó con Occam, y ferviente aliado del emperador Luis IV de Baviera (1287-1347) en su lucha contra el Pontificado. Tuvo influencias de Aristóteles, Avempes, Santo Tomás y Occam -quien, sin embargo, luego criticó sus ideas- y su obra principal, escrita quizás en colaboración con Juan de Jandún (m. en 1328) es "Defensor pacis" (1324).

Las opiniones de Marsilio de Padua tienden a la defensa de la paz a través de la constitución del Estado laico y ubican a la Iglesia dentro de él y sometida a sus leyes. Se interesa por el reconocimiento del poder del pueblo -aunque lo reconozca selectivamente-, concibiendo al Estado como una comunidad de hombres libres, y en cambio no brinda tanta significación a la forma de gobierno.

Según Marsilio los hombres se reúnen en comunidad sólo para proveer a las necesidades, aunque entre éstas está la salvación de las almas. El sacerdote no debe mezclarse en lo temporal, porque esto destruye la paz. Ha llegado a decirse que en profundidad hay en Marsilio de Padua un escepticismo religioso y que la religión sólo tiene en él un fin social. Entiende el Paduano que el emperador tiene derecho a imponer castigos espirituales, pero no la Iglesia, invocando a este respecto la libertad de conciencia.

El Estado en que piensa Marsilio de Padua no es universal, sino más bien "nacional" y, siguiendo a Aristóteles, entiende que debe gobernar la ley y no el hombre.

Marsilio da diversas nociones de ley, si n desconocer

en ciertos casos la importancia del acuerdo de los hombres y de la razón, pero llega a afirmar que es un precepto *coactivo* vinculado a un castigo o a una recompensa que se ha de hacer realidad en este mundo. De este modo, la ley divina no resulta ley en sentido propio, porque no tiene coacción. Es comparada, en cambio, a las prescripciones médicas.

Según Marsilio, la *guerra* es el cumplimiento de una sabia ley natural y el pueblo que es incapaz de una agresión está destinado a desaparecer. En la guerra se unen las fuerzas de un Estado, pero la guerra civil es, en cambio, el peor de los males políticos porque afecta la independencia y plenitud estatales.

Marsilio de Padua representa de cierto modo el ideario gibelino defensor de los emperadores, que se emparenta con las aspiraciones de relativa libertad de la burguesía, aunque su posición quizás sea más radical. Sus ideas forman antípoda con las del Papa San Gregorio VII, quien sostuvo la plenitud del poder del Pontificado, al que consideró incluso facultado para deponer a los emperadores.

A su vez, Marsilio inicia el camino del *positivismo jurídico* propiamente dicho, del que tal vez sea el primer formulador preciso. Pese a haber estado al servicio del Emperador y a haber ejercido influencia en sus ideas y actitudes, Marsilio idealiza a las ciudades republicanas del norte de Italia. Se ha llegado a decir que la influencia averroísta lo impulsó a aplicar la separación de la razón y la fe al terreno político, quizás como separación de lo temporal y lo espiritual. El

Paduano liberó al príncipe de la sujeción a la Iglesia, significando así la preeminencia de la ciudad terrestre sobre la divina, mas lo sometió ala voluntad del pueblo.

En 1327 Marsilio fue excomulgado, declarándose hereje y heresiarca, pero su influencia creció con el tiempo y se proyectó incluso en la formación de la Iglesia anglicana, por ejemplo, en el arzobispo Tomás Cranmer (1489- 1556), ideólogo de la reforma que significó en Inglaterra -a diferencia de España- el triunfo del Estado sobre la Iglesia. Con Marsilio de Padua se rompe la síntesis política pretendida por el cristianismo medieval y se abre nítidamente el camino de la Edad Moderna.

76. En la difícil integración entre Estado e Iglesia que se pretende a través de toda la Edad Media, Marsilio de Padua significa en cierto sentido la "simplicidad pura" del Estado, aunque como en toda simplicidad pura se introduzcan ocultamente elementos de complejidad impura en que el Estado se inmiscuye en los asuntos religiosos.

En la compleja relación entre diversas clases de ley, típica del pensamiento medieval, Marsilio opta por la simplicidad de la ley humana. Es el primer gran expositor de lo que ha dado en llamarse un plan de gobierno "laico" y en sus ideas la integración entre santidad y justicia, que tanto se pretendió en la Edad Media, con frecuentes desviaciones de arrogancia de la santidad, pasa a ser integración de la justicia con la utilidad, con riesgo de arrogancia de esta última y de subversión del poder.

*Quizás la pregunta* más significativa que brindan las ideas de Marsilio de Padua sea la de la posibilidad de identificar la plenitud de lo jurídico en la obra humana y en la coacción, como lo ha pretendido el positivismo.

## C) ENFOQUE FILOSOFICO HISTORICO

77. El período de alrededor de mil años denominado "Edad Media" es el tiempo en que la cultura antigua, constituida principalmente por las herencias griega, romana y judeo-cristiana, se *comprime* en la expresión sintética del cristianismo, que le permite salvar el derrumbe de Roma, y luego comienza un nuevo período de *expansión*. La religión cristiana cumple así, de cierto modo, el papel de "puente" entre culturas, que suelen tener los fenómenos religiosos. La Edad Media es una etapa de cierto modo "teológica", que parece iniciar un nuevo ciclo histórico, con sus continuidades, primero metafísica y heroica y por último humana.

Aunque, como lo destacó William Cecil Dampier, los representantes del escolasticismo adoptaron la actitud de *intérpretes*, que hacía a la experimentación e investigación originales extrañas a su mundo ideológico, en el seno tenso de la escolástica y de su ruptura se preparó el campo en que fructificaría el saber moderno (v. DAMPIER, William Cecil, sir, "Historia de la Ciencia y sus relaciones con la Filosofía y la Religión", trad. Cecilio Sánchez Gil, la.reimp., Madrid, Tecnos, 1986, pág. 124).

A comienzos de la Edad Media se encuentra el

## C) ENFOQUE FILOSOFICO HISTORICO

77. El período de alrededor de mil años denominado "Edad Media" es el tiempo en que la cultura antigua, constituida principalmente por las herencias griega, romana y judeo-cristiana, se *comprime* en la expresión sintética del cristianismo, que le permite salvar el derrumbe de Roma, y luego comienza un nuevo período de *expansión*. La religión cristiana cumple así, de cierto modo, el papel de "puente" entre culturas, que suelen tener los fenómenos religiosos. La Edad Media es una etapa de cierto modo "teológica", que parece iniciar un nuevo ciclo histórico, con sus continuidades, primero metafísica y heroica y por último humana.

Aunque, como lo destacó William Cecil Dampier, los representantes del escolasticismo adoptaron la actitud de *intérpretes*, que hacía a la experimentación e investigación originales extrañas a su mundo ideológico, en el seno tenso de la escolástica y de su ruptura se preparó el campo en que fructificaría el saber moderno (v. DAMPIER, William Cecil, sir, "Historia de la Ciencia y sus relaciones con la Filosofía y la Religión", trad. Cecilio Sánchez Gil, la.reimp., Madrid, Tecnos, 1986, pág. 124).

A comienzos de la Edad Media se encuentra el

gran paradisiaco agustiniano de la ciudad de Dios, en sus postrimerías, la ciudad divina es sometida a la ciudad terrena en el pensamiento del Paduano. Con el tiempo, a la luz de ambas podrían aclararse en su infinita riqueza las diversas dimensiones del fenómeno jurídico.

## LA EDAD MODERNA

### A) PANORAMA GENERAL

78. Para reconocer ciertos momentos críticos de los procesos de cambios vitales que marcan el comienzo y el fin de la Edad Moderna, cabe decir que ésta comprende el lapso transcurrido entre la caída del Imperio Romano de Oriente, cuya capital era *Constantinopla*, suceso ocurrido en 1453, y la *Revolución Francesa*, que se inicia en 1789 y abarca, quizás, hasta 1795. En este período se destaca, con caracteres nítidos, el "puente" entre la medievalidad y la modernidad constituido por el *Renacimiento*, iniciado quizás en el siglo XIV y concluido posiblemente en 1600, tal vez a más tardar en 1650. Luego de este tiempo *inicial o auroral* se desarrolla un período *normalizado*, propiamente moderno, que-comodijimos-concluye en la Revolución Francesa.

En general la Edad Moderna se caracteriza por un estallido de la santidad, que se manifiesta en las guerras religiosas y al fin pierde su protagonismo y por avances que, en detrimento del lugar preponderante de ese valor, van haciendo la *utilidad*, la *belleza*, la *verdad*, la

*justicia* y, sobre todo el valor *humanidad*. La referencia a Dios fue dejando de ser la principal clave de la historia en un tiempo de eclosión y efervescencia de valores, cuyas consecuencias -de cierto modo discutidas hoy, cuando se llega a hablar de la "postmodernidad"-, aún perduran.

Pese a que el *Renacimiento* y el *Humanismo* que lo acompañó estuvieron principalmente signados por el desarrollo específico de los valores belleza y humanidad, quizás la Edad Moderna en su conjunto sea sobre todo caracterizable por su búsqueda de la *verdad*, al punto que es en mucho la *edad de la razón y delaexperiencia* y el tiempo del gran "despegue" del desarrollo científico. Werner Goldschmidt destacaba que la razón de la fe fue reemplazada por la fe en la razón o, de otro modo, que la fe como razón fue sustituida por la fe en la razón.

En la zona continental europea, por influencias entre otros de René Descartes (1596-1650) y Godofredo Leibniz (1646-1716), la cultura francesa y sobre todo la cultura alemana se inclinarían más por la *razón*; en Gran Bretaña predominaría, según la tradición de Occam y la influencia de John Locke (1632-1704), un mayor apego a la *experiencia*. En otros términos, cabe decir que la razón francesa, predominante en el siglo XVII, es *puesta* por Dios o por la naturaleza, en tanto la razón inglesa, más desarrollada a fines del siglo XVII y en el siglo XVIII, es un medio de *búsqueda*.

En la Edad Moderna, que fue en mucho la "*edad de la ciencia*", queda planteada en toda su tensión la

difícil relación entre física y metafísica, entre ciencias de la naturaleza y filosofía. Si bien Descartes sostuvo la idea relativamente /adicional de que las ciencias de la naturaleza no podían sostenerse sin apelar a la metafísica, Newton (1642-1727) afirmó la posición opuesta de que las ciencias naturales son el único punto de partida verdaderamente sólido desde donde se puede alcanzar una concepción racional de Dios y del universo y Emmanuel Kant (1724-1804) entendió que ni las ciencias de la naturaleza necesitan de la metafísica (en sentido tradicional) ni la metafísica debe apoyarse de manera alguna en las ciencias de la naturaleza (puede v. GEYMONAT, Ludovico, "Historia de la Filosofía y de la Ciencia", trad. Juana Bigozzi, Barcelona, Crítica, t.II, 1985, por ej. pág. 337). El tiempo demostraría que, como les agradaría a otros modernos, culminando tal vez en Godofredo Leibniz (1646-1716), las ciencias naturales y la filosofía se aclaran recíprocamente.

La disciplina filosófica más significativa en la Edad Moderna es la *Gnoseología, o Teoría del Conocimiento*, en la que el problema colocado entre el sujeto y el objeto evidencia el relativo distanciamiento del hombre respecto del mundo que desea dominar. El desarrollo de la Gnoseología muestra hasta qué punto entró en crisis la unión religiosa con el mundo, característica de la concepción medieval. Además, si puede afirmarse que la cuestión central del período medieval fue el "fundamento", en nuestro caso del Derecho, la cuestión nuclear del tiempo moderno es en alguna medida el "*método*".

Pese a que -como señalamos- este período histórico fue de cierto modo la "edad de la ciencia", no debe olvidarse, sobre todo desde el punto de vista jurídico, que en él se produjo un grave retroceso en cuanto a la noción de *hechicería*, comenzado precisamente en el siglo XV. Cabe recordar que el Derecho medieval carolingio había condenado como un crimen el matar a nadie por brujería, pero ahora, en dos siglos, los acusados por hechicería que perecieron en toda Europa fueron alrededor de tres cuartos de millón. Los acusados tenían muy difícil escapatoria: si se declaraban culpables, se los quemaba y, si no, se los torturaba hasta que confesaran.

El desarrollo utilitario de la Edad Moderna se produjo con el despliegue del *capitalismo*, primero mercantil y luego, sobre todo en los últimos tiempos, industrial. Ese desarrollo capitalista fue desigual, centrándose en las regiones más marítimas, comerciales y financieras de proyección atlántica y mediterránea, con marginación de las zonas más feudales y continentales del centro de Europa. Por impulsos en gran medida debidos al capitalismo, la cultura europea encaró el descubrimiento y la conquista de los espacios que no controlaba. A través de la Edad Moderna se completó el desarrollo de la clase *burguesa*, que acabaría produciendo las grandes *revoluciones* inglesa, norteamericana y francesa de los siglos XVII y XVIII.

La conciencia económica moderna se inició con el *mercantilismo*, que comenzó en el siglo XV y se

prolongó hasta el siglo XVIII, sosteniendo que la riqueza de los Estados se basa en la posesión de metales preciosos, para lo cual hay que promover un resultado comercial favorable y desarrollar la producción. También se manifestó en la *fisiocracia*, que tuvo su apogeo en el siglo XVIII y sostuvo que el origen exclusivo de la riqueza está en la naturaleza, básicamente en la agricultura, y culminó en el *liberalismo*, que comenzó en el siglo XVIII, con sus requerimientos de propiedad privada y libre contratación. Desde el apego a la riqueza "natural", menos o más dinámica, se pasó a la comprensión de la dinámica económica más "humana" multiplicadora de la riqueza.

Pese a la desconfianza "antinaturalista" que imperó por ejemplo en el siglo XVII, en esta época el hombre -que había desplegado su vida espiritual en el medievo- tiende a relacionarse con la *naturaleza* y a adueñarse de ella. La naturaleza ya no será vista como fuente de atracciones diabólicas (que en cambio se buscaron caprichosamente en las pobres víctimas de las acusaciones de hechicería). Además, la investigación de la naturaleza se irá refiriendo más a problemas particulares y concretos, porque se requerirán medios de producción más eficaces.

En este período, signado por grandes individualidades, el *ser humano* llegó a convertirse en protagonista de la historia por título propio, no sólo como súbdito del Estado o como fiel de la Iglesia, y no es por casualidad que tal vez el suceso más importante

de la Revolución France-sa sea la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano del 26 de agosto de 1789. Sin embargo, la atención a los derechos subjetivos y la declaración solemne de los derechos del hombre eran consecuencias del individualismo al que abrió cauce el nominalismo medieval.

En este tiempo se define también el incremento del ritmo de la temporalidad, que en nuestros días se haría vertiginoso, y llega a consolidarse la creencia en el progreso (el movimiento hacia una dirección deseable) como una ley histórica de hecho, de forzoso cumplimiento.

79. En la Edad Media el valor justicia había estado frecuentemente sometido a la arrogancia del valor santidad y luego de la Edad Moderna sería atacado por los avances del valor utilidad. Posiblemente la Edad Moderna sea uno de los tiempos en que el valor justicia pudo desarrollarse con más autonomía y con más base en el interés en los valores en que debe apoyarse. Así, además de la preocupación por la justicia, en el campo de los valores jurídicos moderno ganan significación primero el valor poder y luego el valor cooperación y también avanzan en gran medida los valores orden y coherencia.

En este período la tensión entre ser y deber ser se hace muy grande, con opciones realistas y utópicas, radicalizadas en uno u otro sentido. En general en la Edad Moderna ganan espacio las clases de justicia

*consensual, dialogal, conmutativa, gubernamental, integral, de aislamiento y particularity* también se pasa de una vía de justicia *con acepción (consideración)* de personas al triunfo de la idea de justicia *sin acepción* de personas. El pensamiento moderno tiende a descubrir la justicia valiéndose con más intensidad de los *criterios generales orientadores*, con la búsqueda de un Derecho Natural de fuerte vocación universal, diverso del mayor recurso a las valoraciones completas que había practicado la teoría del Derecho Natural medieval. Puede afirmarse que el jusnaturalismo moderno es más *abstracto* que el medieval.

En correspondencia con el progreso de la justicia sin acepción de personas, la Edad Moderna es marco del paso de la legitimación *aristocrática* a la legitimación *democrática*. La Edad Moderna es el tiempo *de* la primera comprensión de la importancia de los *derechos fundamentales*, entre los que se destacan la libertad religiosa y la propiedad. El pensamiento medieval había tenido más en cuenta los deberes, pero la mentalidad moderna se centra crecientemente en los derechos.

En la Edad Moderna el humanismo llega a reconocer que el hombre debe ser estimado como *un fin en sí* y en ella se consagran las preocupaciones del *liberalismo político* con miras al respeto a la unicidad y el interés por la *democracia*, que sirve a la igualdad. La modernidad es el tiempo en que se llega a la cabal comprensión de la exigencia de justicia de proteger al individuo contra los demás individuos (Tomás Hobbes, 1588-1679) y también se toma conciencia del

requerimiento de justicia de ampararlo respecto del régimen (John Locke; Charles Secondat, barón de Montesquieu, 1689-1755). En cambio, la Edad Media había exagerado la protección del individuo contra sí mismo y la Edad Contemporánea llegaría a agregar el amparo contra "lo demás" (enfermedad, miseria, ignorancia, etc.).

En la vida jurídica moderna el predominio de los derechos particulares (regionales) sobre el derecho común (principalmente Derecho Romano y Canónico) pasa de ser una situación de hecho a una situación reconocida formalmente, consolidándose al fin los *derechos nacionales*. En este tiempo se formaron los primeros *Estados*, en gran medida como resultados de alianzas *de* la burguesía con las monarquías, que lucharon en los frentes internos contra los señores feudales inferiores y a menudo en los frentes externos contra el Imperio y el Papado.

Primero se produjo la consolidación del orden estatal, con los valores poder y orden y luego se promovió su liberalización y democratización, culminando en las revoluciones que cierran el ciclo moderno.

La Edad Moderna realizó aportes especialmente significativos en el *Derecho Público*, quizás porque se pensó en "hipotecarlo" con miras a los derechos de los particulares. De aquí que al explicar el origen o por lo menos la fundamentación de la sociedad y el gobierno

el pensamiento moderno recurriera a menudo a la figura *contractual*, de claro sentido privatista (quizás no sea por azar que la edad del avance del pensamiento burgués utilizó tanto un paradigma que le es afín, aunque tal vez fuera-por otra parte- el único instrumento con que se contaba para "romper" el Derecho Público tradicional). A fines de la Edad Moderna en el marco del Derecho Público estatal se dictaría la primera constitución formal del mundo (para los Estados Unidos de América, en 1787) y en ese tiempo (1763) apareció el célebre "Tratado de los delitos y las penas" de César Beccaria (1728-1794), que tanta influencia tendría en la transformación del Derecho Penal. La Edad Moderna es, asimismo, el tiempo de la formación del Derecho Internacional Público, caracterizado ya en el siglo XVI.

En la Edad Moderna se preparó, principalmente en el marco del Antiguo Régimen borbónico, el camino para la primera verdadera codificación del *Derecho Privado*, producida en 1804 como parte del epílogo napoleónico de la Revolución Francesa (acerca de estos temas pueden v. CAVANNA, *op. cit.*; CIURO CALDANI, "Perspectivas ..." *cit.*, págs. 158 y ss.). El apego continental a la razón, también en el Derecho, está muy estrechamente vinculado a estos aportes públicos y privados.

En el panorama general de la Edad Moderna se rompe la unidad, quizás no muy sólida, que tenía el mundo medieval. No sólo se *fracturan* la unidad jurídica y la unidad política, con el triunfo de los

derechos nacionales y la formación de los Estados que se escinden del Sacro Imperio. Se rompe la unidad religiosa con la Reforma y lo propio ocurre con la unidad lingüística, ya que pese al gran interés que hubo en ciertos momentos por las lenguas clásicas se consolidaron entonces las lenguas nacionales. Incluso se separaron los sistemas económicos, con la nítida división en zonas más capitalistas o feudales, y se rompió al fin la uniformidad de concepción política, con la aparición de repúblicas importantes.

Sin embargo, en lo profundo de la vida moderna subsistían y se desarrollaban la *caracterización* común y la *fuerza expansiva* de la cultura Occidental. En la Edad Moderna se decidió de manera notoria la superioridad de Occidente sobre los otros espacios culturales, en mucho porque las simientes antiguas así lo promovían.

En la Edad Moderna se desarrollaron, en profunda interrelación, el dominio del mundo material y la riqueza y el dominio espacial del hombre occidental, todo en un proceso de "*mundialización*" cabal, que culminaría en la Edad Contemporánea. La presencia humana en el Planeta comenzó un proceso de expansión cuantitativa y cualitativa antes insospechable, con aumento de la población y mejora de la calidad de vida. La propia concepción contractualista de la sociedad y el gobierno ya referida es una muestra de cómo la *cultura* se aparta más de la naturaleza, aunque sea con el ánimo de someterla a la voluntad humana.

La mundialización se mostró a través de grandes potencias hegemónicas. Los primeros tiempos de la Edad Moderna conocieron la formación descollante del imperio español, vinculado significativamente con el viejo Sacro Imperio Romano Germánico a través de la dinastía de los Habsburgo. Carlos I de España y V de Alemania (1500-1558) pudo decir que en su imperio nunca se ocultaba el sol, pero luego el centro de gravedad histórico se fue desplazando a Francia, donde se destaca el fuerte protagonismo de Luis XIV (el "Rey Sol", 1638-1715) y a Inglaterra, en mucho por la decadencia económica de la Península. Pese al desgajamiento norteamericano, los últimos tiempos de la modernidad ya mostraban el empuje inglés que - luego del derrumbe final de las aspiraciones francesas bonapartistas- daría origen al nuevo imperio de proyección mundial.

## B) DESARROLLO HISTORICO FILOSOFICO

### 1) *El Renacimiento y la Reforma*

80. El término "renacimiento" se utilizó en cierta época para señalar el "nacimiento" del hombre espiritual del cristianismo y también la inserción en la comunidad de fieles por el bautismo, pero luego adquirió el significado de *regreso a lo antiguo, a lo clásico* griego y romano perdido durante la edad que, en razón de su pasividad, fue denominada "media". En realidad lo clásico no se había perdido, sino que había desaparecido de la superficie de la conciencia del hombre occidental, y mucho es lo que se discute acerca de la mayor o menor originalidad del fenómeno renacentista.

Muchos fenómenos pueden haber influido en el renacimiento de la cultura clásica, por lo menos como la entendían los renacentistas. Entre ellos se destaca el despegue de la vida en general, que requería nuevos paradigmas mentales distintos de los medievales. Otros factores importantes son el protagonismo mayor de las *ciudades* -en mucho por el desarrollo del comercio, pero también en cierta medida por el avance de la artillería que acababa con la relativa inexpugnabilidad

de los castillos-, las *Cruzadas*, que intensificaron las relaciones con el oriente de mayor influencia griega y la caída de *Constantinopla* en poder de los turcos, que traía nuevos aportes clásicos y forzaba a encontrar nuevas vías de comunicación con el Lejano Oriente.

También son significativas las invenciones de la *impresión* de tipa móviles y del *grabado*, que difundían el pensamiento y las obras de arte, y cierta disponibilidad del *papel*, que comenzó a sustituir al costoso pergamino (aunque el gran desarrollo de su fabricación es del siglo XVIII). El manejo de la *brújula*, que permitía el emprendimiento de viajes más seguros en el corazón de los mares, es todo un símbolo de la posibilidad del hombre de adueñarse del mundo que lo rodea.

Además es relevante para el Renacimiento la presencia de extraordinarios *mecenas*, como lo fueron por ejemplo los más célebres exponentes de la familia de los Médicis, banqueros y gobernantes oriundos de Florencia, la ciudad comercial que, ubicada entre las partes continental y peninsular, fue la más importante del núcleo italiano del fenómeno renacentista. Para comprender la importancia del renacimiento peninsular, cabe señalar también que en Italia las clases altas no permanecían en el campo, como solía ocurrir en otras regiones, y tenían viviendas en las ciudades, donde pasaban la mayor parte de su tiempo y podían desarrollar el contacto más frecuente que favorece el despegue de la cultura.

Entre otros diversos elementos de la cultura medieval, influyeron también de manera muy considerable

en el Renacimiento el *nominalismo* y el *voluntarismo*, que correspondían a la vocación por lo *concreto* y, de cierta manera oculta, a las ansias de *poder* del hombre renacentista.

En general, el *Renacimiento* significa un espíritu de *libertad*, de *racionalidad* y de inserción en la *naturaleza* y en la *historia*. Es acompañado, en una relación sobre cuya armonía mucho se discute, por el *Humanismo*, que jerarquiza lo humano en una actitud menos teocéntrica que la medieval y más *antropocéntrica* y se muestra en la búsqueda de una vasta erudición, sobre todo respecto de la literatura clásica.

La época renacentista tiene amplia apertura al *placer* y a la alegría de vivir y se proyecta a la *vida activa*, pretendiendo superar la preeminencia de la meditación y la especulación. En general el Renacimiento situó en primer plano a los hombres *prácticos*; se trata de realizar, más que de pensar y por eso los filósofos pierden importancia. Entonces la concepción del orden del mundo se hace menos finalista y más *causalista* que en el medievo y el hombre se considera, a su vez, más capaz de proyectar y realizar su porvenir. En diversas perspectivas llegó a sentirse artesano de la historia.

El Renacimiento significa no sólo la coronación del *despertar* medieval si no un "*estallido*" de la cultura de Occidente y en él la sed de *conocimiento*, de *poder*, de *honor* y de *gloria* se hace insaciable. Quizás el Renacimiento sea el último período en que el individuo

pudo pretender con relativo éxito un saber enciclopédico. Se multiplicaron entonces las universidades, academias y bibliotecas y se debilitó, en cambio, el papel cultural de los monasterios. Hay en el Renacimiento una importante vuelta a las cosas, con un avance de la conciencia científica referida a las *ciencias naturales y exactas* y con el desarrollo de la ingeniería, pero a la vez un gran interés por lo particular y misterioso, con proyecciones *mágicas y astrológicas*.

En el Renacimiento la *observación* de los hechos reemplaza a la confianza en los autores antiguos y se efectúan grandes aportes a la *inducción* (que va de lo particular a lo general) y el método *experimental* (que sobre todo provoca los fenómenos para observarlos), principalmente a través de Francis Bacon (barón de Verulam, 1561-1626) y Galileo Galilei (1564-1642). Las ciencias naturales se encaminan a su independencia respecto de la teología, dejando a la fe para el arrebató místico. Sin embargo, el Humanismo tiende a integrar de nuevo la fe y la ciencia en el *hombre*, en quien confluyen lo divino y la naturaleza.

Pese a que el propio Francis Bacon brindó una concepción utilitaria de la ciencia (saber es poder) y señaló quizás más que ninguno de sus contemporáneos la conciencia del papel revolucionario del saber en la sociedad y en la vida del hombre, la pretensión de dominar el mundo exterior no llevó a desjerarquizar la *educación liberal*, es decir, libre de intereses utilitarios.

Sobre todo en Italia, se rindió culto al individualismo: en general en el Humanismo interesaban más los hombres que las corporaciones. Los grandes temas político-jurídicos del Renacimiento se refieren en mucho al *hombre* y al *Estado*. Bajo un lenguaje cristiano se desarrolló, consciente o inconscientemente, un proceso de *paganización*.

En estrecha relación con la vocación por las ciencias naturales, en el Renacimiento se desarrolló una deslumbrante vocación por la *belleza*, con el predominio del arte representativo. El arte representó a la naturaleza a la que se buscó conocer y dominar. Se produjeron entonces maravillosas obras pictóricas, escultóricas, arquitectónicas, etc., para cuya adoración a menudo los artistas se dedicaron al estudio de las ciencias naturales.

En el arte del Renacimiento se abandona el estilo gótico ojival, proyectado al cielo, y se vuelve al orden romano, más referido al apoyo en la tierra. El empleo de la *bóveda esférica* es toda una expresión de las ansias de plenitud cósmica del hombre de la época. Aunque los temas centrales de este tiempo siguieron siendo cristianos, la arquitectura renacentista es mucho más adecuada a los fines civiles que el estilo gótico, más apropiado -a su vez- para las grandes construcciones religiosas y militares.

La fuerza, la grandiosidad y el carácter sublime de la cúpula de San Pedro de Roma, del Moisés, de La Piedad y del Juicio final de Miguel Ángel Buonarroti

(1475-1564); la sonrisa expresiva del enigma humano en *La Gioconda* y las audacias arquitectónicas y de ingeniería de Leonardo da Vinci (1452-1519), así como la melancolía con aire de misterio que reflejan las pinturas de Alberto Durero (Dürer, 1471-1528), muestran las diversas perspectivas de la cultura renacentista.

Lo propio puede señalarse *de* los grandes temas de la literatura, en el enfoque de las cuestiones humanas brindado en las obras de Francisco Petrarca (1304-1374), William Shakespeare (1564-1616), Miguel de Cervantes Saavedra (1547-1616), Lope de Vega (1562-1635), etc.

En tiempos del Renacimiento y en concordancia con su vocación por la ostentación, que culminaría en el barroco, las ideas económicas predominantes fueron *mercantilistas*. La sed de oro y de plata impulsó las grandes empresas y la obtención de los metales preciosos -como la presencia de nuevos alimentos venidos de América- comenzó a transformar la economía de la época. En este tiempo se afianzó la senda que tiende, simultáneamente, a *cuantificar* la riqueza y las ciencias naturales.

El período del Renacimiento se caracteriza por la aparición de *individualidades excepcionales*. Además de las ya mencionadas, cabe señalar en lugar muy destacado a Cristóbal Colón (c.1451-1506), cuya fe en la ciencia y en sí mismo le permitió realizar una hazaña

que es todo un testimonio de la audacia quizás irreplicable del hombre renacentista, superior a la de los viajes interespaciales de nuestro tiempo, hechos en contextos culturales mucho más acogedores.

La falta de escrupulos de Colón es comparable, en correspondencia a renacentista, con la de otros aventureros del Nuevo y del Viejo Continente y con los planteos de Nicolás Maquiavelo (1469-1527), el pensador que separó enérgicamente la política de la moral.

La ambición del hombre renacentista de que toda la comprensión del mundo cupiera en su conciencia llevó a muy diversas concepciones, católicas, protestantes, anglicanas, etc., a fuertes expresiones de *intolerancia*, con consecuencias a menudo sangrientas.

Como no podían escapar al fin al espíritu de la época, eran también de diversos modos "renacentistas" los que reprimieron cruelmente, por ejemplo, desde el catolicismo a Giordano Bruno (1548-1600) y a Galileo Galilei, desde el protestantismo calvinista a Miguel Servet (1511-1553), el descubridor de la circulación pulmonar de la sangre, y desde el anglicanismo a Santo Tomás Moro (1478-1535), el incorruptible soñador de la "Utopía".

Galileo, el único que escapó a la muerte violenta, fue sin embargo obligado en 1633 a una retractación que repugna a toda conciencia respetuosa del en verdad maravilloso fenómeno humano. Lejos estuvo el anciano científico de obtener el cambio de posición de la Iglesia, en la que creyó honestamente.

81. Como era de esperar, el renacimiento de la cultura antigua luego de la religiosidad medieval suscitó corrientes filosóficas análogas a las del mundo antiguo y una importante línea de pensamiento mística. Sin embargo, aunque este período produjo grandes pensadores, no generó filósofos descollantes.

El Renacimiento se anuncia de cierto modo en el pensamiento del cardenal y filósofo alemán *Nicolás de Cusa* (Nicolás Chrypffs o Krebs, nacido en Cusa - Cues, cerca de Tréveris-, 1401-1464), autor entre otras de la obra "De docta ignorantia". Para el Cusano, colocado "a caballo sobre dos mundos", el medieval al que quizás pertenezca decisivamente y el humanista moderno, y representante de una posición relativamente mística, la *coincidencia* de los opuestos y la unidad superadora de los contrarios es Dios. De El sabemos lo que no es, más bien que lo que es.

Para Nicolás de Cusa las cosas singulares son contracciones individuales del cosmos, que lo reflejan como espejos y la criatura más excelente es el hombre, ubicado entre Dios y el mundo sensible como símbolo de unión del universo. Entiende el Cusano que por Derecho Natural los hombres somos *iguales* y que la validez de las leyes positivas depende del consentimiento, llegando a plantear en algún momento una teoría *democrática* del derecho y del Estado. Lo que deben guardar todos, por todos debe ser aprobado y el propio príncipe está sujeto a la ley.

Los dos personajes más significativos de la tensión entre ser y deber ser que caracterizó a la Edad Moderna son *Nicolás Maquiavelo* (Niccoló Machiavelli) y *Santo Tomás Moro* (Thomas More). Maquiavelo era un político y diplomático florentino que a través de sus actividades pudo observar el comportamiento de varios de los políticos más importantes de su tiempo. Sintió de manera desgarrante la división de su querida Italia y, además, la muerte en la hoguera del predicador dominico Jerónimo Savonarola en 1498 le hizo advertir la difícil situación de los profetas desarmados. Entre sus obras se destacan "El Príncipe" (terminada en 1513 y publicada después de su muerte en 1531), "Discursos sobre la primera década de Tito Livio" y "La Mandrágora".

Pese a que su interpretación es discutida, las líneas principales del pensamiento de Maquiavelo son el *realismo*, el sentido de la *utilidad* y el *oportunismo*. Con él llega a sus consecuencias extremas la valorización humanista de la inteligencia política.

Maquiavelo, uno de los más importantes filósofos del *poder* y del *Estado* de todos los tiempos, pone el fin del Estado -cuyo nombre acuña- en esta vida, y se preocupa por la seguridad del gobernante. Pese a reconocer la importancia de la fortuna en las vicisitudes de nuestra existencia, cree que el príncipe debe aprovecharla *rel ati va* regularidad de los acontecimientos para desenvolver su destreza y su fortaleza (*virtü*), revelada en la *cl ari videnci ay* la energía para comprender y dominar las fuerzas que entran en juego.

Los dos personajes más significativos de la tensión entre ser y deber ser que caracterizó a la Edad Moderna son *Nicolás Maquiavelo* (Niccoló Machiavelli) y *Santo Tomás Moro* (Thomas More). Maquiavelo era un político y diplomático florentino que a través de sus actividades pudo observar el comportamiento de varios de los políticos más importantes de su tiempo. Sintió de manera desgarrante la división de su querida Italia y, además, la muerte en la hoguera del predicador dominicano Jerónimo Savonarola en 1498 le hizo advertir la difícil situación de los profetas desarmados. Entre sus obras se destacan "El Príncipe" (terminada en 1513 y publicada después de su muerte en 1531), "Discursos sobre la primera década de Tito Livio" y "La Mandrágora".

Pese a que su interpretación es discutida, las líneas principales del pensamiento de Maquiavelo son el *realismo*, el sentido de la *utilidad* y el *oportunismo*. Con él llega a sus consecuencias extremas la valorización humanista de la inteligencia política.

Maquiavelo, uno de los más importantes filósofos del *poder* y del *Estado* de todos los tiempos, pone el fin del Estado -cuyo nombre acuña- en esta vida, y se preocupa por la seguridad del gobernante. Pese a reconocer la importancia de la fortuna en las vicisitudes de nuestra existencia, cree que el príncipe debe aprovecharla y la irregularidad de los acontecimientos para desenvolver su destreza y su fortaleza (*virtü*), revelada en la clarividencia y la energía para comprender y dominar las fuerzas que entran en juego.

El príncipe debe aprender que los hombres no son siempre por naturaleza ni buenos ni malos, pero ha de estar preparado para el caso peor y debe ser o no ser bueno según la necesidad. Es más, ha de saber que los hombres olvidan antes la muerte de su padre que la pérdida del patrimonio.

En Maquiavelo hay una concepción básica del hombre de carácter *pesimista*, que desea frenar con el poder supraindividual. El príncipe no debe apartarse del bien si le es posible, pero ha de saber utilizar el mal, si le es necesario. Un señor prudente no debe mantener sus compromisos si lo han de perjudicar.

Para Maquiavelo el Derecho es uno de los instrumentos de los que el hombre político se sirve para el logro de sus fines y a menudo no basta con el modo de defenderse propio de los hombres, a través de las leyes, y ha de recurrirse al medio de los animales, que es la *fuerza*. La justificación del Estado es, para Maquiavelo, su propia realidad. El objetivo último que él procura es la unidad italiana y por eso asigna tanta importancia al Estado, cuya falta, a su entender, tanto perjudica la vida peninsular.

En el pensamiento del florentino ilustre la religión es estimada por su utilidad, como instrumento para dominar al pueblo y, en términos de grandeza, simpatiza especialmente con el paganismo porque beatificaba a los hombres que poseían la gloria mundana. En el pensamiento maquiavélico la política se enjuicia sólo por su lógica interna, por la adecuación de los *medios a los fines*, no por ninguna consideración moral.

Nadie que quiera aprender a llevar al éxito una causa, sea ésta legítima o ilegítima, deberá descuidar las magníficas enseñanzas del emocionante testimonio brindado por la sinceridad del diplomático florentino. En la inmensa mayoría de los casos los políticos exitosos se ajustan necesariamente a lo señalado por Maquiavelo, aunque no tienen la lealtad de reconocerlo. En cambio, es notorio que al exponer sus ideas Maquiavelo tuvo la grandeza de superar al maquiavelismo. Por otra parte, nadie que quiera asumir su papel plenamente humano deberá desconocer que toda esa astucia debe desplegarse para la permanente y plena dignidad del hombre. Según Maquiavelo, hay que parecerse simultáneamente al león y al zorro, pues el primero no sabe defenderse de las trampas y el segundo de los lobos, pero al fin hay que ser león y zorro para ser *hombre*.

*Santo Tomás Moro*, canciller inglés que murió decapitado por no querer reconocer la autoridad espiritual del rey Enrique VIII, nos legó principalmente su obra "Utopía", o sea un lugar que no existe (libro publicado en 1516, es decir, con tres años de diferencia de la terminación de "El Príncipe" de Maquiavelo). En "Utopía" el desarrollo del deber ser se muestra a través de un Estado ideal de cierto modo socialista y democrático. Moro rechaza el creciente espíritu de explotación comercial, denuncia el egoísmo con que se empujaba a la miseria a los arrendatarios y colonos y defiende la comunidad de bienes. En Utopía las leyes

son pocas y claras y el príncipe queda subordinado al pueblo. En ese Estado imaginario, de características precapitalistas, los intelectuales, considerados improproductivos, sólo son admitidos en número limitado.

Aunque no sea legítimo resolver los problemas jurídicos con sueños utópicos, no cabe duda que también el hombre de Derecho, que ha de asumir el sentido realista de Maquiavelo, ha de saber adherirse a los grandes ideales que sean viables en el marco en que le toque vivir. En el sueño utópico se manifiesta siempre, de cierto modo, una perspectiva de lo jurídico.

En el mundo renacentista abundaron las exaltaciones del poder y las utopías, pero también estuvo presente la defensa de la *libertad concreta*, como lo hizo -siguiendo las huellas del pensador del siglo XIII Enrique de Bracton- *Juan Fortescue* (1396-1479), entre cuyas obras figura "The Governance of England". Fortescue afirma, en ese sentido, el sometimiento del rey al régimen político. El common law que nace de la conciencia popular es declarado - antes que elaborado o aplicado- por los jueces y resulta un límite al poder del Estado, como en el Continente el Derecho Natural.

En el período renacentista hubo en general un incremento de la influencia de Platón, pero así como esta tendencia tuvo firmes defensores entre los que se cuenta *Marsilio Ficino* (1433-1499), también hubo partidarios de Aristóteles -a veces trat ando de prescindir

de la intermediación de Santo Tomás- como *Pedro Pomponazzi* (Pietro Pomponazzi o Pomponacio, 1462-1524). Asimismo hubo corrientes estoicas, epicúreas y escépticas, encontrándose en esta línea el francés *Miguel de Montaigne* (Michel Eyquem de Montaigne, 1533-1592), autor de los "Ensayos" en que descubre, al propio tiempo, la importancia de encontrar la verdad y la justicia y la relatividad de las cosas humanas. La observación de la existencia de normas distintas según los tiempos y los lugares lo lleva a afirmar que las leyes de la conciencia, que creemos nacen de la naturaleza, provienen de la costumbre. Según Montaigne, hay que abandonar las excesivas sutilezas del Derecho, que bajo los comentarios ocultan el sentido vivo de la ley, y hay que dejar la interpretación de las interpretaciones para referirse a las cosas.

También merecen especial consideración las críticas que a la cultura de la época dirigió el célebre erudito holandés *Desiderio Erasmo* (n. en Rotterdam c.1469 - m. en Basilea en 1536) y autor de "Elogio de la locura", "Institución del príncipe cristiano" y "Collatio de libero arbitrio", obra ésta a la que Martín Lutero (1483-1546) contestó con "De servo arbitrio". Erasmo descargó sus ataques contra el orgullo y la ciencia ilusoria de los teólogos, el lujo de los obispos y la política tortuosa de los papas. Afirmó que no hay una moral pública distinta de la privada, sino que hay una moral universal, aunque obliga más a los gobernantes. Pasando por alto la teología medieval, sostuvo una

*religión simplificada* del puro espíritu, que denominó "filosofía de Cristo". Para Erasmo la ley no es lo que place al príncipe sino lo que es grato a un príncipe bueno y sabio, que no ha de querer sino lo bueno.

Quizás el más significativo de los filósofos expresivos del pensamiento renacentista sea, sin embargo, *Giordano Bruno*. Nacido en Nola, cerca de Nápoles, Bruno fue dominico pero dejó los hábitos y llevó una vida de viajero, errante y aventurero, a veces cargado de honores y a veces perseguido. Denunciado a la Inquisición por un patricio veneciano, quizás decepcionado porque no lo instruía en ciertos secretos de magia, fue detenido en 1592 y sometido a largo trámite, primero en Venecia y luego en Roma. Ante la Inquisición veneciano Bruno se sometió, pero no quiso hacerlo en Roma y, como consecuencia, fue quemado en esta ciudad, en el Campo dei Fiori, el 17 de febrero de 1600.

Con excepcional grandeza, que lo convierte en un verdadero *mártir* de la libertad para filosofar, Bruno rechazó en la hoguera el crucifijo que le ofrecía un sacerdote, para que lo besara. Al extinguirse el fuego de la hoguera del Nolano, comenzaba a configurarse un largo período de penumbra de la filosofía en la Península.

Hace ya tiempo, Alejandro Korn expresó que "Al apagarse las últimas brasas de la hoguera encendida para Giordano Bruno parecieron apagarse también los últimos fulgores del Renacimiento" [KORN, Alejandro, "De San Agustín a Bergson" (recopilación), Bs.As.,

Nova, 1959, pág. 351. Entre las obras de Bruno figuran "De la causa, principio y uno" y "Del infinito universo y los mundos".

Bruno amó a la *vida* en su expansión, incluso en sus proyecciones dionisiacas, y de aquí su fuerte referencia a la naturaleza. En su pensamiento se advierten influencias platónicas y cusanas y, así, fue más allá del sistema copernicano, llegando a afirmar el carácter *infinito* del universo y que ninguna estrella o planeta puede ser centro del mismo en sentido absoluto.

Para Nicolás de Cusa en definitiva el único verdadero infinito es Dios y el universo es sólo una copia imperfecta, pero para Bruno el mundo es el verdadero infinito, ocupando en cierto modo el lugar de Dios. Las ideas centrales de la filosofía de Bruno son las de *infinito y relatividad*.

Según Bruno, la naturaleza misma es de alguna manera el más glorioso Dios, constituyéndose así una religión natural y con grandes afinidades panteístas. El Dios incognoscible no se revela de otro modo que a través de los vestigios que la razón descubre en la naturaleza. El planteo de Bruno señala la contemplación optimista de la divina *armonía* del universo. Lo uno se despliega en el todo y el todo se resuelve en lo uno. El universo es divino y el mejor de los universos posibles.

En "Spaccio de la bestia trionfante" Bruno señala a la *ley* como hija de la sabiduría divina y del intelecto racional. Aunque se discute acerca del grado de panteísmo que haya en sus ideas, con sentido panteísta para él la ley divina y la ley natural son la misma cosa.

La ley es instrumento de la pacífica convivencia social que ejecuta coactivamente la moralidad frente a los que no la cumplen de modo espontáneo. Adaptándose a la forma de ser y costumbre de los pueblos, la ley reprime la audacia con el temor y asegura la bondad entre los malvados. Entiende Bruno que la ley moral es interior y la ley civil debe ordenarse a ella.

El Nolano no fue un autor de gran rigor sistemático, pero sus ideas influyeron en otros autores de gran significación, como Baruch Spinoza (1632-1677), Leibniz, Hegel y FerlPrico Schelling (1775-1854).

82. El panteísmo que llega a mostrarse en el Renacimiento es una muestra de la "disolución" de Dios, liberado de las construcciones dogmáticas y quizás vaya preparando el eclipse de la presencia divina, que se fue configurando en el resto de la Edad Moderna y en parte de la Edad Contemporánea, hasta llegar a la "muerte de Dios" que, en el siglo XIX, reclamaría Federico Nietzsche. La disolución de Dios debilita el paradigma grandioso de la tradición judeo-cristiana, pero al propio tiempo hace al hombre parte del mismo Dios. Por otra parte, rompe el poder que podían detentar más fácilmente los sacerdotes vinculados al Dios personal.

El pensamiento renacentista se desarrolla en una constante búsqueda de la superación de la "complejidad impura" entre divinidad, naturaleza y cultura, de cierto modo entre distribuciones y repartos y, sobre todo, en

una búsqueda de superación de la "complejidad impura" entre hechos y valores a través de las "simplicidades puras" del unidimensionalismo sociológico del realismo o el unidimensionalismo dialéctico de la utopía. Sin embargo, el éxito en la relación entre distribuciones y repartos todavía estaba distante.

Entre las *preguntas* principales que deja abiertas el Renacimiento figuran las que se refieren a la ubicación del hombre en el cosmos y a las relaciones que debe haber entre hechos y valores.

83. La *Reforma* tiene significativas coincidencias pero también importantes diferencias con el Renacimiento y el Humanismo. Pese a que el nombre en sentido estricto es aplicado a la *Reforma protestante* encabezada sobre todo por *Martín Lutero* (Martin Luther, 1483-1546) y *Juan Calvino* (Jean Calvin, 1509-1564), con él cabe señalar a las diversas corrientes que se apartaron en ese tiempo del catolicismo, incluyendo al *anglicanismo* (más afín al catolicismo) y también a la Reforma católica, promovida de cierto modo en respuesta a dicho apartamiento, que ha sido denominada *Contrarreforma*.

Múltiples factores, entre los que se encuentran el lujo desmedido y la decadencia moral de ciertos sectores de la Iglesia, la venta de indulgencias eclesiásticas respecto de las penas por los pecados cometidos, la limitada "romanización" profunda de ciertas áreas de Europa y el propio Renacimiento, contribuyeron a que

se produjeran desde fines de la Edad Media sucesivos cuestionamientos religiosos. Estos desembocaron en el pronunciamiento del monje agustino y profesor de filosofía alemán *Martín Lutero*, quien el 31 de octubre de 1517 -coincidiendo con la concurrencia de fieles que se produciría por la fiesta de todos los Santos- fijó en las puertas de la iglesia de Wittenberg sus noventa y cinco tesis, contrarias a la práctica de las indulgencias y opuestas al libre arbitrio, respecto del cual afirmó que "después del pecado es una cosa puramente nominal".

La fijación de las tesis, sin embargo, no pasaba de las prácticas académicas de la época y hubo varios intentos conciliatorios, pero los primeros actos verdaderamente revolucionarios de Lutero, en vísperas de su excomunión ocurrida en 1520, fueron sus obras "A la nobleza cristiana de la nación alemana, sobre la reforma del Estado cristiano" y "De la libertad del cristiano".

Es significativo que Lutero haya sido *agustino*, por la afinidad de su pensamiento con las ideas del Santo de Hipona y, por otra parte, él mismo se declaró discípulo de Occam. Quizás sea el célebre franciscano del siglo XIV el único filósofo que se salvó de la ira de Lutero, quien consideró que en realidad los filósofos son sofistas. Para Lutero el racionalismo destruye la fe cristiana y, remitiéndose a San Pablo, opone a la justificación por las obras la *justificación por la fe*.

La escolástica y la teología católicas habían logrado algún equilibrio entre las exigencias religiosas y mundanas a través de la ley natural, entendida como norma

hasta cierto punto racional, humana y terrena, aunque unida a Dios como parte de la razón divina. Sin embargo, los sectores más radicalmente religiosos, entre los que se encontraba Lutero, no podían admitir que de alguna manera la legislación moral residiera en el hombre, pues esto les parecía pelagianismo. Para Lutero el obrar en obediencia a la ley no tiene valor para la salvación, a cuyo fin sólo sirve la fe. En todo caso, sin embargo, la obra buena que es fruto y señal de la fe es el cumplimiento con la vida social y en especial con el *trabajo*.

Frente a la jerarquización de la pobreza consagrada en el pensamiento católico, las corrientes reformistas entienden en diversos grados que el catolicismo tomaba a la pobreza como fin y lo que vale *en verdad* es vivir del propio trabajo y sentirse contento con lo que así se crea y se tiene. De aquí que Lutero propusiera en sus planteos básicos la supresión de la mendicidad.

Lutero sienta el criterio de la *libre interpretación* de la Biblia y así repliega al hombre sobre *sí mismo*. En el pensamiento de la Reforma el criterio de la verdad no es otro que el modo como se proyecta en el corazón de cada uno; es el propio corazón el que tiene que decidir si se juzga y conoce certeramente, aunque el corazón está en el buen sendero cuando alberga la verdad. Una de las preocupaciones básicas invocadas por la Reforma será no invadir la morada interior, de acuerdo con la afirmación del individuo propia de la Edad Moderna.

La proyección reformista hacia el mundo interior rompe el sistema que el catolicismo había alcanzado,

por ejemplo, con Santo Tomás de Aquino e incluso la visión religiosa del mundo exterior que había expresado antes San Francisco de Asís, de modo que ese mundo exterior hacia el cual se había volcado el espíritu medieval se convierte en objeto de dominación. Una de las características de la Reforma fue que la vida religiosa se expresara en las *lenguas locales*, consagrando así un sentido de innegable concreción y de profundidad en la subjetividad de cada uno.

La propuesta de Lutero incluía la reforma de los estudios universitarios, brindando menos atención a Aristóteles y a los otros autores paganos y más consideración al Evangelio y en general a la Biblia.

Lutero negó el juridicismo eclesiástico, aunque no el Estado y su Derecho. El gobierno existe al servicio de Dios, con lo cual la distinción entre Estado e Iglesia, tan significativa para la libertad de la cultura y la dignidad humana, queda reducida a un absolutismo teocrático con miras, sí, a una Iglesia de alguna manera *interiorizada* y no universal sino *nacional*. En el marco de poderes todavía medieval, Lutero se dirige a los príncipes cristianos en su calidad de miembros de la Iglesia investidos de especiales responsabilidades, incitándolos a formar en Alemania un cristianismo nacional independiente de la Iglesia romana. Para Lutero la diferencia entre laico y sacerdocio no es de "estado", sino sólo de "oficio", o sea, recurre a la doctrina del sacerdocio universal de los bautizados. Se ha dicho que el escrito básico "A la nobleza cristiana de la nación

alemana" es un grito más político que religioso y en él aparece, sobre todo, el fondo político-nacional de la Reforma (v. MIEGGI, G., artículo "A la nobleza cristiana..." en GONZALEZ PORTO-BOMPIANI, op. cit., t.II, pág. 87).

En la perspectiva social económica, Lutero sintió recelo respecto del comercio, se opuso al préstamo a interés y solicitó la represión de los campesinos sublevados, optando por la nobleza alemana, que lo apoyaba para adueñarse de las riquezas de la Iglesia. Ya hemos señalado que su primer acto revolucionario fue un oportuno discurso dirigido precisamente a la *nobleza* cristiana de la nación alemana.

Puede decirse que el gran reformador alemán es un hombre "de dos mundos". *En* cierto sentido corresponde al espíritu renacentista y moderno, por la vuelta a los orígenes, que pretende en el cristianismo y por la libre interpretación que cada uno puede hacer de la Biblia, abriendo así camino a una subjetividad que proyectará su presencia en la filosofía alemana por largo tiempo. En cambio, en otros aspectos como en sus posiciones respecto del comercio y el préstamo a interés, evidencia un compromiso con el mundo medieval, quizás más fuerte que el que en esos momentos tenía el catolicismo. Es notorio que el interés refleja el valor del tiempo y la aceleración de su curso, como surge del sistema de vida moderno y de su régimen capitalista y no es por azar que las enseñanzas de Lutero tuvieron su mayor difusión en la por largo tiempo feudal Alemania.

Las posiciones de Lutero, fuertemente arriesgadas al

pensamiento de San Agustín, fueron sin embargo modificadas por su gran discípulo *Felipe Melanchton* (Felipe Schwarzerd - tierra negra- llamado en traducción griega Melanchton, 1497-1560). Melanchton, corrector con Camerarius (Joaquín Liebhard, 1500-1574) de la célebre "Confesión de Augsburgo", fue quien introdujo en la reforma la influencia escolástica *aristotélica*. Para Melanchton, del mismo modo que existen principios generales en las disciplinas teóricas también existen en las morales y ellos son las leyes naturales. La versión más racionalista de Melanchton amplió la significativa influencia de la Reforma en la filosofía moral y jurídica del siglo XVII.

Además de Lutero, la otra gran cumbre de la Reforma protestante es el francés *Juan Calvin*<sup>o</sup>, quien ejerció en Ginebra una dictadura de un'cuarto de siglo en la que impuso, con profunda intolerancia, sus Ideas religiosas. La obra de Calvino "La institución cristiana" es a veces considerada la producción máxima del protestantismo fundamental. Las posiciones de Calvino se caracterizan, dentro de la Reforma, principalmente por la creencia en la *predestinación* de los buenos y de los malos, por el origen democrático que reconoce -al menos en el discurso- a la autoridad religiosa y por la supresión de las ceremonias.

Para Calvino el hombre se convierte en justo por la fe y no conoce a Dios hasta que descubre la profundidad de su propia miseria espiritual. Sin embargo, Dios ha predestinado a unos a la salvación y

a otros a la perdición. La Iglesia es de alguna manera la comunión de los verdaderos elegidos, a los que sólo Dios conoce, pero en otro sentido es la comunidad de los que hacen profesión de honrar a Dios y a Jesucristo.

La elección divina se manifiesta por el *éxito* en los negocios, de modo que la disciplina para lograrlo se hace especialmente intensa. Las buenas obras son inadecuadas para alcanzar la bienaventuranza, mas son indispensables como signos de elección divina y atestiguan la rectitud de la fe. Dada la importancia que se atribuye al método en el obrar para cada instante, uno de los sectores influidos por el calvinismo ha sido llamado precisamente "metodista".

El calvinismo desarrolló la idea de *seriedad* de la vida, en la demostración de que se es *instrumento* de Dios, y la convicción de sus partidarios de ser los verdaderos conocedores y seguidores de la palabra divina los ha llevado a un importante protagonismo histórico. Según Calvino, el Estado es instituido por Dios para que no haya idolatría ni blasfemia, para que se conserve la Iglesia y para que haya justicia. Para el rígido voluntarismo de Calvino, la voluntad de Dios es la regla suprema y soberana de la justicia y la ley natural se reduce, más que en Lutero, al Decálogo. En principio, para el reformador franco-ginebrino el deber de obediencia de los ciudadanos privados tiene un límite sólo en los mandamientos divinos. Estas ideas conducen a una teocracia intolerante y al fin también legalista, aunque no hay que desconocer la importancia que algunas de las corrientes calvinistas, principalmente el

puritanismo, tuvieron -a la par de otras influencias incluso tomistas- en el despliegue individualista del constitucionalismo.

Puede afirmarse que el calvinismo es una versión del cristianismo sometido en gran medida a las exigencias del desarrollo del *capitalismo*. Max Weber demostró lúcidamente la interrelación que existe entre la difusión de esa creencia y el mayor desarrollo de este sistema económico. Baste recordar, al respecto, que el calvinismo se proyectó en la zona suiza de influencia ginebrina, en Francia (donde sus seguidores fueron llamados hugonotes) y en Escocia, Inglaterra, Holanda y los Estados Unidos de América (de manera principal en los puritanos, los cuáqueros, los pietistas, etc.) (puede v. en relación con el tema WEBER, Max, "La ética protestante y el espíritu del capitalismo", trad. Luis Legaz Lacambra, 2a.ed., Barcelona, Península, 1973). Aunque la difusión del catolicismo la oculte, incluso hay que reconocer la influencia que, sobre todo a través de la cultura inglesa, tuvo el calvinismo en sectores "anglofrancesados" de la vida y el catolicismo argentinos, de modo principal en la época de la Argentina del progreso.

Al comparar el *luteranismo* con el *calvinismo* se advierte que en uno predominan más los sentidos de *santidad* y de relativa igualdad, en tanto el otro abre más camino a la *utilidad* y la unicidad. Es significativo que uno haya tenido más despliegue en la cultura con

caracteres germánicos y feudales más estrictos y el otro en las derivaciones relativamente "romanizadas" y afines al capitalismo, centradas en la cultura anglosajona.

El *Renacimiento* brinda más reconocimiento a la *belleza* y a los valores de este mundo e incluso, en su versión humanista, al valor *humanidad*. En cambio, la *Reforma* se proyecta más hacia la *santidad* y la *divinidad*, aunque sobre todo en la versión calvinista haya desarrollado una formidable fuerza espiritual para cambiar el mundo humano. El Renacimiento es más "externo" y la Reforma es más "interna". Al sentido clásico del primero se opuso el rechazo inicial de la referencia pagana en la segunda. El Renacimiento es, de cierto modo, más "italiano", en tanto la Reforma es en alguna medida más "germánica". Tal vez no sea por azar que al agotarse el fenómeno renacentista el escenario principal de la cultura occidental se distanció de la Península.

La reforma católica, también llamada *Contrarreforma*, por su oposición al movimiento homónimo protestante, tuvo sus principales manifestaciones formales en la fundación de la *Compañía de Jesús* por San Ignacio de Loyola (1491-1556) en 1540 y en la obra del *Concilio de Trento* (1545-1563). Cabe destacar que ya con anterioridad a la Reforma venía desarrollándose, principalmente en España, la llamada *escolástica renacentista*, de la que formaron parte de modo destacado dominicos y jesuitas.

Los primeros eran más partidarios de la determinación salvadora de Dios y los segundos de la libertad humana, de modo que en sus conflictos llegaron a llamarse respectivamente calvinistas y pelagianos.

En ese marco sobresale el jesuita español *Francisco Suárez* (1548-1617), autor de "Disputaciones metafísicas" y del "Tratado de las leyes y de Dios legislador". Suárez, rechazado al principio por la Compañía de Jesús bajo la invocación de carencia de dotes intelectuales, continúa y modifica las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino. El jesuita español se aproxima de algún modo al voluntarismo, de manera que en su opinión la ley en general surge de un acto que es a la par del *intelecto* y de la *voluntad*. Con este sentido "intermedio" se acerca a la Reforma, pero también pone una barrera de autoridad teológica a las evoluciones -desde su posición demasiado laicas- que encuentran cauce abierto en el tomismo.

Entiende Suárez que la ley natural, pese a no ser divina, parece asemejarse a ésta en su universalidad y eternidad. Una ley natural no puede cambiar en sí misma mientras permanezca la naturaleza humana, sólo puede ocurrir que esté mal enunciada. Suárez participa, en este orden de ideas, de la corriente que abre caminos al reconocimiento de un Derecho Natural adaptable a las circunstancias históricas.

Para el jesuita español la "ley de las naciones" (el "ius gentium") es positiva y humana, pero tiene la universalidad que le dan las costumbres, cons-

tituyéndose, en esta línea de estudio, en uno de los padres del Derecho Internacional Público. A su vez, la ley civil es humana y positiva y tiene una cierta universalidad, mas está dirigida al bien de cada comunidad. Sostiene Suárez que la ley es un precepto común, justo y estable, que ha sido suficientemente promulgado. Una ley injusta no es propiamente una ley y no es obligatoria.

En la doctrina de Suárez se acentúa el carácter *democrático* que puede atribuirse al poder, en mucho para oponerlo a los príncipes protestantes. Pese a que cree que el origen último de la sociedad política está en la naturaleza humana, las comunidades concretas se apoyan en el consenso porque la naturaleza no ha especificado qué comunidades han de formarse. También depende del consenso el establecimiento del gobierno. Sin embargo, el pueblo es sujeto y no origen del poder. La soberanía del pueblo es suprema, pero en el orden metafísico es relativa, pues el último fundamento del poder es Dios. Haciéndose eco moderadamente de ideas en curso en la época, entiende Suárez que por decisión de la autoridad común de la nación es legítimo llevar a cabo la guerra para deponer a un tirano, es decir, a un gobernante que usa el poder para su propio fin y no para el bien común.

La doctrina de Suárez signó de modo importante el pensamiento católico y el pensamiento español. Además, en cuanto a la filosofía jurídica y política influyó también, por ejemplo, en el holandés protestante Hugo Grocio (1583-1645) y no debe marginarse tampoco

su influencia en la escuela alemana, con predominante sentido protestante, de Leibniz y Christian Wolff (1679-1754). Creemos que se trata de un esfuerzo talentoso para sacar los últimos frutos de un paradigma filosófico que ya no podría responder a las necesidades de un mundo en significativa transformación.

**84. Con la Reforma protestante y la Contrarreforma quedó abierto -quizás como en un calidoscopio- el panorama del cristianismo occidental. Las grandes tensiones que venían desarrollándose en la Iglesia de Occidente desde los orígenes mismos del cristianismo se radicalizaron con el estallido del período renacentista, evidenciándose como diversos senderos de la grandeza que, en el nivel humano de nuestro planteo, muestra la religión del Dios-Hombre.**

No cabe duda que las grandes transformaciones de la época moderna requirieron en su momento una mayor referencia a la *fe*, poniendo en crisis a la razón, como lo hicieron las corrientes protestantes. En este sentido se advierte la continuidad que el enfoque protestante guarda con la crisis de la referencia a la razón propia del siglo XIV. Sin embargo, cabe reconocer la formación de una nueva racionalidad, por ejemplo, a través de la obra de Melancton, que abrió camino al abandono del autoritarismo y al desarrollo del liberalismo.

Por otra parte, entendemos que en mucho la propia presencia del protestantismo se muestra siempre en relación con la tradición cristiana, evidenciada -más

allá de todas las pequeñeces e incluso de los crímenes históricos- por la presencia de la Iglesia romana. Sea cual fuere la posición evangelista que se adopte, a nuestro parecer todas son en definitiva corrientes paralelas a la institución histórica.

Esta visión, que reconoce una grandeza del cristianismo y de lo humano realmente infinita, en mucho se hace posible por la perspectiva renacentista, por ejemplo, por la del cardenal de Cusa, pero también por la del mártir de la filosofía Giordano Bruno.

La tensión entre el comunitarismo paternalista y el sentido precapitalista que prevalecen en la tradición católica en sentido estricto -evidenciada por ejemplo en el espíritu del franciscanismo y en la obra social que a menudo realizaron los jesuitas- y el individualismo de fuerte afinidad capitalista del calvinismo es aún una línea significativa para comprender muchas realidades de nuestro tiempo, incluso la oposición entre el sector "hispanico tradicional" y el sector "anglofrancesado" que evidencia - entre otras-, la cultura argentina.

Un ejemplo de la diversidad de sentidos económicos entre el *catolicismo* y el *luteranismo* por una parte y el *calvinismo* por la otra está -según ya señalamos- en sus diferentes actitudes acerca del préstamo a *interés*, y esto resulta, en cierta medida, de las *posiciones* que ocupaban sus integrantes en las relaciones económicas. La Iglesia católica era fuertemente terrateniente y el luteranismo era sostenido por los señores feudales de algunas regiones de Alemania, como tales también terratenientes, de modo que todos eran en general

prestatarios. En cambio, el calvinismo se desarrolló entre la clase media rica, más prestamista que prestataria.

Sin embargo, la afinidad del calvinismo con el espíritu del capitalismo no debe llevar a desconocer que el catolicismo, por su vocación profunda de universalidad y de igualdad de todos los hombres, quizás sea la vertiente cristiana que en este sentido guarda más relación con el sentido de nuestro tiempo.

Entre el catolicismo y el calvinismo (versión protestante quizás más radicalmente "no católica") hay fuerte diferencia en cuanto a las adjudicaciones jurídicas a las que se remiten uno y otro, pues de manera básica el catolicismo piensa más en repartos en tanto el calvinismo señala un mundo de distribuciones divinas de predestinación, dentro del cual los repartos se muestran más encauzados. Sin embargo, cabe reconocer que sobre esa base de distribuciones el calvinismo ha desarrollado *un* protagonismo de conducción mayor que el catolicismo. El catolicismo tiene un mayor sentido institucional, evidenciado en la Iglesia con un gobierno universal, en cambio el calvinismo deja sobre todo más espacio para la negociabilidad.

La referencia mayor a la razón o a la fe en el catolicismo y en el calvinismo influye en las vías para el descubrimiento de la justicia. La remisión a la fe en el calvinismo tiende a debilitar las posibilidades racionales de la justicia y brinda más juego para el despliegue de la utilidad. No es por azar que el gran desarrollo de la razón en el descubrimiento moderno de

la justicia se produjo en mucho a continuación de la racionalización del luteranismo por Melanchton. El catolicismo se refiere más a la justicia extraconsensual, espontánea (sin contraprestación), gubernamental, de participación y general, en tanto el calvinismo es más partidario de la justicia consensual, conmutativa, "parti al", de aislamiento y particular. Uno practica más el humanismo intervencionista, el otro el humanismo abstencionista. El catolicismo lleva implícito el sentido del Derecho Público signado por los requerimientos de justicia general y quizás por esto el calvinismo desarrolló la problemática del Derecho Público en la Edad Moderna con un espíritu de "hipoteca" individualista y liberal. No cabe duda, sin embargo, que estas características se modifican según el papel -v.gr. de mayor o menor predominio- que cada corriente ocupa en la realidad.

El marco de la *pregunta* relacionada con la Reforma y la Contrarreforma se refiere en mucho a la ya milenaria discusión entre fe y razón y en la fe y obras. Cabe agregar, v.gr., el cuestionamiento (que arranca sobre todo de fines de la Edad Media) acerca de la importancia que tiene la integración institucional para los diversos fenómenos culturales, en este caso para la religión cristiana. En la disputa entre el catolicismo y las creencias disidentes es de relevancia obvia saber qué valor tiene la unidad de la Iglesia.

## 2) *El despliegue de la vida moderna*

85. Transcurrido el Renacimiento, con sus límites no del todo precisos, se abre el período específicamente moderno. Conforme a lo ya señalado en el párrafo 78, este tiempo se caracteriza nítidamente por el recurso a la *razón* y a la *experiencia*, predominando la primera o la segunda según se trate de la cultura continental o de la cultura anglosajona. En el racionalismo, sobre todo representado en el continente, el ideal es partir de principios evidentes para deducir un sistema de verdades análogo al de la matemática, pero capaz de aumentar nuestra información sobre lo fáctico. La verdad se haría así universal, necesaria e impersonal. En el empirismo, que imperó en la cultura británica, se afirma que el conocimiento de los hechos se apoya en la experiencia y al fin en la percepción o en la introspección, de modo que las probabilidades respectivas son limitadas.

Desde el punto de vista de la cultura en general, se trata de una época de gigantesco desarrollo de las *ciencias naturales* y de las *ciencias exactas* que culmina en gran medida en *la Revolución Industrial*, abriéndose a su vez así camino al desenvolvimiento de las ciencias sociales iniciado en las últimas décadas del período moderno, por ejemplo con la Economía Política. Se trata, asimismo, de una época donde quizás en concordancia con la abstracción de la razón y con la creciente fabricación humana de la cultura, el arte que va haciéndose más representativo es la *música*.

Es cierto que en general la cultura de este tiempo

siguió la evolución desde el *barroco*, estilo recargado que imperó en el siglo XVII y hasta mediados del siglo XVIII, a la reacción *neoclásica* simplificadora y más racional con que concluye la Edad Moderna. Es verdad que esa evolución puede advertirse por la simple comparación de la carga ornamental de los estilos mobiliarios Luis XIV y Luis XV con la pureza de líneas del estilo Luis XVI o el ya contemporáneo estilo Imperio, pero entendemos que las cumbres más representativas de la grandeza cultural de la época están en la abstracción y la relativa "fabricación" del arte musical: en ese tiempo vivieron Juan Sebastián Bach (1685-1750) -de quien Schumann pudo decir "La música debe a Bach lo que una religión debe a su fundador"- y Wolfgang Amadeo Mozart (1756-1791).

Como una expresión de la creciente laicización de la cultura, los filósofos de la época vivirán más en el mundo común y no serán hombres de la Iglesia. Es significativo destacar, por ejemplo, que René Descartes fue durante largo tiempo militar.

86. Desde el punto de vista filosófico, el período estrictamente moderno se caracteriza por una creciente búsqueda de la identificación de lo *jurídico*, con particular referencia a la *justicia*. Sin embargo, esta pretensión es destacada en el Continente, en tanto en la cultura anglosajona se advierte una mayor referencia a la utilidad. A menudo se deriva, principalmente en el Continente, desde una "complejidad impura" de lo jurídico con el resto de la cultura a una pretensión de

"simplicidad pura" unidimensionalista dikelógica que al fin es, sin embargo, una mezcla de las dimensiones jurídicas.

El tiempo estrictamente moderno se centra en la atención a la conducción concretada en los *repartos*, hasta que a fines de la época se incrementa la consideración de las distribuciones, que prepara el clima del siglo XIX. En el creciente individualismo de esos días es frecuente que para explicar la sociedad y el gobierno se recurra al paradigma *contractual*.

En un primer momento, quizás por el clima inicial de la Reforma y por la desconfianza del hombre que comienza a valerse por sí mismo, hay una visión *pesimista* acerca de la conclición humana. Luego, tal vez por la disminución del fervor religioso y por la creciente confianza del hombre, se desarrolla un marco de mayor *optimismo*.

La *pregunta* que nos brinda el período estrictamente moderno está centrada en las posibilidades de la razón y la experiencia.

87. De cierto modo puede ubicarse en este período estrictamente moderno al calvinista *Juan Altusio* (Althaus o Althusius, 1557-1638), autor de "Politica methodice di gesta" y "Dicaeologicae libri tres", defensor de la soberanía popular y de un contractualismo escalonado con estructura federal, quien -como se puede advertir- utiliza ya la expresión "dikelología". Sin embargo, la primera gran figura de la época es el

holandés *Hugo Grocio* (Huig de Groot, 1583-1645). Pese a ser calvinista, su formación humanista lo condujo a participar de una corriente que moderaba la teoría de la predestinación, jerarquizando la condición del hombre. Estas discrepancias lo llevaron a ser condenado a cárcel de por vida y a tener que protagonizar una huída de caracteres novelescos. Vivió en Francia y en Suecia y murió en Alemania, país al que lo llevó una tempestad cuando retornaba a su patria. Entre las obras de Grocio se destaca "Derecho de la guerra y de la paz". Aunque se trata de una obra publicada en 1625, creemos que está ya lejos del planteo "explosivo" del Renacimiento.

Tuvo Grocio un sentido muy amplio de la *guerra*, entendiéndola como el enfrentamiento de individuos contra individuos, de individuos contra Estados, de Estados contra individuos y de Estados contra Estados. De aquí que su obra cubre todo el panorama del Derecho. Para aliviar la crueldad de la guerra busca el fundamento de las normas respectivas en la razón. Con la fina capacidad de comparación expresada por Emile Bréhier, puede decirse que donde Maquiavelo había visto conflictos entre individualidades, solucionables por la violencia, Grocio vio relaciones de derecho (BREHIER, Emile, "Historia de la Filosofía", trad. Demetrio Yáñez, Bs.As., Sudamericana, 2a.ed., 1944, t.II, pág.27).

Pese a que no fue el primero en sostenerlo, Grocio se destaca por la audacia con que presenta claramente el proceso de marginación de la divinidad que se fue planteando nítidamente en el marco jusfilosófico de la

época, sosteniendo la existencia de un Derecho Natural que existiera *aunque Dios no existiera o no cuidara* de las cosas humanas (lo que, aclara prudentemente, no puede afirmarse sin grave pecado).

Grocio vive en un tiempo de grandes conflictos religiosos y quiere encontrar otras bases distintas de las religiosas para hallar el Derecho Natural. Ese Derecho Natural se descubre según él de dos maneras que son típicamente *modernas* y tienen referencia sólo humana: o por el acuerdo con la *naturaleza social y racional* del hombre o por el *consenso de los pueblos* más civilizados. Uno de los principios de tal Derecho Natural es la obligación de cumplir los *pactos*.

Mucho se discute acerca de la modernidad de Grocio, pero no cabe duda que tuvo varios rasgos modernos. Además de los datos ya señalados, en concordancia con la apertura mental de este tiempo, fue defensor de la *libertad de los mares* ("Mare liberum", 1609), que no sólo corresponde a intereses sobre todo holandeses de la época -opuestos a los ingleses- sino significa una posición ante la vida toda.

Aunque no fue un pensador de gran originalidad, Grocio dijo lo que el mundo quería escucharle decir desde su posición histórica. De aquí que su tarea de sistematización jurídica de las ideas que -sobre todo teológicamente- habían desarrollado los jusnaturalistas católicos españoles lo llevó a ser tenido como el padre del Derecho Internacional Público y que su libro "Derecho de la guerra y de la paz" se convirtió en programa ético jurídico de los países de vanguardia.

Con Grocio nace *el jusnaturalismo moderno*, que se diferencia del anterior por su carácter más *subjetivo*, referido no a la autoridad de Dios sino a la autonomía del sujeto, explicable a través de la razón. Aunque la norma natural objetiva no pierde su importancia, se centra la atención en los derechos naturales subjetivos más que en las obligaciones. Esta referencia subjetiva se nutre del punto de vista subjetivista del protestantismo.

Metodológicamente el apoyo en la razón acerca el Derecho a las ciencias naturales, pero el tiempo mostraría que el Derecho no es naturaleza y que esa metodología es en definitiva inadecuada.

Cabe recordar que contemporáneo de Grocio fue *René Descartes*, miembro de una familia de pequeña y reciente nobleza autor del famoso "Discurso del Método". Descartes -fiel católico pero a menudo temeroso de la condena eclesiástica- planteó la gran discusión moderna acerca de la relación entre el *mundo material* y la *mente*, diferenciándolos con la mayor nitidez posible; propuso la *duda metódica* y centró la prueba de la existencia en el *pensamiento* ("Cogito, ergo sum", pienso, luego existo). Al aislar la vida de la mente del mundo de la naturaleza y centrar la perspectiva en el pensamiento, la filosofía cartesiana impulsó el desplazamiento del centro de gravedad del objeto al *sujeto*. A su vez, al referir la atención a la propia existencia debilitó la referencia a la comunidad.

Descartes es considerado muchas veces el "padre

Con Grocio nace *el jusnaturalismo moderno*, que se diferenciaba del anterior por su carácter más *subjetivo*, referido no a la autoridad de Dios sino a la autonomía del sujeto, explicable a través de la razón. Aunque la norma natural objetiva no pierde su importancia, se centra la atención en los derechos naturales subjetivos más que en las obligaciones. Esta referencia subjetiva se nutre del punto de vista subjetivo del protestantismo.

Metodológicamente el apoyo en la razón acerca el Derecho a las ciencias naturales, pero el tiempo mostraría que el Derecho no es naturaleza y que esa metodología es en definitiva inadecuada.

Cabe recordar que contemporáneo de Grocio fue *René Descartes*, miembro de una familia de pequeña y reciente nobleza autor del famoso "Discurso del Método". Descartes -fiel católico pero a menudo temeroso de la condena eclesiástica- planteó la gran discusión moderna acerca de la relación entre el *mundo material* y la *mente*, diferenciándolos con la mayor nitidez posible; propuso la *duda metódica* y centró la prueba de la existencia en el *pensamiento* ("Cogito, ergo sum", pienso, luego existo). Al aislar la vida de la mente del mundo de la naturaleza y centrarla perspectiva en el pensamiento, la filosofía cartesiana impulsó el desplazamiento del centro de gravedad del objeto al *sujeto*. A su vez, al referir la atención a la propia existencia debilitó la referencia a la comunidad.

Descartes es considerado muchas veces el "padre

de la filosofía moderna" (lo es, por lo menos, en cuanto al período pre-kantiano). Fue, además, matemático y físico de significación. A su genio se debe en gran medida la fundación de la geometría analítica.

88. Con Hugo Grocio se evidencia ya el enorme esfuerzo de la corriente del Derecho Natural moderna por superar la "complejidad impura" entre Teología y Derecho, aunque la fórmula propuesta a partir de la razón y del consenso no resultara al fin satisfactoria. De cierto modo, podría decirse que Grocio piensa en un orden apoyado sobre todo en las distribuciones, en que se basa en mucho la naturaleza social y racional, y en la ejemplaridad del consenso. Sin embargo, la referencia a la naturaleza social y racional también abre cauce a la planificación gubernamental. En los dos senderos para el descubrimiento del Derecho Natural grociano se muestran la justicia extraconsensual y la justicia consensual y, de alguna manera, la legitimación aristocrática y democrática.

A nuestro parecer, la *pregunta* principal que deja abierta Grocio es precisamente si puede existir un Derecho Natural aunque Dios no exista o no se ocupe de las cosas humanas.

89. *Tomás Hobbes (1588 -1679)* decía que el miedo y él eran hermanos gemelos, porque su madre lo había dado a luz prematuramente ante la impresión que

le había causado el anuncio de que se acercaba a Inglaterra la llamada "Armada Invencible". Se afirma que la obra de Hobbes es el resultado de la audacia intelectual, combinada con el pánico vital.

Tomás Hobbes fue preceptor de personajes de la nobleza inglesa y realizó significativos viajes al Continente, donde mantuvo relaciones con Galileo y Descartes. Su vida estuvo marcada por las guerras civiles de su país, que motivaron su repugnancia al desorden. Cuando se enteró, al haber sufrido un ataque de apoplejía a los noventa y un años, que su fin estaba próximo, respondió "Me siento feliz por encontrar un agujero para escapar de este mundo". En 1683, cuatro años después de su muerte, sus libros fueron quemados públicamente por disposición de las autoridades de la Universidad de Oxford.

Las obras principales de Hobbes son "Leviathan", "De corpore", "De homine" y "De cive". Leviathan es un monstruo marino (quizás la ballena, otros dicen el cocodrilo o el demonio) del que habla la Biblia y con ese nombre Hobbes designa al poder civil soberano, de cierto modo al Estado. "De corpore", "De homine" y "De cive" se refieren respectivamente al orden de la naturaleza, al individuo y la sociedad.

Hobbes planteó una filosofía de tipo *materialista*, *mecanicista* y *determinista*, *nominalista* y *utilitaria*, que conduce al *autoritarismo* estatal por una vía *contractualista*. A diferencia del dualismo de Descartes, que posee tendencia *espiritualista*, Hobbes reduce la realidad a la *materia*. Entiende, por lo menos, que la razón

sólo puede conocer la materia, de modo que a la filosofía le corresponde limitarse a su consideración. El hombre, para él puramente material, está sometido a las mismas leyes que los demás cuerpos y la libertad queda así eliminada. Para Hobbes, bien es lo que nos da placer y mal es lo que nos produce dolor.

Entiende Hobbes que la naturaleza ha dado a cada uno derecho sobre todas las cosas, de modo que inicial mente le resulta lícito hacer lo que quiera. Sostiene que el poder consiste en los medios presentes para lograr algún bien futuro y que hay una inclinación constante y general de cada ser humano a incrementar su poder para asegurar el poder que ya tiene. En ese estado de naturaleza el hombre es el *lobo del hombre* y hay una guerra de todos contra todos; no habiendo ley nada es justo ni injusto. Reconoce Hobbes que los hombres se necesitan unos a otros, pero entiende que no son sociales, porque no tienen instinto de concordia política. A diferencia de los insectos "sociales", los hombres no nacemos adaptados por naturaleza para vivir juntos pacíficamente.

Hobbes presenta al estado de naturaleza sólo como una necesidad del raciocinio y no como un dato histórico de la humanidad. Se refiere a lo que ocurriría si se eliminara el gobierno y no a algo que ha sucedido. En ese marco, para preservar la *seguridad*, es decir por fundamentos de temor y *utilitarios*, la razón aconseja encontrar condiciones de paz que se logran mediante un *contrato de sujeción* de los individuos al gobernante, quien en cambio no es parte del contrato y no queda sometido a él.

El poder del gobernante es *absoluto* en tanto pueda evitar la guerra de todos contra todos. Ese poder absoluto le permite decidir lo que es útil y por consiguiente justo e incluso resolver en cuestiones religiosas y científicas. La voluntad humana se ve totalmente dominada por esa bestia inmensa, denominada Leviathan, bajo pena de quedar librada a otro monstruo más espantoso, la anarquía y el retomo al estado de naturaleza. Para Hobbes el poder soberano debe ser *único, indivisible e inviolable*. Lo único que no puede hacer es ordenar a los súbditos que se dañen. El monopolio del poder en manos del gobernante es uno de los rasgos más significativos del pensamiento hobbesiano.

Para Hobbes el derecho natural es la libre facultad de usar todos los medios que se poseen para conservarse, y lleva al estado de guerra; la ley natural es el conjunto de normas que impulsan al hombre a evitar todo lo que puede serle perjudicial y permite abandonar el estado de guerra. Por sobre la ley natural existe la ley civil, dotada de poder *coercitivo* para que los hombres no la violen. En definitiva, la ley natural no tiene otra función que demostrar la necesidad de someterse a la ley positiva.

Hobbes fue fuertemente hostil a la metafísica tradicional y a las religiones, principalmente al catolicismo. De la metafísica tradicional decía que coloca a los sacerdotes sobre los magistrados civiles. Sostiene una especie de *religión natural*, reducida a unas pocas ideas: existencia de Dios, reconocimiento de Jesús como Mesías, etc. Dice que de Dios podemos

saber que existe, pero no cuál es su esencia, porque es impenetrable para nosotros. Para él los atributos que damos a la divinidad no significan más que nuestra propia incapacidad.

Aunque hace cierta invocación básica "jusnaturalista" y a veces se lo nombra como el padre del jusnaturalismo moderno, sobre todo por su fundamentación contractual y su recurso a la abstracción, Hobbes es uno de los más nítidos exponentes del *positivismo jurídico*. Es el más coherente y falto de prejuicios teórico de la primacía del poder del Estado. Su realismo, claramente afín al de Maquiavelo, presenta una unilateralidad de la comprensión humana más fácilmente criticable que las ideas del diplomático florentino. El planteo del desenvolvimiento del poder hecho por Maquiavelo revela en mucho el comportamiento real de los gobernantes, de los políticos e incluso de los hombres comunes, mostrando así a nuestro parecer una riqueza humana que el autoritarismo hobbesiano está lejos de tener.

Se ha dicho que Hobbes fue un ideólogo de la monarquía de los Estuardo, pero en la realidad, luego de un momento de hostilidad, pudo componer sus relaciones con Cromwell (1599-1658; protector de la República de Inglaterra) y pese al trato cordial que su ex discípulo el rey Carlos II le brindó luego de la Restauración, padeció la hostilidad de la aristocracia inglesa. Su posición relativamente "a mecho camino", le ganó la enemistad de los partidarios de la monarquía de derecho divino, porque desconfiaban del basamento contractual

que daba al poder real, y de los amantes de la libertad que en el fondo él quiso resguardar por caminos opuestos de absolutismo. Se afirma que sus ideas expresan nítidamente lo más profundo de la idiosincrasia inglesa: orden exterior y libertad interior.

El monopolio gubernamental del poder ha sido firmemente asumido por los pueblos de vanguardia de nuestro tiempo. Una vez consagrado ese monopolio del poder, vendrían, sobre todo a partir del siglo XVIII, su liberalización y su democratización. Las dificultades respectivas son más grandes cuando pueblos que no han conseguido consolidar sus Estados, como suelen ser los latinoamericanos, tienen que proveer simultáneamente a su liberalización y su democratización.

90. El planteo de Hobbes es una clara muestra de búsqueda de la "simplicidad pura" del Derecho y de la Política en un *unidimensionalismo sociológico*. Sin embargo, el precio de "complejidad impura" subyacente, que suele acompañar a esas búsquedas de la "simplicidad pura", es aquí muy alto. Al exagerar la importancia de la utilidad y del orden y del logro de cierto grado de cooperación, y en una búsqueda desmedida de la seguridad, el filósofo inglés casi abandona la preocupación por la justicia, fraccionada al extremo de someterla a la voluntad del gobernante. En otros términos: cabe sostener que la obra de Hobbes significa la subversión del poder, la cooperación y el orden y la arrogancia de la utilidad contra la justicia. Una teoría

como la hobbesiana, que empobrece el valor de lo humano, tiene que pagar al fin el precio de la subversión de los valores inferiores.

No tenemos duda de que el monopolio del poder puede ser una manera de neutralizarlo y de dejar espacio a la cooperación, pero ese monopolio no es una fórmula mágica que siempre brinde el mayor grado de justicia posible. El pensamiento moderno llegaría precisamente a la posición opuesta, de que para neutralizar al poder hay que dividirlo.

La *pregunta* última del planteo hobbesiano puede ser cuál es el valor del poder gubernamental para asegurar la auténtica paz (es decir, el orden encaminado a la justicia).

91. En la filosofía continental de la época cabe recordar a *Blas Pascal* (Blaise Pascal, 1623-1662), autor de influencia agustiniana que se dedicó quizás, más que a la filosofía, a la *apología* del cristianismo. Fue asimismo -a semejanza de Descartes- matemático y físico de significación. En su producción se destacan las "Cartas provinciales" y los "Pensamientos". Pascal afirma el valor de *lafa* y niega a la razón la capacidad para darla verdad absoluta. Fuera de la verdad religiosa, adquirida por vía sobrenatural, la verdad absoluta no existe y tampoco la justicia verdadera, dado que las concepciones al respecto cambian según las circunstancias. Para Pascal los problemas jurídicos son

cuestiones sin importancia, la única cuestión verdadera es encontrar a Dios.

En el marco racionalista se destacó, en este mismo tiempo, *Baruch Spinoza* (Baruch Ben Michael, Baruch o Benito Espinoza o Espinosa, 1632-1677), holandés nacido en una familia de judíos sefarditas (de origen español) emigrada de Portugal, que había alcanzado una posición económica relativamente buena. Su racionalismo (quizás vinculado al debilitamiento de la fe por la obligación familiar de ocultarla en su país de origen) lo fue alejando de la religión, aunque en algún momento llegó a desarrollar ciertas simpatías por el cristianismo. Para imponerle silencio, la comunidad israelita le ofreció una pensión, que Spinoza rechazó, e incluso se recurrió a las amenazas y a la violencia. Un fanático intentó asesinarlo. El 27 de julio de 1656 Spinoza fue expulsado de la sinagoga (en el mismo día en que lo fue su amigo el gran pintor Rembrandt, 1606-1669). Además, por presiones de sus antiguos hermanos de religión fue desterrado.

Aunque algunos han dicho que se dedicó en cierto momento al comercio, con gran rigor en la defensa de sus intereses, lo seguro es que Spinoza se ganó la vida modestamente realizando trabajos de óptica, marco de actividad en el cual pudo vender con provecho un aparato de su invención. El filósofo holandés es un ejemplo de resistencia a las tentaciones de este mundo. Pudiendo recibir grandes beneficios económicos los rechazó e incluso renunció a la herencia paterna en

beneficio de sus hermanas. La Universidad de Heidelberg le ofreció una cátedra, con la condición de no abusar de la libertad para atacar a la religión públicamente establecida, y no la aceptó para que el cargo no afectara su libertad.

Spinoza fue amigo del político Juan de Witt (1625-1672), célebre por sus virtudes republicanas y su lucha contra el absolutismo de la Casa de Orange, y se dice que la defensa de la libertad que efectuó está relacionada con esa amistad. La tuberculosis, que desde joven minaba su salud, acabó con su vida ejemplar, sin que por esto cesaran las injurias.

Las obras más significativas de Spinoza son "Ética" (publicada después de su muerte), "Tratado teológico-político" (aparecido anónimo) y un "Tratado político" que es inconcluso.

Las ideas de Spinoza, *racionalistas, materialistas* y fuertemente signadas por la referencia *matemática* (que se muestra incluso en las formas de exposición, utilizando *axiomas, definiciones, proposiciones con demostraciones, etc.*), recibieron influencias del pensamiento judío, del neoplatonismo, del estoicismo, de Descartes y de Hobbes y presentan importantes coincidencias con las de Giordano Bruno. También se evidencian contactos ideológicos con Suárez.

El punto de partida de la filosofía de Spinoza es *Dios*, sustancia única e infinita, no persona, y de él trata de deducir la realidad del mundo. Para Spinoza hay un único ser, que es el ser de esa sustancia y los individuos somos sólo posturas transitorias de la única

substancia. En Dios están contenidas todas las cosas. En su planteo *panteísta* Spinoza entiende que Dios es la *naturaleza*, en cuya inmensa máquina todo está ordenado, y hace célebre la distinción entre la "natura naturans" (la substancia infinita, Dios) y la "natura naturata" (cosas que son en Dios y no pueden sin Dios ser ni ser concebidas).

Se dice que Spinoza parte de Dios porque su posición inicial está en el judaísmo y que de lo contrario hubiese partido directamente de la naturaleza. Propone Spinoza una *religión natural*, de tipo racional, cuyo desarrollo último es la filosofía y cuya mejor realización consiste en la práctica de la justicia y de la caridad. La virtud es la conservación del propio ser y su perfeccionamiento mediante la razón, es decir, conforme a la naturaleza.

En el pensamiento de Spinoza el hombre no tiene libertad y todo está *determinado* en sus causas. Entiende que los conceptos de libertad y de persona son frutos de la ignorancia, y consecuentemente margina también el pecado. Nos creemos libres porque ignoramos las causas que determinan nuestra acción y creemos en la realidad de nuestra persona porque no sabemos ver su esencia, que es la de la substancia única.

Plantea Spinoza tres grados del *conocer*. El primero es la forma *imaginativa*, fundada en la percepción sensorial, y a ella corresponde en el orden práctico el sometimiento a las pasiones. El segundo es la forma *racional*, que ordena las cosas según lo que hay de común en éstas, y a ella corresponde en el orden

práctico la liberación de las pasiones por cualquier cosa particular. Ya en el segundo grado del conocer se sabe que el mal no existe frente a la razón, y la visión se hace *optimista*. La sabiduría no consiste en la contemplación de la muerte, sino en la meditación de la *vida*.

El tercer grado del conocer es la forma *intuitiva*, en la que se contempla al universo en su surgimiento del infinito de Dios, correspondiendo a esta forma en el orden práctico el *amor* intelectual de Dios, hasta llegar a ser una cosa con Él. En este amor sentimos la eternidad de nuestro ser en Dios y alcanzamos la beatitud. El más elevado de nuestros afectos es el que, iluminado por la razón, nos une en un místico arrobamiento con la sustancia eterna, que denominamos con los sinónimos de Dios o naturaleza.

El amor de ese tercer grado del conocer *es* un modo del amor infinito que Dios se tiene a sí mismo, que se extiende a los hombres. En él se confunden el amor de Dios a sí mismo y a los hombres y el de nosotros a nosotros mismos y al prójimo. Por medio de tal amor alcanzamos la *libertad* y la *felicidad*.

La necesidad es así en definitiva a "libertad", porque ésta consiste en ser lo que se es y no otra cosa. La autonomía del hombre libre se perfila en la contemplación de la sustancia infinita, es la coincidencia con el curso eterno de las cosas. La libertad no consiste en liberarse de la ley o del proceso causal, sino de la pasión o del impulso parcial; no es librarse de cualquier pasión, sino de ésta cuando es sin coordinación e incompleta. Sólo somos libres cuando sabemos.

Pese a que se ha señalado cierto acuerdo entre el amor spinoziano y el de los franciscanos, cabe destacar que el amor de Dios del filósofo holandés es unión, pero no el amor cristiano entre "personas".

Spinoza construye su ética tratando de superar el altruismo y la bondad de la utopía, pero también el egoísmo y la perversidad que suelen invocar los conservadores. Su base es el **amor de sí mismo** legítimo y justificable. En relación con esta base -y en otra significativa diferencia con el franciscanismo- no tiene mucha simpatía por la humildad, aunque señala que la humildad y la abyección voluntarias son rarísimas.

En cuanto al pensamiento político jurídico, Spinoza evidencia, con contrariedad, influencias de **Hobbes**, pese a que desde bases análogas llega (sobre todo por la visión racional del universo y la idea de que el hombre es dios para el hombre) a conclusiones diversas, que tienden más a la defensa de la **libertad**.

El punto de partida de la concepción político jurídica de Spinoza es el derecho de cada cosa natural para existir y obrar según el **poder** que tenga para hacerlo. Ese poder es el poder de Dios, que es absolutamente libre. En el derecho natural no hay bien ni mal, vicio ni pecado; es lícito todo cuanto apetece. La obligatoriedad de los contratos depende de la conveniencia. Si cesa la utilidad, el pacto queda anulado y carece de valor.

Para salir de ese estado natural, en el que hay odios y luchas, se produce con sentido utilitario un **pacto** en

el *que* cada hombre renuncia a su fuerza para obrar conforme con la fuerza y la voluntad conjunta de todos. Los particulares quedan obligados a una obediencia absoluta al soberano y lo que el Estado, cuya voluntad es la de todos, establece como justo, debe ser tenido por tal por los ciudadanos. El rechazo de la violencia, de la mentira, del fraude, etc. es establecido por el derecho civil y proviene de convenciones. Sin embargo, los derechos no se ceden total y definitivamente: cada uno se reserva la libertad *de pensamiento y de palabra* y los derechos pueden reclamarse si el instintode conservación lo exige.

Spinoza llega a ciertas consecuencias absolutistas, pero sus propósitos son de libertad. El fin del Estado es para él la libertad, porque la función estatal ha de consistir en promover *el progreso* y el progreso depende de la capacidad que puede ejercerse libremente. El Estado regula sólo las relaciones *externas* entre los individuos y no tiene "potencia" para entrar en la intimidad de las conciencias individuales. Sin embargo, sostiene que hay que obedecer a la ley, aunque sea injusta, siempre que las discusiones y las protestas razonables sean permitidas y si se deja libertad de palabra para que haya un cambio pacífico.

Spinoza prefiere la forma de *gobierno democrática*, porque es la más próxima a la libertad que la naturaleza concede a todos y preserva de la escisión. Sin embargo, advierte que el inconveniente principal de la democracia consiste en su tendencia a poner en el poder a los mediocres. El número no produce por sí sabiduría.

Lamentablemente Spinoza murió cuando estaba redactando, en su "Tratado político", el capítulo sobre la democracia.

Entiende Spinoza que la tolerancia religiosa sirve para la paz pública y que la tolerancia política hace más bien que mal. Hay que gobernar a los hombres de modo que siendo opuestos en pensamiento vivan en una concordia perfecta.

92. Se ha afirmado que la obra de Spinoza es la mayor construcción sistemática en el tiempo de los sistemas. El pensador holandés continúa, pero con un sentido más liberal, la gran línea de filósofos del poder que pasa por Maquiavelo y Hobbes y de cierto modo encuentra su cima en Nietzsche. Muchos de sus adversarios no dejaron de percibir que, pese a su aparente conformismo, sobre todo al poner la grandeza divina como referencia de nuestros actos Spinoza ataca certeramente al orden social y religioso que rechaza.

Su pensamiento fue fuertemente criticado, en especial por los sectores religiosos que lo acusaron de ateísmo, y puede representaren verdad una "disolución" previa a la "muerte" de Dios, que se proclamaría en el siglo XIX. Sin embargo también se ha afirmado que estaba "ebrio" de divinidad y Ernesto Renán llegó a decir, que quizás se le deba la visión más verídica que se pueda haber tenido jamás de Dios.

La obra de Spinoza fue olvidada por cierto tiempo, pero tuvo gran revalorización sobre todo a través del romanticismo. En una época como la nuestra, de crisis

de las religiones tradicionales, que deja al hombre hambriento *en* su sed de religiosidad, y de un "no conformismo" que arroja a menudo a la drogadicción y al suicidio, su idea de la religión natural e incluso su aceptación profunda del universo pueden resultar para muchos satisfactorias.

En el pensamiento de Spinoza el panteísmo llega a borrar, en una "complejidad impura", las diferencias entre el orden de las distribuciones y el orden de los repartos. Al fin, todo es naturaleza. Es cierto que, de una manera difícilmente explicable, plantea que pese a no ser libre el hombre puede buscar su perfección, pero esta búsqueda no encuadra claramente en el enfoque spinoziano. Confusión análoga se plantea cuando, habiéndose borrado las fronteras entre ser y deber ser, se trata de descubrir lo justo; de aquí su recurso a una solución relativista positivista.

En el marco *de pregunta* que nos brinda la filosofía de Spinoza cabe destacar, por una parte, la relación entre naturaleza y conducción, o sea entre distribuciones y repartos, y por otra, cómo es posible encarar en un planteo panteísta la búsqueda de la justicia.

93. Una de las personalidades más brillantes no sólo de este período moderno y del racionalismo, si no de toda la historia de la cultura occidental es *Godofredo Guillermo Leibniz* (Gottfríed Wílhelm Leibniz o

Lubbeniez). De familia de origen eslavo adherida a la fe luterana e hijo de un profesor de Filosofía, Leibniz desarrolló durante su vida una fuerte simpatía por el catolicismo y procuró, como hemos de destacar, la unión de las iglesias cristianas. Sin embargo, también frecuentó una sociedad donde se estudiaban la alquimia y las ciencias ocultas.

Leibniz fue doctor en Filosofía y en Derecho y se ocupó de casi todas las áreas del saber, haciendo aportes de alta significación en los más diversos campos. En matemática descubrió al mismo tiempo que Isaac Newton el cálculo infinitesimal (lo que motivó una grave disputa sobre la paternidad de la idea) y construyó una máquina de multiplicar; en física formuló bases de la ley de conservación de la energía; en geología hizo observaciones que lo presentan como uno de los padres de esta ciencia; en lógica se lo cuenta entre los fundadores de la lógica matemática e incluso de la lógica deóntica; en psicología se aproximó al descubrimiento del inconsciente; en historia dejó también trabajos de alto valor. A su muerte, en su cuarto quedó un océano de papeles que se han venido publicando durante largo tiempo. Fundó diversas sociedades de eruditos, incluyendo la que luego sería la Academia Prusiana, y es tal vez la figura más representativa del desarrollo de la vida académica que, en la época, reemplazó en mucho en la vida cultural a la marginalidad de las universidades.

Fue diplomático y se desempeñó además como bibliotecario del duque de Hannover. En 1714 el

emperador le concedió en Viena el título de barón. La vida política de Leibniz estuvo en gran medida encaminada a jerarquizar la posición de Alemania en el concierto de Europa. Por eso trató de desviar la amenaza francesa, procurando convencer a Luis XIV (1638-1715) para que guerreara contra los musulmanes. Por eso, tal vez, se sintió más atraído a la causa de la unidad religiosa, que era tan importante para la unidad alemana (a la que, en cambio, se oponía la política francesa) tratando de dar vuelta la estrategia genial del duque cardenal Richelieu (Armand-Jean Du Plessis, 1585-1642), quien se había preocupado por fomentar la discordia religiosa en Alemania para engrandecer a Francia.

Mucho quiso Leibniz que la Casa de Hannover accediera al trono inglés, con lo que se obtenía un distanciamiento relativo entre Francia e Inglaterra, pero habiéndose logrado este éxito fue marginado por el rey, que quería mostrarse lo más inglés y newtoniano que fuera posible. Víctima de la ingratitud, Leibniz murió marginado y no se sabe siquiera dónde fue sepultado. Entre sus obras se encuentran "Discurso de la metafísica", "Teodicea" (justificación de Dios), "Monadología" y "Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae".

La idea básica del pensamiento y la vida de Leibniz es la *armonía universal*. Reconoce un universo armonioso en el que hay *unidad y multiplicidad*. Leibniz trata de justificar la posibilidad de un *orden espontáneo* y de reglas no necesarias y es uno de los mayores

exponentes de la construcción de un sistema "abierto", a diferencia del que -por ejemplo- presentaría Hegel. Si la doctrina de Spinoza refleja un orden necesario, la de Leibniz señala un orden libre del mundo. Para el filósofo holandés la razón es la facultad para establecer relaciones necesarias, en tanto para el pensador alemán es simplemente la posibilidad de establecer relaciones.

Leibniz cree que la necesidad se encuentra en el mundo de la lógica, pero no en el de la realidad y en este sentido diferencia las verdades de razón y las verdades de hecho. Las primeras descansan en el principio de contradicción y las segundas, cuyas opuestas son posibles, se apoyan en el principio de razón suficiente (para que una cosa sea es necesario que haya una razón para que sea así y no de otro modo), pero no en el de contradicción. La certeza y la razón perfecta de las verdades de hecho, que son infinitas, sólo las conoce Dios. Para Leibniz Dios, el creador, quiere lo que es más armonioso y perfecto. Es racionalidad suprema y cabal y por esto asimismo es perfecto amor.

Entiende Leibniz que si de entre todos los mundos posibles Dios eligió este mundo particular tiene que haber una razón suficiente para ello, pero también interviene el principio de perfección. Dios obra de modo libre según lo que es objetivamente mejor y eligió el mundo que posee la máxima perfección. El hombre obra libremente conforme a lo que le parece mejor. Tal optimismo lo lleva a afirmar que éste es el mejor de los mundos posibles, aunque cliché afirmación no signifique negar el progreso constante.

Su concepción de la realidad se explica a través de la noción de *mónada*, o sea de unidad simple. Las mónadas son centros de fuerza, aunque sea como resistencia, y son infinitas. Todas están interrelacionadas y cada una representa al universo entero desde su punto de vista. En la mónada divina podría leerse lo que ocurre en todas partes, lo que ha ocurrido y lo que ocurrirá. Además, según Leibniz, para la determinación de cada acto presente de un ser humano concurren todos los hechos de su pasado, de modo análogo a la manera en que el presente incluye al porvenir.

En su concepción armoniosa del mundo, Leibniz no desea excluir nada y se esfuerza por aprovechar de cada teoría lo que cree asimilable. La historia de la Filosofía es una "filosofía perenne" en la que cada autor subraya un aspecto de la verdad distinto de otro, pero en todos los sistemas hay verdad. Según Leibniz, la mayoría de las posiciones aciertan en lo que afirman, pero se equivocan en la mayor parte de lo que niegan. Quizás sea ésta la razón básica por la que anheló la integración de las religiones y las culturas, procuró el acuerdo entre los países cristianos e incluso promovió la elaboración de una enciclopedia completa del saber, en base a la cual se obtendrían las ideas simples fundamentales. Leibniz pretendió lograr, en base al simbolismo matemático, un lenguaje universal aplicable a las diferentes ciencias, esperando que de este modo se redujeran las discrepancias entre teorías rivales. En profundidad, el *amor* es la ley de toda la realidad.

Afirmó Leibniz que no hay que confundir el derecho con el hecho y sostuvo la interrelación entre

Derecho y Teología y Metafísica, entre actos externos e internos y entre Derecho y Moral. Pensaba que el Derecho debía ordenarse como una *geometría* y que la ciencia jurídica no ha de partir del mundo de los sentidos, sino que ha de ocuparse de *verdades eternas*, del tipo de las ideas platónicas. En base al derecho vigente, Leibniz procura reducir lo jurídico a una unidad sistemática *según principios simples* de los que no surjan excepciones. Así, quiso que el Derecho Romano de su tiempo, las costumbres, las leyes nacionales y la equidad evidente formaran un código breve, claro y suficiente que sirviera con alcance universal.

Leibniz discrepó con las corrientes voluntaristas, entendiendo que la justicia no depende de los caprichos del gobernante. Para él lo justo en los hombres y en Dios está en las reglas eternas de la bondad. Lo justo es lo que más *perfecciona* al universo y abarca la *caridad* y la *sabiduría*. La justicia es caridad del sabio. Su sentido objetivo de lo justo le permitió, asimismo, reconocer un lazo entre lo justo y lo útil. La obligación, desde su punto de vista, abarca todo lo que es provisto a otro para su felicidad, de manera que a su vez retorna hacia la nuestra.

Leibniz quiso superar la tensión entre individuo y sociedad con la justicia universal. Entendía además que sobre las sociedades temporales se eleva el universo mundo, bajo el gobierno de Dios. Esta sería la "ciudad de Dios", el reino de los derechos eternos de la razón natural.

94. Leibniz es el primer gran filósofo alemán e inicia la cadena de colosos con que contaría la Filosofía en ese país. Ya hemos señalado que es descollante su significado para comprender el sentido sistemático que tanta presencia tendría en el pensamiento alemán. En cuanto al panorama cultural general, creemos que no es por azar que Leibniz fue, en cierto período, contemporáneo del gran maestro de la *armonía musical* Juan Sebastián Bach.

Leibniz tuvo conciencia de la necesidad de diferenciar las dimensiones de hecho y valor del mundo jurídico, pero no contó con los recursos metodológicos **para integrarlas, desembocando en un unidimensionalismo dikiológico**, que en general caracteriza a los miembros de su escuela. Nos parece además que la excesiva vocación por la armonía y por el método geométrico puede hacer que al fin, sin quererlo, el mundo jurídico quede prisionero de la coherencia normativa.

Es destacable la pretensión de Leibniz de integrar los contenidos de la justicia con los requerimientos del amor y de la utilidad, aunque creemos que pese a la simpatía que provoca la noción de justicia como la caridad del sabio, hay en ella una arrogación del material estimativo de la justicia por el amor.

Nos parece muy enriquecedora la vinculación de la justicia con la idea de perfección, que señala caminos para su integración en el mundo del valor en general y para la relación entre el ser y el deber ser. Además, de

cierto modo, la idea de perfección es cercana a la noción de "potencia", que resulta clave para la comprensión cabal del mundo jurídico. También merecen ser destacados el reconocimiento del infinito de las verdades de hecho, que permite una mejor comprensión de la realidad social y la apreciación de la complejidad del mundo y de nuestro obrar, a su vez aproximada a la noción de "pantomía" de la justicia.

A nuestro parecer, en el marco de la *pregunta leibniziana* ocupa un lugar destacado el interrogante acerca del grado de armonía que tienen y deben tener el universo en general y el Derecho en particular.

95. De cierto modo contemporáneo de Leibniz, pero en una corriente relativamente opuesta, se encuentra el barón *Samuel von Pufendorf* (1632 - 1694). Alemán de fe luterana, Pufendorf fue profesor universitario y su obra principal "De jure naturae ac gentium" fue publicada en Suecia, país en el que se había refugiado por haberse enemistado con las autoridades de Viena. Es un jurista que plantea filosóficamente el Derecho.

Pufendorf sigue a Hobbes y a Grocio con una **orientación que resulta ecléctica**, pero predominantemente *voluntarista*, con influencia del espíritu luterano y opuesta, como tal, a la posición de Leibniz. Se ha dicho que al racionalismo de Grocio le superpuso el voluntarismo de Hobbes. Para Pufendorf todo derecho tiene su fundamento en alguna ley y ésta es una voluntad de alguien superior.

Aunque todavía ubica al Derecho en la Ética, Pufendorf acentúa la diferencia entre la razón y el Derecho Natural por una parte y la revelación y la Teología por la otra. El Derecho Natural, basado en la razón, es diverso de la Teología, fundada en la revelación. Se ha dicho, sin embargo, *que* su racionalismo es sólo metodológico, al punto que la voluntad aparece en las dos ramas de su diferenciación entre el *Derecho Natural* y el *Positivo*. Para Pufendorf la ley es la decisión con la que un superior obliga a un inferior a obrar de conformidad con sus prescripciones. Incluso la razón hace conocer que las leyes naturales son la voluntad de Dios.

Pese a distinguir el Derecho Natural del Positivo, Pufendorf indica que el primero tiene supremacía. El Derecho Natural nace -con un fuerte reflejo del sentido utilitario hobbesiano- del amor propio que empuja al hombre a su perfección y bienestar y de la indigencia en que lo coloca la naturaleza, que hace necesaria la ayuda de los otros hombres. Discrepando con Hobbes, Pufendorf sostiene que el estado natural, antes de todos los pactos, no es de guerra sino de paz.

Las fuentes del Derecho Natural son la razón, el mandato divino y la utilidad empírica. Su principio es "Cada cual, en cuanto dependa de sí, debe promover y mantener con sus semejantes un estado pacífico de sociabilidad, conforme, en general, a la índole y finalidad del género humano". Para concretar este principio de *sociabilidad* se celebran los pactos que pueden dar origen a la propiedad y al Estado. Para Pufendorf el

Estado surge -como en la teoría de otras jusnaturalistas de ese tiempo- de un pacto de unión y otro de sujeción, aunque él intercala un pacto acerca de la forma de gobierno que deberá emplearse.

Tiende Pufendorf a distinguir el *Derecho* de la *Moral* refiriendo el primero a la existencia de coacción y la segunda a la libre conciencia del sujeto, aunque todavía tiene por jurídicas también a las acciones obligatorias sin coacción. En este marco sin sanción se encuentra el Derecho "imperfecto". A su vez, distingue Pufendorf los derechos innatos, propios del hombre aislado antes de que pertenezca a la sociedad, y los adquiridos, que se agregan al ser humano por pertenecer a la sociedad. Con paciencia imagina casi todas las hipótesis posibles para sostener en cada una de ellas la norma jusnaturalista que considera pertinente.

Pese a su posición pactista, Pufendorf llega al fin a un *despotismo (absolutismo) ilustrado*. Por esta vía se arribaría, en el siglo XVIII, a la divisa "todo para el pueblo, pero sin el pueblo", pero -vale recordarlo- las ideas de Pufendorf tuvieron cierta consideración en la revolución norteamericana.

96. Pese a la fe religiosa de Pufendorf, a través de su pensamiento se advierte la tendencia a marginar a Dios del protagonismo en este mundo, iniciada a fines de la Edad Media, con una fuerte jerarquización de la posición y la obra del hombre. La distinción del Derecho Natural respecto de la Teología y de la proyección jurídica divina y la diferenciación entre Derecho Na-

tural y Derecho Positivo son aportes significativos no sólo para la comprensión del fenómeno jurídico como una realidad humana -que imperaría en la Edad Contemporánea- sino también para lo que llegaría a ser su comprensión tridimensional.

La *pregunta* que deja planteada la posición de Pufendorf se refiere en mucho, precisamente, a la posibilidad de diferenciar en el Derecho lo humano de lo divino y a los alcances que ha de tener la distinción entre el Derecho Natural y el Derecho positivo.

97. A esta altura los sucesos históricos nos ubican en el *Iluminismo*, estilo de pensamiento de fines del siglo XVII y sobre todo del siglo XVIII, referido a las "luces" de la razón (opuestas al "obscurantismo" medieval), que se manifestó de maneras diversas según los lugares y momentos.

El siglo XVIII, el más típico del Iluminismo, puede dividirse en diversos períodos: el primero (1701-1740), en el que se encuentran por ejemplo Cristián Wolff (1679-1754), Juan Bautista Vico (1668-1744) y para algunos Montesquieu; el segundo (1740-1755), en el que se ubican David Hume (1711-1776) y los enciclopedistas, incluyendo a Rousseau (1712-1778) y el tercero, donde se destaca Emmanuel Kant (1724-1804).

En muchos casos el Iluminismo creyó en una moral y religión "*naturales*", en el sentido de racionales y no sobrenaturales, e incluso negó la existencia

misma de Dios. El proceso de incremento del lugar del hombre y de marginación de Dios pasó del teísmo (que cree en un Dios personal y en su acción providente, esclarecido a veces por la revelación), al deísmo (creencia en una religión "natural" universal, con un Dios autor de la naturaleza, pero sin revelación ni culto externo) y de éste al ateísmo (que niega la existencia de Dios). Entre los principales expositores del deísmo figuran el británico (irlandés) Jolui Toland (1670-1722) y el francés Francisco María Arouet (François-Marie Arouet, llamado Voltaire -trasposición de las letras de le jeune Arouet-, 1694-1778). Decía Voltaire "Si Dios no existiera, habría que inventarlo; pero la naturaleza entera nos grita que Dios existe". En el marco ateo se destacó el alemán nacionalizado francés barón de Holbach (Paul Henri Dietrich, 1723-1789). En la época iluminista ganó gran desarrollo la francmasonería, fundándose en 1717 la Gran Logia de Londres.

En esta línea de ideas, cabe recordar también la marginación de la inmortalidad del alma y la exaltación del placer como único fin de la vida humana en las opiniones del materialista Julien Offroy de La Mettrie (1709-1751), autor de "El hombre máquina" y "El arte de gozar", contra el cual confluieron muy diversos ataques, pese a que por otra parte recibió asilo y fue nombrado académico y lector real en Prusia.

Decía La Mettrie, que el hombre es una máquina y todas sus actividades son resultado de los órganos de su cuerpo. Afirmaba que tal vez exista Dios y haya una vida futura, pero no se sabe, lo mismo que una oruga no sabe que ha de convertirse en mariposa y no hay que

preocuparse de ello, pues así se ve mejor. Según La Mettrie el ateo vive más feliz y un Estado de ateos sería la sociedad más deseable.

El Iluminismo buscó con audacia crítica leyes que gobiernan el mundo humano y el mundo natural, valiéndose de la *razón inductiva* apoyada en la experiencia, o -con menos significación- de la *razón deductiva*, fundada en bases ya establecidas. Aunque el Iluminismo abarca la parte final del siglo XVII, difiere del espíritu de este siglo, por ejemplo, en que ahora no se trata de una razón *que* viene desde dentro del alma (a menudo se habló de "ideas innatas"), sino de una razón que de modo principal se desarrolla con la experiencia.

*En general* el Iluminismo cuestionó la metafísica, procurando reducirlo todo a la sensación. Su grito de batalla es "¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento!", aunque esto no impidió que también se reconocieran los límites que a la razón oponen el *sentimiento* y las *pasiones*.

En mucho el Iluminismo expresa la influencia de las teorías de Newton, quien -siguiendo las líneas de Galileo- expuso sobre base analítica e inductiva un sistema *mecánico* de todo el universo. Un arma poderosa del Iluminismo fue la "*Enciclopedia*", monumental obra de 33 volúmenes, síntesis del saber de la época, publicada en París entre 1751 y 1772 por el casi agnóstico D'Alembert (Jean Le Rond, 1717-1783) y el relativamente leibniziano Denis Diderot (1713-1784), con la colaboración de otros grandes ingenios de la cultura francesa.

El enfrentamiento entre naturaleza e historia hizo que el Iluminismo tuviera una fuerte *ahistoricidad*, un contundente deseo de marginar lo histórico y particular, tendencia expresada incluso en la audacia de dar saltos revolucionarios. El Iluminismo fue en mucho un *optimismo racionalista*. En lugar de la felicidad *en el más allá*, el Iluminismo procuró la felicidad en *esta vida*, sentando un hito que luego ya no podría removerse: en lo sucesivo quienes quisieran hablar de la felicidad en el más allá tendrían que aceptar también la discusión acerca de la felicidad en este mundo.

Pese a su cuestionamiento a la metafísica por la jerarquización de las sensaciones, en lo moral y lo jurídico el Iluminismo apeló con frecuencia a la *razón universal*, a la justicia y al Derecho absolutos, desarrollados, sí, sobre bases de referencia "inductiva". Sus grandes temas jurídicos se expresan en la problemática del *liberalismo* (que abarcó lo filosófico, lo político y lo económico) y la *democracia*. Entre sus conquistas figura el ideario de *libertad, igualdad y fraternidad*, que fue consagrado, con vocación universal, en la Declaración francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (El artículo primero reza: "Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos; las distinciones sociales no pueden estar fundadas sino sobre la utilidad común.").

Merced al Iluminismo, la problemática profundamente humana de la *organización social* se convierte en tema central de discusión. A su vez, la

**creencia** de que los hombres nacemos iguales y que las desigualdades provienen de las circunstancias, dio relevancia a la **educación**.

El nombre Iluminismo se vincula con con la palabra alemana "Aufklarung" (esclarecimiento, en sentido figurado ilustración), pero las expresiones más nítidas y célebres del movimiento estuvieron en Inglaterra y en Francia. Con frecuencia se emplea también el nombre **Ilustración**, aunque a veces en este caso se hace más referencia a la difusión de la cultura inglesa en el ámbito francés, que concluyó en una síntesis entre la referencia anglófila a la experiencia y la tradición francesa más afín a la pura razón.

En el Iluminismo se inspiraron monarcas del "despotismo ilustrado" y vastos sectores de proyección popular y en Francia condujo en gran medida a la Revolución. En Inglaterra la revolución fue surgiendo más de los hechos y a ellos los acompañaron las ideas, en cambio en Francia hubo un gran proceso ideológico prerrevolucionario. Las ideas iluministas, que en Inglaterra expresaban más el consenso común, en otros países como Francia significaron una fractura más revolucionaria.

Lo que la Inglaterra iluminista brindó al mundo con sentido más universal fueron las ideas del liberalismo y quizás en particular el liberalismo económico como teoría y práctica. En Francia la proyección universal estuvo más en las ideas y hubo un sentido más democrático. Las revoluciones anglosajonas fueron más

moderadas y nacionales, la francesa (más radicalmente iluminista) pretendió ser mundial (de aquí la reacción más enérgica que provocó en otros países).

En el ámbito artístico, el Iluminismo se expresó en la sencillez racional del estilo neoclásico. En el marco musical de esta época y con una producción afín a ese espíritu, vivió el maestro de la forma, la melodía y la pureza del estilo Juan Crisóstomo Wolfgang Amadeo Mozart (1756-1791).

Es significativo que el Iluminismo sea contemporáneo de la fe en la naturaleza de la fisiocracia y en la confianza en la razón utilitaria de la economía que reina en el liberalismo.

98. Aunque parezca contradictorio, quizás el proceso de dignificación del hombre, que tanto tiene que ver con el cristianismo profundo, necesitó de algunas de las radicalizaciones iluministas y de los excesos que a veces se cometieron para liberar al sentido hondo de la religión de Occidente de los intereses anticristianos enquistados en las instituciones. Se ha señalado la afinidad del Iluminismo con la sofística griega pero, sin desconocer su parentesco crítico, creemos que en profundidad el Iluminismo es hijo de la tradición cristiana de nuestra cultura y que la grandeza de ésta, como en definitiva la grandeza humana, se van evidenciando a través de la historia. Los derechos del hombre son, en mucho, resultado del drama -verdadero o falso- del Dios- Hombre.

Si la historia hubiera de apreciarse desde el punto de vista del momento en que se escribe, no cabe duda que, después del demimbe de los sistemas hegelianos inspirados en el siglo XIX, el Iluminismo es la época más importante en cuanto a influencia en la vida política de nuestros días. Es cierto que parte de la "crítica" de este tiempo se hace sobre bases doctrinarias del siglo XIX, pero la limitación de la conciencia histórica y la falta de propuesta de alternativa para el porvenir nos aproximan más a la posición del Iluminismo triunfante. A nuestro parecer, la crítica que pretende dar por abandonados el Iluminismo y la modernidad obedece, en ciertos casos, a la vocación mandata aparentemente derrotada, que busca el camino alternativo de minar los cimientos de la vida capitalista. Creemos, además, que países como el nuestro padecen más por falta de Iluminismo y de modernidad que por sus excesos.

En el conjunto de la *pregunta* que promueve el Iluminismo se destaca, obviamente, la referida a las posibilidades inductivas y deductivas de la razón.

99. En cierta continuidad con las líneas respectivas de Leibniz y de Pufendorf, cabe referirnos a dos juristas que muestran ya con bastante claridad el pensamiento del Iluminismo, *Cristián Wolff* (Christian Wolff o Wolf) y *Cristián Tomasio* (Christian Thomas, Thomasius, 1655-1728).

El barón *Cristián Wolff*, representante del Iluminismo alemán, fue hijo de un panadero. Continuador no siempre ortodoxo de las ideas de Leibniz, brindó, antes de dedicarse centralmente a la Filosofía y al Derecho, especial atención a la matemática. Profesor universitario, Wolff fue en cierto momento destituido por impulsos de los sectores protestantes pietistas (que como tales insistían en el carácter práctico y místico de la religión revelada). Los enemigos de Wolff denunciaron al rey que el determinismo del filósofo significaba que los soldados que desertaran del ejército no obrarían por su libre voluntad, sino por una voluntad divina. Se le ordenó salir del reino de Prusia, bajo pena de muerte, en el plazo de dos días. Sin embargo, con posterioridad fue reincorporado a la cátedra, aunque para entonces su prestigio había decaído notablemente. Entre sus obras figura "Instituciones de Derecho Natural y de Gentes".

Wolff desarrolla una perspectiva *racionalista* extremada y ahistórica y opone al voluntarismo -que reconoceremos por ejemplo en Tomasio- un intelectualismo ético, conforme al cual ciertas acciones son buenas o malas en sí mismas. Su propósito fue aplicar el método matemático a la ciencia jurídica, entendiendo que el Derecho positivo *debe* deducirse del Derecho Natural. Con gran esfuerzo sistemático utilizó fórmulas dispuestas arquitectónicamente y al servicio de ese despliegue sacrificó la sencillez al cuidado de no omitir nada en la argumentación. Entendió que podía darnos un *código de Derecho Natural* completo y perfecto, deducido sólo por la lógica de su primer principio de perfección.

Wolff renunció a establecer un acuerdo entre la Filosofía y la religión revelada. Sus normas de ética se expresan en definitiva diciendo "Haz lo que contribuye a tu perfección, a la de tu condición y a la de tu prójimo, y no hagas lo contrario". Sostuvo Wolff una posición individualista que pone énfasis en los *derechos subjetivos* innatos, pero éstos se basan en los deberes. Por naturaleza todos los hombres somos iguales y tenemos los mismos deberes, de modo que también tenemos los mismos derechos. Pese a ser contractualista, Wolff tuvo una concepción paternalista del Estado y es quizás el máximo teórico del *despotismo ilustrado*.

De cierto modo, Wolff fue el gran maestro que educó filosóficamente a los alemanes. Sus obras tuvieron gran difusión, en parte por su sensibilidad jurídica y también por el apoyo que recíprocamente se brindaron con el despotismo ilustrado, pero al fin por su radicalización contribuyeron al descrédito del Derecho Natural. Wolff tuvo importante influencia en la formación del lenguaje filosófico posterior y se le atribuye haber sido el primero que utilizó la palabra "Aufklärung". En el pensamiento de Leibniz y de Wolff se basó el maestro de Kant Martin Knutzen (1713-1751).

*Cristián Tomasio*, hijo del jurisconsulto Jacobo Thomasius, maestro de Leibniz, representa a la burguesía en ascenso y es un exponente más nítido del Iluminismo. Recibió las influencias de Grocio, de Hobbes, de Pufendorf y de Locke. Mas que filósofo fue jurista, luchó contra la tortura y quiso humanizar el Derecho Penal.

Entre sus obras figura "Fundamenta juris naturae et gentium".

Tomasio afirma no sólo la distinción entre el Derecho Natural y la juridicidad divina y entre la *Filosofía* y la *Teología*; sobre todo acentúa la diferenciación entre *Derecho* y *Moral* para excluir de la regulación estatal o eclesiástica lo relativo al fuero *de* la conciencia y la vida interior.

Sostiene Tomasio el primado de la *voluntad* sobre el intelecto y entiende que el fin de la voluntad es la *utilidad* del género humano. Con miras a la utilidad se necesita la libertad de pensamiento y para que haya tal libertad diferencia al Derecho de la Moral. En Tomasio es claro que la *coacción* es la nota esencial del Derecho. El orden jurídico es para Tomasio un orden vital de instintos y afectos dominado por la noción clave de la utilidad. El Derecho es meramente la utilidad de la suma total de los individuos, sabiamente equilibrada y eficazmente conseguida por la coacción del Estado.

Tomasio distingue lo *honesto* (hazte lo que quisieras que los demás se hicieran a sf), lo *decoroso* (haz a los demás lo que quisieras que los demás te hicieran a ti) y *lojusto* (no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti). El comportamiento jurídico (o "justo"), se distingue de la moral (lo honesto) por su carácter intersubjetivo. El Derecho es *intersubjetivo* y *externo* y la moral es *subjetiva* e *interna*. El Derecho es *coactivo*, pero el decoro no. En definitiva, el Derecho es intersubjetivo y coactivo. Tomasio defendió la tolerancia religiosa, aunque se inclinó al despotismo ilustrado.

A diferencia de Wolff y del espíritu predominante *en* la Ilustración, Tomasio fiel a la tradición luterana tuvo una concepción pesimista del hombre y negó el libre albedrío.

100. Las ideas de Wolff y de Tomasio muestran cómo en el iluminismo se presentan las dos corrientes quizás básicas en la filosofía tradicional: la posición de uno es jusnaturalista, la del otro más afín al positivismo. Uno se orienta al unidimensionalismo dkelógico, al punto que uno de los miembros de su escuela, Daniel Nettelbladt (1719-1791), llegó a presentar un "Derecho Feudal Natural" elevando algo tan contingente como el feudalismo a una pretensión exhaustiva de Derecho Natural. El otro se orienta al unidimensionalismo sociológico, inscribiéndose al fin en la línea del pensamiento vinculada al poder que tuvo expresiones en Maquiavelo y Hobbes.

Pese a su posición adversa al libre albedrío, el esfuerzo de Tomasio por diferenciar el Derecho de la Moral significa una contribución a que mediante el aislamiento de su aspecto interno el ser humano no se disuelva en el mundo, con lo que se afirma de otro modo su protagonismo. A nuestro parecer, el bienintencionado esfuerzo de Tomasio por distinguir el Derecho de la Moral puede haber sido útil en su momento, pero se basa *en un error* de hecho y conduce al fin a empobrecer el mundo jurídico. Por una parte, es notorio que la conciencia y la Moral pueden ser objeto de coacción; por la otra, es claro que la autonomía no está fuera de

lo jurídico, sino que por el contrario puede ser la gloria del Derecho. La autonomía es, en principio, más justa que la autoridad.

*Lapregunta* central que si gnifica la obra de Wolff puede ser la de la posibilidad de elaborar un sistema matemático para la ciencia del Derecho. El interrogante central del pensamiento de Tomasio es el valor de la coacción para identificar el fenómeno jurídico.

101. Ubicar a *Juan Bautista Vico* (Giambattista Vico) en un momento de la historia de la Filosofía moderna es tarea especialmente difícil, porque se ha dicho con razón que este napolitano genial tuvo un pie en el pasado y otro en el porvenir. En cierto sentido es un autor típicamente "barroco", sediento de armonía pero cargado de vueltas en su exposición y quizás debería ser presentado, por ejemplo, antes que Wolff, pero éste es continuador de Leibniz, o expuesto después de Locke (a quien sobrevivió ampliamente) mas esto rompería el vínculo de Locke con Montesquieu. Tratarlo en este lugar -podría decirse "en mecho" del Iluminismo, al que obviamente no pertenece- es, a nuestro parecer, una manera de poner de manifiesto su "extemporaneidad".

Juan Bautista Vico, hijo de un modesto vendedor de libros, se ganó la vida al principio como preceptor. Luego fue profesor de retórica, pero nunc a pudo acceder a una cátedra de Derecho, pese a que en 1723 lo intentó formalmente y que le hubiera correspondido con claridad

por la materia y la jerarquía de sus estudios. Fue historiógrafo del reino de Nápoles y en relación con la época tuvo una vasta información histórica. Llegó a profetizar la independencia de los pueblos de América. Su vida fue pobre y oscura y, quizás por haber nacido y vivido en una región marginal, tal vez por el carácter erudito, pesado y caótico de su exposición o por su poca correspondencia con el pensamiento de la época, estuvo lejos de obtener el reconocimiento que merecía. Su obra comenzó a ser ampliamente apreciada recién en el siglo XIX, cuando se superó la ahistoricidad del pensamiento típicamente moderno y la historia se hizo problema central de la cultura. Su obra principal es "Ciencia nueva"; también escribió, por ejemplo, "Derecho Universal".

Mucho se discute acerca de la interpretación más acertada del pensamiento de Vico. En general se reconoce que fue un escritor católico y que, apoyándose *en* la tradición platónica y agustiniana, se opuso al pensamiento cartesiano que sólo jerarquizaba, con pretensión de radical certeza, a la matemática y las ciencias naturales (*en* la época, principalmente la física). Como expositor descollante y quizás fundador de la *filosofía de la historia* y como sostenedor del principio de que cada uno *conoce lo que produce*, anunciaba, sin embargo, una problemática del porvenir.

Una de las ideas centrales del pensamiento vicoiano es precisamente la afirmación idealista genética de que sólo hay ciencia cuando el sujeto que *conoce* es el mismo que *produce* lo que se conoce. El criterio de

verdad es la identificación del proceso del conocimiento con el proceso productor de la realidad conocida. Dios creador puede conocer el mundo, incluyendo la realidad física; el hombre sólo puede conocer la *matemática y la historia*, porque él las produce, y pensar la física. Con esto, de un golpe, Vico destruía los dos ídolos del saber de la época: la matemática, a la que adjudicaba carácter de abstracciones y ficciones de la mente humana de formación convencional, y la física, cuyo saber resultaba de cierto modo cuestionado. También la Filosofía quedaba reducida al marco de conocimiento de lo sólo probable pero que, en Vico -como desde otro punto de vista en Leibniz- adquiere alta jerarquía.

Para Vico hay que diferenciar lo *verdadero* de lo *cierto*, lo que también puede señalarse como lo necesario y lo voluntario. Lo que en la ley surja con claridad como conciliación necesaria para que el orden jurídico esté de acuerdo con el cósmico y divino, es verdadero, necesario y natural. Por el contrario, lo que *en* la ley se presenta como impuesto por la voluntad del legislador para regular las situaciones, que asimismo podrían ser reguladas de otro modo, es cierto, voluntario y positivo.

Según Vico, la verdad de la Filosofía sin los hechos carece de *certeza*, pero los hechos por sí solos carecen de *verdad*. Los hechos deben adquirir la consagración de la verdad en los principios universales y eternos, mas éstos han de obtener la nota de certeza en los hechos.

La *historia* es para Vico la ciencia más cierta y por esto fundamental. Quiere encontrar la historia ideal eterna, sobre la cual transcurren en el tiempo las

historias de las naciones. Pese a ser cristiano, excluyó las consideraciones puramente teológicas para estudiar las leyes de alguna manera "naturales" que gobiernan el desarrollo histórico. La ciencia que plantea es "nueva" porque *reflexiona* sobre el mundo histórico, pero advierte que el hombre se refirió a este mundo desde el nacimiento de su misma vida social.

En base a ideas platónicas, Vico diferencia tres *edades* históricas: la de los *dioses*, la de los *héroes* y la de los *hombres*. Los seres humanos primero sienten sin advertirlo, luego advierten con ánimo perturbado y conmovido y más adelante reflexionan con mente pura. Se trata de tres momentos del espíritu: sentido, fantasía y razón y corresponden respectivamente a la infancia, la adolescencia y la madurez de la vida. De cierto modo, Vico comparte con el inglés Hobbes un enfoque pesimista del origen de la vida humana, y la edad de los dioses ve al hombre primitivo salvaje y felino, con una sabiduría que es fruto de la fantasía, de carácter poético, sin lógica e imaginaria.

Los pueblos pueden interrumpir esa marcha de las tres edades y puede haber retornos. Entiende Vico que la historia no es casualidad, pero tampoco necesidad mecánica y se desenvuelve según algo que no describe con cabal claridad: la *providencia*. Para Vico en todo ese desarrollo interviene la providencia divina, que dirige -pero no determina- el progreso espiritual del género humano. La mente humana es reflejo de la Divina y la historia es acción convergente del hombre y de Dios.

Señala Vico un proceso de "*corsi e ricorsi*" en el cual cada momento se va conservando, modificado, en los que le siguen. Así las leyes no destruyen las pasiones, sino las transforman en virtudes civiles (v.gr., la avaricia se orienta como actividad económica, la ambición como actividad política, etc.). Según Vico, del temor por la naturaleza y por los hombres nace el temor de Dios y se forma la conciencia religiosa; el instinto de procreación es disciplinado en el matrimonio y se vence a la muerte en el culto a los muertos.

En cierto momento, con un planteo de carácter histórico, Vico vio en el *Derecho* un elemento universal y absoluto que es verdadero, *la justicia*, y un elemento particular, ligado con las circunstancias históricas, que es cierto y consiste en la *ley positiva*. Esta es un dato empírico históricamente variable, que debe realizar el valor racional absoluto. Hay así un Derecho Natural que cone en el tiempo. De la Filosofía de la historia Vico extrajo los principios del Derecho universal.

102. En su posición idealista genética Juan B autista Vico resulta afín al pensamiento que predominaría ampliamente en la Edad Contemporánea, pero creemos que es falso que cada uno conoce lo que crea y, de acuerdo con el realismo genético, afirmamos que el sujeto no crea sino descubre o cuanto más fabrica al objeto. Es altamente meritorio haber subrayado la científicidad del conocimiento histórico y haber abierto el camino para comprender incluso la historicidad del conocimiento matemático y de las ciencias llamadas

naturales, pero debemos reconocer que dada la complejidad del objeto histórico y en general de la vida humana su conocimiento es en realidad más difícil que el de la matemática y las ciencias naturales.

Vico efectúa un planteo de la temporalidad que puede representarse con una línea *circular*, diverso de cierto modo de la circularidad con que a veces se pensó el tiempo en la Antigüedad, porque en las ideas del pensador moderno hay cierta idea de progreso, pero más diverso todavía de la línea recta (sin sentido) que otras *veces* surgió del pensamiento antiguo y de las sernirectas con que puede representarse, por ejemplo, el progreso en la concepción cristiana a partir de la Redención o en el pensamiento positivista. La circularidad no cerrada del tiempo viquiano es, no obstante, más cerrada que la espiral de la concepción hegeliana.

Nos parece elogiabile la relación que Vico reconoce entre la idealidad y la realidad, aunque entendemos que su planteo platonizante de la primera hace difícil la vinculación dinámica con la segunda. De todos modos, creemos que tal relación significa una aproximación a la tridimensionalidad que en nuestro tiempo se reconocería en el fenómeno jurídico.

En el marco de la *pregunta* que significa la obra de Vico, ocupa un lugar destacado el interrogante acerca de sí, como lo sostuvo el filósofo napolitano,

cada uno conoce lo que crea. A través del pensamiento de Vico queda nítidamente planteada la discusión entre idealismo y realismo genéticos, que tanta importancia tiene para el despliegue de todas las otras preguntas y respuestas del saber.

103. En el Iluminismo inglés se destaca John Locke, fundador de la vertiente política del liberalismo, tendencia que desea proteger al gobernado contra el gobernante. Locke nació en 1632, el mismo año que Spinoza y Pufendorf. Su padre era un puritano que había participado en las luchas civiles inglesas a favor del Parlamento y en contra de Carlos I (1600-1649). Además del cultivo de la Filosofía, Locke estudió medicina, o sea que a semejanza de los otros grandes filósofos ingleses de la época no fue un pensador de gabinete sino un profesional inserto en el "mundo". Sin embargo, su debilidad física le impidió practicar la medicina de manera intensa e incluso participar muy activamente en la vida política en la cual, en cambio, ejerció una influencia ideológica significativa.

Representante de la clase media en ascenso, Locke fue gran amigo de la familia del político whig (liberal) lord Ashley Cooper, conde de Shaftesbury (1621-1683). Esta amistad lo llevó a compartir la suerte cambiante de su amigo e incluso lo forzó al exilio, teniendo que cambiar varias veces de nombre y residencia. Además, en cierto momento fue expulsado de su desempeño en la Universidad de Oxford por orden

real. Sin embargo, cuando -luego de la muerte de su amigo y protector- se produjo la revolución inglesa de 1688, regresó con altos honores e integró la comitiva que acompañó a la reina que accedía al trono en su viaje a Inglaterra (María II, hija del rey depuesto Jacobo II y esposa de Guillermo III, 1662-1694). Locke fue el ideólogo defensor de esa segunda revolución inglesa, que sentó las bases definitivas de la libertad en dicho país. Sus obras principales son "Ensayo sobre el entendimiento humano", "Dos tratados sobre el gobierno" y varias cartas sobre la tolerancia.

La filosofía de Locke es sobre todo gnosología, disciplina que cultiva con una posición *empirista* crítica, es decir, referida a una experiencia cuestionada en sus alcances y valor. Para Locke -opuesto a las ideas innatas de que había hablado, por ejemplo, Descartes- todo nuestro conocimiento tiene origen en la experiencia, sea por la sensación o la reflexión. Según su parecer, el alma es originariamente una "tabula rasa" vacía de contenido y no conocemos más que las ideas o representaciones suministradas por la experiencia. Creía Locke que todas las opiniones debían someterse a la razón, aunque no negaba verdades superiores a ésta, mientras no la contradijeran.

Según Locke el fundamento de la moral es el *bienestar*. La moral se interesa por evitar el dolor y acceder al placer y el motivo principal que nos incita a obrar bien es la idea de que Dios recompensará a los que obran bien y castigará a los que obran mal. Para Locke lo útil a los individuos coincide con el bienestar social.

En algún momento de las luchas civiles inglesas, al restaurarse los Estuardo luego de la primera revolución, Locke fue partidario del absolutismo, pero ya a partir de 1680 defendió la libertad. Esto correspondió *en parte* a su evolución desde el protestantismo voluntarista del puritanismo a un anglicanismo más racional. Los 'Dos tratados', publicados anónimamente en 1690 como justificación del derecho de los nuevos monarcas al trono inglés -pero redactados según parece en 1680- desarrollan una posición en gran medida antitética respecto de las ideas hobbesianas, que habían influido al autor en su juventud.

El primer tratado, de escaso valor actual, es una crítica al paternalismo del ideólogo del absolutismo tory (conservador) sir Robert Filmer (1588-1653), cuya obra "Patriarcha" fue publicada *en* 1680. El segundo tratado contiene la exposición lockiana de su *contractualismo liberal* y la célebre teoría de la *división de poderes*. Este segundo tratado parte de la idea de un estado de naturaleza de tipo *racional* constituido con un clima de *libertad e igualdad*. Sin embargo, ese estado de naturaleza es precario, porque no todos están dispuestos a reconocer la ley natural racional y por eso se necesitan una ley establecida y un juez. La ley natural confiere derechos inalienables y las instituciones deben protegerlos.

Locke quiere un Estado ajustado para los fines para los que fue creado, que en cuanto sea posible conserve la condición natural del hombre y principalmente la "*propiedad*". El sentido con que

Locke emplea la expresión propiedad es discutible, pero parece que se refiere a la vida, la libertad y los bienes. Como el hombre tiene el deber y el derecho de la propia conservación, tiene derecho a las cosas que le son necesarias para ello.

Según Locke, el título primero de la propiedad es el *trabajo*, como convenía a los propietarios whigs, enriquecidos frecuentemente por el comercio y la naciente industria. Cuando hay una cantidad de cosas limitada, la propiedad sólo puede permitirse bajo la condición de realizar un constante trabajo, cuyo fin impida la inutilización de las cosas, y otra condición -bastante difícil de cumplir- es que se deje cierta cantidad de cosas susceptibles de ser ocupadas por otros.

Para Locke la única manera de demostrar la racionalidad de la sociedad política y del gobierno es en base al *consentimiento*. De aquí que habla de un pacto original que somete a la mayoría. Reconociendo que el consentimiento no se produce realmente en cada caso, habla de un consentimiento tácito. El Estado es una sociedad de hombres constituida para conservar y promover los bienes civiles y nada más. En definitiva, el pensamiento lockeano identifica la idea del Derecho con la *utilidad*.

Locke diferencia el *poder legislativo*, que es el supremo, y los *poderes ejecutivo* (en el que estaría incluido el poder judicial) y *federativo* (de guerra y paz, alianzas, tratados, etc.). El planteo lockeano reconoce *límites* al poder del Estado: 1º) nadie puede transferir al Estado un poder arbitrario sobre su vida, libertad y

propiedad, pues no existe ese poder en la ley natural; 2°) es prohibido gobernar por decretos extemporáneos y arbitrarios y se debe administrar justicia mediante leyes promulgadas y estables y jueces preconstituidos; 3°) está prohibido quitar a cualquier hombre parte de su propiedad sin su consentimiento y 4°) está prohibido transferir el poder de hacer las leyes, pues se ha confiado ese poder y no el de hacer legisladores. El pueblo puede *deponer* al gobierno constituido cuando se extralimite, produciéndose así la "*llamada al Cielo*". Si el gobernante se extralimita es él quien se constituye en rebelde y el pueblo se defiende contra esa rebelión. Además, el propio pueblo está sometido a la ley natural.

Aunque murió escuchando los salmos, Locke promovió ciertas posiciones deístas. Además fue defensor de la *tolerancia*. Con gran lucidez, destacó que la salvación depende de la fe y ésta no puede ser inducida en las almas por la fuerza. Sin embargo, su defensa de la tolerancia es restringida, porque no abarca a los ateos, a los que sostengan una religión que implique alianza con un poder extranjero (en cuyo marco se incluía a los católicos) y a los que profesen una religión que impida extender a los demás la tolerancia que reclaman para ellos mismos.

La defensa de la tolerancia está vinculada con que, de cierto modo, el liberalismo necesitaba dar fin a las guerras de religión para desarrollar las grandes empresas comerciales y científicas. En el marco continental, cuando Locke era un adolescente se había firmado la Paz de Westfalia (1648), que tendía a poner fin a las

guerras de religión. En el campo educativo, Locke defendió la formación *utilitaria* en contra de la formación humanista.

La corriente empirista en la que participó Locke llegó a su más radical desarrollo con el escocés *David Hume*, quien arribó incluso a conclusiones *escépticas*. Una llamativa consecuencia de su empirismo radical es la posición que adopta acerca de la causalidad. Así, por ejemplo, cuando se dice que el calor dilata los metales se trata, según Hume, de una mera sucesión, porque sólo se descubre que un acontecimiento sigue a otro, pero no de un nexo ontológico o racional. En el pensamiento de Hume el yo, si *es* que existe, *nunca* es percibido y por consiguiente no podemos tener ninguna idea de él.

Para Hume -que no es pactista- la justicia es una *virtud artificial*, surgida de la necesidad de superar los inconvenientes producidos por el egoísmo y la limitada generosidad frente a la escasez de bienes. Sus reglas se originan al fin en la *utilidad* que surge de su observancia.

104. Emile Bréhier sintetizó el pensamiento jurídico de Locke diciendo: "Locke luchó toda su vida contra la teocracia anglicana y contra sus dos tesis solidarias: que el poder del rey es absoluto y de derecho divino, y que el poder del rey concierne a lo espiritual tanto como a lo temporal, y tiene derecho a imponer a la nación una creencia y una forma de culto." (BREHIER, op. cit., t.II, pág. 243). No cabe *duda que* el mundo de nuestros

días evidencia en gran medida su éxito y que en mucho cuando no podemos aplaudir sus posiciones es cuando no fue consecuente, por ejemplo, al limitar los alcances de la tolerancia.

Al evaluar la contribución de Locice, Bertrand Russell llegó a afirmar, no sin cierta razón, "El egoísmo ilustrado no es, sin duda, el motivo más elevado, pero los que lo censuran lo sustituyen a menudo, casualmente o a propósito, por motivos mucho peores, tales como el odio, la envidia y el afán de Poder." (RUSSELL, Bertrand, "Historia de la Filosofía Occidental", trad. Julio Gómez de la Serna y Antonio Dorta, 4a. ed., Madrid, Espasa-Calpe, t.II, 1984, pág 268).

Pese a su destacado valor, desde el punto de vista jurídico, el planteo de Locke significa un relativo achatamiento de las dimensiones del Derecho, con cierta tendencia a la "simplicidad pura" de la realidad social y una desviación correlativa a la "complejidad impura". Es verdad que hay una fuerte presencia de los derechos naturales, pero sus alcances están referidos en términos utilitarios, al punto que se los identifica básicamente en relación con la propiedad. En el pensamiento de Locke hay alguna arrogancia de la utilidad contra la justicia y cierta subversión de la utilidad contra la humanidad, aunque tal vez ello fuera el precio que había que pagar para evitar el dogmatismo.

En las ideas lockeanas se intenta enlazar el sentido democrático de la fundamentación consensual del poder con el sentido liberal político constituido por la limitación del poder e incluso con cierto "liberalismo económico" a través de la defensa de la propiedad. Aunque Locke es

sobre todo el padre del liberalismo político, no cabe duda que hay en su pensamiento una vinculación de la democracia y el liberalismo de ambos significados, al punto que se inscribe claramente en lo que sería la tradición anglosajona en que Estado democrático quiere decir Estado liberal, sobre todo en el aspecto político. En la filosofía actual más desarrollada, cabe reconocer que en definitiva la democracia se apoya en la igualdad, en tanto el liberalismo político se basa en la unicidad de todos los seres humanos, de modo que su relación es profunda pero tensa.

Si bien en el pensamiento anterior se había hablado de diversos poderes del gobierno, es con Locke cuando esta división se plantea por primera vez con la clara finalidad liberal de que el poder sea más débil y los gobernados relativamente más fuertes.

En la época de Locke, con sociedades constituidas por múltiples sectores que podían respaldar a los diversos poderes, la división de éstos resultaba quizás más fácil que en la actualidad, cuando las sociedades suelen quedar divididas en sólo dos clases (burguesía y proletariado), de modo que una puede monopolizar el poder. Además, sobre todo, por el juego de la democracia de multitudes y de los medios de comunicación masivos, todos los poderes pueden quedar en manos de un mismo partido o de una misma ideología.

Si estas razones nos hablan de la dificultad actual para hacer realidad la división de poderes, también cabe reconocer que la división de poderes no es la justicia misma, sino sólo un medio importante que puede

contribuir a su realización, en especial en la medida que sea valioso debilitar al poder.

Se dice que el pensamiento lociceano es demasiado individualista y emparentado con el período previo a la Revolución Industrial para las necesidades de la época posterior, más signada por las organizaciones. Sobre todo las ideas predominantes en el siglo XIX tendrían un sentido mucho más social, correspondiendo en cierto grado a la manera de producción de la época. Sin embargo, todavía hoy el ideario de Locke muestra aspectos de profunda actualidad.

En el marco de pregunta que abre la obra de Locke, cabe interrogarse con especial intensidad acerca de la posibilidad y la conveniencia de la división de poderes en cada circunstancia histórica.

105. Charles Louis de Secondat, barón de La BrIdé y de Montesquieu era un noble de toga, o sea por servicios civiles y no un noble de espada, por servicios militares. Además pertenecía a la nobleza de provincia. Todo esto hace que pueda situárselo como un hombre de relativa condición "mecha" entre la alta nobleza y la burguesía, que ambicionaba liberarse de los sectores más privilegiados pero no deseaba transformaciones radicales. Se dice, además, que era de carácter tímido. Aunque era católi co, estaba emparentado con calvinistas, religión ésta a la que pertenecía la joven muy adinerada con quien contrajo nupcias. Fue magistrado judicial, concretamente Presidente del Parlamento de Burdeos,

pero luego vendió el cargo diciendo que "no entendía nada de Derecho Procesal".

Montesquieu fue miembro de la Academia francesa y alternó en ciertas épocas en los grandes salones de París. Realizó importantes viajes para estudiar la realidad de los diversos países, en los que se destaca su permanencia en Inglaterra, que le hizo adquirir gran admiración por las ideas políticas inglesas orientadas a la libertad. Sin embargo, también durante largos años vivió en su castillo de La Brède dedicado a la elaboración de su obra magna "El Espíritu de las Leyes" que, aparecida en 1748, se convirtió en un verdadero "best seller". Se dice que en veinte meses "El Espíritu de las Leyes" fue editado veinte veces y traducido a diez idiomas. En 1751 su publicación fue prohibida en Francia y en 1752 fue puesto en el Index.

Entre las otras obras de Montesquieu, cabe citar "Cartas persas", una crítica de las costumbres occidentales de su época, y en especial del absolutismo, que publicó sin nombre de autor pero con gran éxito cuando aún era joven. Como una muestra de las contradicciones de la historia, vale recordar que la tumba de Montesquieu, gran precursor de la Revolución Francesa, fue destruida por los revolucionarios en 1793.

En las "Cartas Persas" Montesquieu dice que la justicia es una relación de conveniencia que existe realmente entre dos cosas, es eterna y no depende de las convicciones humanas. Su evolución hacia "El Espíritu de las Leyes" está signada por la afirmación de su

sentido histórico. Pese a que su creencia en que la realidad puede llegar a expresarse en leyes lo ubica en el *Iluminismo*, el gran respeto que siente al fin por la realidad histórica hace de él un precursor del historicismo.

Montesquieu abandona el método especulativo seguido por otros pensadores, incluso Locice, para adoptar el del análisis histórico meclí ante la comparación de la infinita diversidad de las leyes y costumbres de los pueblos. Se ha dicho que ve a la razón abriéndose paso en la historia y tiene clara conciencia de las vinculaciones entre los acontecimientos históricos. Sobre estas bases se convierte, además, en uno de los fundadores o por lo menos precursores de la Sociología.

Entiende Montesquieu que las *leyes* son relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas. De esto resulta que hasta Dios tiene leyes. Debajo de la diversidad aparentemente caprichosa de los sucesos, la historia posee un orden que se manifiesta en "leyes" constantes, aunque las "leyes" a las que obedece no son necesarias. Para conocer el *espíritu* de las leyes de un pueblo, Montesquieu hace referencia no sólo a la *naturaleza física* (clima, suelo, población, etc.) sino a las *realidades históricas* (costumbres, comercio, religión, etc.). Considera, por ejemplo, que los climas cálidos y las tierras fértiles promueven la existencia de monarquías y los climas fríos y las tierras estériles facilitan la existencia de repúblicas. Al desarrollar las ideas acerca de la importancia del clima -que en realidad se manejaban ya en la antigüedad- Montesquieu

dice también que los días más fríos favorecen la disciplina y la libertad.

Afirma Montesquieu que las leyes de cada país deben relacionarse además con el *principio* de gobierno de que se trate. Las tres formas de gobierno, *república* (democrática o aristocrática), *monarquía* y *despotismo*, responden respectivamente a principios de *virtud* (como amor a la patria y a la igualdad o moderación), *honor* (que exige preferencias y distinciones) y *temor*. Las causas morales deben contrarrestar las influencias físicas adversas. Todo tipo de gobierno se *corrompe* cuando falta a su respectivo principio.

La libertad de la historia inspira a Montesquieu el estudio de las condiciones que la garantizan. La libertad existe cuando hay gobiernos *moderados*, o sea limitados, y esto sucede cuando hay *división de poderes*. Montesquieu entiende que todo hombre que tiene poder siente la inclinación de ir hasta donde encuentra límites. Por eso deben existir los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, aunque a éste le adjudica un papel pasivo, como instrumento que pronuncia las letras de la ley. Pese a que la teoría de la división de poderes, para que el poder detenga al poder, se inspira en las ideas y de cierto modo en la práctica inglesas, Montesquieu no vio claramente que ya la revolución de 1688 había consagrado perdurablemente la supremacía del Parlamento. Su apego a la libertad condice con su visión pacífica de la condición que el hombre tendría antes de la constitución de la sociedad.

En relación con Montesquieu cabe recordar al filósofo, matemático y político práctico Jean Antoine Caritat, marqués de *Condorcet* (1743-1794), quien afirmó la idea de *progreso* y el desarrollo histórico en *etapas* hasta la máxima felicidad e intentó entrelazar la *democracia* con el *liberalismo*. Esperaba Condorcet que, en la nueva era que se abriría con la revolución, el progreso aboliría las discriminaciones de clases, de razas y de condiciones económicas y ponía como límite de los derechos de la mayoría los *derechos del individuo*.

Condorcet fue miembro del partido revolucionario moderado de la Gironda (opuesto al de la Montaña, que era más violento en sus opiniones) y votó la condena del rey Luis XVI (1754-1793) a una pena grave inferior a la de muerte. El fin de los días de Condorcet está asociado a una anécdota que refleja las vicisitudes de la época. Habiendo caído en desgracia, huyó para no comprometer a sus amigos que lo protegían, pero el hambre lo hizo entrar a una posada, donde pidió una tortilla. Cuando el posadero le preguntó de cuántos huevos la quería, respondió que de doce. Sospechando entonces el posadero que se trataría de un aristócrata lo delató y, llevado a prisión, se envenenó. Aunque la posición de Condorcet sería posiblemente la que hoy adoptarían las mayorías, por ejemplo negándose a la muerte del rey, los tiempos que corrían no permitían posiciones relativamente equilibradas. La síntesis entre democracia y liberalismo era en Francia aún prematura.

106. La figura central de Montesquieu está principalmente asociada a la división de poderes. Sin embargo, también son muy significativos otros enfoques de su pensamiento, entre los que queremos destacar el hondo sentido de la realidad que muestra, pese a las limitaciones de la época, y la comprensión de que las formas de gobierno responden a principios profundos cuya existencia las hace posibles y cuya inexistencia las imposibilita.

Sobre todo, creemos relevante tomar *en cuenta* la vinculación que reconoce Montesquieu entre la república y la virtud, lo cual es muy significativo destacar en ciertas democracias de nuestro tiempo. La falta de virtud abre al fin profundas posibilidades al despotismo, más todavía cuando no están dadas las referencias al honor, tan extrañas a la idiosincrasia de nuestros días.

Con un estilo más típicamente inglés, Locke fue el gran defensor de la libertad de los "propietarios", en tanto el francés Montesquieu es más el gran defensor de la libertad institucional. Quizás en parte por esto la historia ha asociado más su nombre con la división de poderes.

El pensamiento de Montesquieu ha sido caracterizado en alguna oportunidad como un "jusnaturalismo historicista". Albergamos cierta duda sobre la posibilidad de emplear la palabra "historicismo", pero entendemos que esto quiere significar que, pese a las limitaciones teóricas de la época, es un intento importante por aproximarse a la complejidad pura de las tres dimensiones del mundo jurídico. En las Ideas de

Montesquieu están claramente superados el unidimensionalismo psicológico y el unidimensionalismo sociológico que hemos señalado como orientaciones a menudo presentes en la filosofía moderna.

La referencia a las circunstancias de cada pueblo establece un importante lazo entre las distribuciones y los repartos. A su vez, la división de poderes evidencia una clara conciencia de los límites necesarios que conviene producir frente a los repartidores para que no abusen de su conducción.

La aproximación entre la realidad y los valores permite, además, una mayor proximidad a las valoraciones completas y supera el recurso con frecuencia excesivo a los criterios generales orientadores que se muestra en la Edad Moderna. Con la división de poderes se evidencia una clara conciencia de la importancia de no confiar demasiado en la virtud moral y de hacer jugar la virtud intelectual para el logro de los repartos justos. Ya hemos señalado que Locke y Montesquieu fueron los grandes fundadores del liberalismo político y, consecuentemente, los grandes descubridores de la exigencia de justicia de proteger al individuo contra el régimen.

Según corresponde a un hombre de Derecho, el pensamiento de Montesquieu tiene mucha más importancia para la filosofía que para la Filosofía general.

La pregunta abierta por el pensamiento de Montesquieu -quien destacó con gran acierto que no se

trata de hacer leer, sino de hacer pensar al lector- se centra no sólo en la división de poderes, sino en las interrelaciones entre las circunstancias de cada pueblo y su organización justa y entre las formas de gobierno y sus principios.

107. Dentro de la corriente del Iluminismo francés, pero con grandes diferencias, que lo ubian como precursor del apego romántico al sentimiento, se encuentra el ginebrino Juan Jacobo Rousseau (Jean-Jacques Rousseau). Quizás su origen plebeyo, su vida aventurera y su carácter orgulloso expliquen en parte el sentido radicalizado de sus ideas, que lo convirtieron en ideólogo de las actitudes más extremas de la Revolución Francesa. A diferencia de Locke y principalmente de Montesquieu, Rousseau es, sobre todo, gran promotor de la democracia.

El padre de Rousseau era relojero y maestro de baile y su madre, de una familia rica, murió al tiempo de su nacimiento. Mientras estuvo bajo el poder de su padre, el futuro filósofo se inició como aprendiz de grabador, pero luego de la muerte de su progenitor y de su madrastra, a los quince años, huyó de Ginebra comenzando una vida accidentada. Entre las múltiples actividades que cumplió se encuentran, además, las de lacayo, seminarista, músico, empleado público, secretario, etc. incluso compuso una ópera. Tuvo una formación autodidacta.

De origen calvinista, Rousseau se convirtió en su juventud al catolicismo, volvió al calvinismo y al fin

adoptó una posición deísta. Es uno de los pocos representantes de la Ilustración que creyó en el cristianismo, aunque éste fuera apartado de los dogmas.

En su época de juventud Rousseau tuvo una relación híbrida, de tipo filial y de amante, con una aventurera que le proporcionó grandes beneficios, Luisa Eleonora, baronesa de Warens (Louise-Eléonore de La Tour du Pil, 1700-1762), a quien llamaba "mamá". Mantuvo luego una convivencia con una lavandera llamada Teresa Lavasseur, pobre mujer ignorante a la que siempre despreció, pero de la que tuvo cinco hijos que fue enviando al *oil-multo*, pese a saber que eran muy pocos los niños que allí sobrevivían y que los que llegaban a adultos eran generalmente mendigos y vagabundos. Sus excusas al respecto, colmadas de soberbia -por ejemplo, que hubiera tenido que realizar trabajos degradantes que lo llenaban de horror- no hacen más que agravar su culpa.

En diversos momentos de su vida Rousseau alternó en los grandes salones franceses y en las residencias de la nobleza. Fue amigo de grandes pensadores, como Diderot y Hume, pero muchos de los que se relacionaron con él tuvieron que soportar su desequilibrio de carácter -padecía de cierta manía de perseguido- e incluso la más sorprendente ingratitud. Tuvo, en cambio, gran afecto por los animales.

Rousseau era, o por lo menos se creía, un hombre enfermizo y tenía cierta malformación en la vía urinaria que le traía complicaciones en su vida social. Ya viejo y enfermo llegó a solicitar su ingreso en un asilo, pero

el marqués René-Louis Girardin (1735-1808)<sup>10</sup> acogió en su finca de Ermenonville donde pasó tranquilo los últimos meses de su vida. Su tumba en Ermenonville se convirtió en un sitio de peregrinaje laico para gente de toda Europa. En 1791 la Asamblea Constituyente dispuso el traslado de sus restos al Panteón de París.

En general Rousseau adoptó la actitud de *tul contestatario*, lo que le atrajo a veces el interés de los privilegiados, pero también le provocó grandes conflictos. Al hilo de su marginalidad, en alguna oportunidad de su juventud fue ladrón. Le agradaba vestirse de manera extraña, incluso con una especie de túnica armenia. En cierto momento de su vida vendió su reloj, porque en el mareo de su naturalismo entendió que no necesitaba saber la hora.

El inmortal Johann Wolfgang Goethe (1749-1832) llegó a decir: Voltaire es un mundo que termina; Rousseau es un mundo que comienza. Quizás sea Rousseau uno de los primeros paradigmas de los que hoy son considerados intelectuales "de izquierda" (puede v. JOHNSON, Paul, "Los intelectuales", trad. Clotilde Rezzano, Bs.As., Vergara, 1990, págs. 13 y ss.).

Entre las obras de Rousseau se destaca, en primer lugar, el "Discurso sobre las ciencias y las artes", presentado en 1750 a la Academia de Letras de Dijon, trabajo con el cual, sosteniendo una respuesta negativa, ganó el concurso sobre "Si el renacimiento de las ciencias y las artes ha contribuido al mejoramiento de las costumbres". La idea de esta respuesta negativa surgió en la mente de Rousseau en Vincennes, en el

camino que hacía para visitar a Diderot, injustamente preso. Otras obras de significación son el "Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres", la "Nueva Eloísa", el "Contrato Social", "Emilio" (estas dos obras aparecidas en 1762) y las "Confesiones", publicadas póstumas, en las que efectúa revelaciones de su propia vida.

Pese a que defiende la fe, "Emilio" ataca a la Iglesia institucionalizada, de modo que provocó al fin no sólo la ira de los católicos sino también de los calvinistas. El libro fue quemado ante el Palacio de Justicia y se libró una orden de arresto contra el autor. Las obras de Rousseau, abundantes en ideas quizás no originales y de muy discutida interpretación, no están desprovistas de ciertas contradicciones y de desorden (a veces, por ejemplo, defiende el individualismo y en otros casos asume un democratismo totalitario), pero muestran un enorme entusiasmo y una retórica que prevalecen sobre el razonamiento y la demostración. Aunque no sin cierta injusticia en cuanto a la primera aseveración, se llegó a decir que no inventó nada, pero penetró todo con fuego.

El planteo de Rousseau es *racional* en el sentido de no brindar atención a la historia, en su concreción. Esto le permite desarrollar sus ideas tan radicales. Cree Rousseau que el hombre *nace bueno* y la sociedad lo corrompe. Su idea central es la bondad natural del hombre, a la que se debe volver; el retorno a la *naturaleza en la sociedad*, entendiendo por naturaleza lo primitivo, lo instintivo, la inocencia, la espontaneidad. Rousseau

opone el hombre natural al hombre artificial, la naturaleza a la mera cultura -quizás mejor dicho a la civilización-, con sus hipocresías y desigualdades. Se ha dicho que si el estado de naturaleza de Hobbes es el infierno, el estado de naturaleza de Locke es el purgatorio y el de Rousseau es el paraíso.

Rousseau quiere que la *interioridad* triunfe sobre la exterioridad, que el "*sentimiento*" avance de cierto modo sobre la "inteligencia" y que la *conciencia* prevalezca sobre la ciencia. Rechaza la filosofía y los argumentos que llenan tantos libros y no han hecho jamás un hombre honrado. Sin embargo, para él quizás el "sentimiento" represente más que emotividad intuición.

La "Nueva Eloísa", el "Contrato Social" y el "Emilio" forman un arco ideológico que expresa, en tres niveles diferentes, el *retorno a la naturaleza* (como libre elección de la pareja, guiada por el instinto, en la política y en la educación). Entiende Rousseau que en el estado de naturaleza, que quizás para él es una *hipótesis* exigida para que haya una organización justa, se vive feliz, en paz y sin necesidades, en libertad e igualdad. En estado de naturaleza hay una ley natural dictada por el corazón, constituida por el amor a sí mismo (que en sociedad se transforma en amor propio, por la búsqueda de la preferencia de los demás) y por la compasión.

En su juicio adverso a las ciencias y las artes, dice Rousseau que la astronomía nació de la superstición,

la geometría de la avaricia, la física de una perversa curiosidad y todas las ciencias y la moral del orgullo. Para él las ciencias y las artes provienen del mal y llevan a malas consecuencias.

En materia educativa, a la que se refiere principalmente en "Emilio", Rousseau es uno de los grandes exponentes modernos de la tendencia que insistió en que, en lugar del proceso autoritario de intromisión en la personalidad del educando, el hombre se desarrolle desde adentro. Rousseau quiere que se deje que los niños sean niños, sin tratar de ganar tiempo, sino de cierto modo tratando de perderlo. Hay que educar no actuando, protegiendo de las interferencias, pero también logrando, en profundidad, que el educando quiera lo que el educador quiere. En suma, el educando ha de querer que se lo haga libre y debe saber mandar en su propio corazón.

Basta con observar y comparar los cuadros de Antonio Watteau (Jean-Antoine Watteau, 1684-1721), Francisco Boucher (François Boucher, 1703-1770) y Juan Honorato Fragonard (Jean-Honoré Fragonard, 1732-1806), con sus temas campestres e illicios o eróticos y con sus vestimentas a veces llenas de exquisitez y sus ambientes naturales, y sobre todo basta con observar la infinidad de adornos del vestido en el retrato de la reina María Antonieta (1755-1793) que hizo Isabel Vigée-Lebrun (Elisabeth Vigée-Lebrun, 1755-1842), para apreciar, en sus contrastes, qué quería significar Rousseau con la vuelta a la naturaleza.

Según Rousseau, lo que dio fin al estado de naturaleza y a la felicidad, dando origen a la sociedad, fue la introducción de la *propiedad*, con la que se diferenciaron los ricos de los pobres. Entonces los ricos, que eran los que más podían perder, procuraron establecer reglamentos de justicia y de paz. Otras causas que arruinaron la naturaleza humana fueron la magistratura y la transformación del poder legislativo en poder arbitrario. A la magistratura se debe que haya poderosos y débiles y a la transformación del poder legislativo en poder arbitrario que haya amos y esclavos.

Rousseau quiere encontrar una organización social que deje a cada individuo tan libre como antes y éste es el objetivo del "*contrato social*". Como la fuerza no puede producir derecho, la única fuente legítima de la autoridad *es* el consenso. En el contrato cada uno se enajena a favor de la comunidad, pero de tal modo que se enajena en definitiva a sí mismo, *es* decir, a nadie. Dándose cada uno por entero, la condición es igual para todos y nadie tiene interés en hacerla gravosa para los demás.

A través del "paso" por el contrato social que los garantiza, los *derechos naturales* se transforman en *derechos civiles*. Entonces la justicia sucede al instinto, se pierde el derecho ilimitado a todo, pero se gana el derecho de propiedad sobre lo que se posee. En los hechos, sin embargo, las leyes son siempre relativamente útiles para los que poseen y nocivas para los que nada tienen, de modo que el estado social sólo aprovecha a los

hombres en tanto tengan algo, pero no deben tener en demasía.

El manejo de la sociedad debe hacerse por la *voluntad general*, que es la voluntad que tiene en cuenta a todas y no sólo la voluntad de todos. Puede decirse que es la voluntad justa. Las leyes deben ser generales y abstractas y cuando se las obedece se es libre, porque obedeciendo a las leyes se obedece a uno mismo. La libertad no es al fin individual, sino autoobligación colectiva. Si n embargo, en defi nitiva l a voluntad general es indicada por la voluntad de la mayoría, y en este "salto", del que Rousseau es plenamente consciente, radica uno de las grandes riesgos de la democracia.

Para Rousseau, cuando la voluntad de la mayoría expresa la voluntad general la minoría está equivocada respecto de su propio bien. Rousseau sabe que la mayoría puecleequivocarse acercadela voluntad general, pero no le queda otro recurso que dejar de cierto modo planteada la supremacía de la mayoría; de lo contrario la revolución democrática no tendría la sustentación que él en definitiva desea. Pese a creer que hay una ley natural escrita en los corazones de los hombres, Rousseau entiende a veces que el bien moral es interpretado por la conciencia, pero en suma lo es por el poder legislativo. De aquí que se ha afirmado que la democracia de Rousseau puede ser totalitaria.

Además del contrato social, Rousseau reconoce un *mandato*, esencialmente revocable, por el que se establece el gobierno. Como la soberanía se identifica

con la voluntad general, no puede ser enajenada. En general Rousseau mira con desagrado a los grupos intermedios, en tanto pueden interferir en la voluntad general. Además no ve con simpatía a la división de poderes, porque también puede afectar a la voluntad general. En profunclidad, le desagrada lo que pueda romper el poder enérgico que él ambiciona para la democracia. Entiende asimismo que cuando las funciones del gobierno están divididas entre varios cuerpos, los menos numerosos adquieren tarde o temprano mayor autoridad.

Estima Rousseau que cuando la desigualdad política no es proporcional a la desigualdad natural se encuentra en contradicción con el Derecho Natural. Cree que la primera noción de justicia surge de lo que nos es debido a nosotros mismos, y que el desarrollo moral consiste en la recta dirección básica del amor propio.

Rousseau fue partidario de una religión civil obligatoria para desarrollar la sociabilidad. Creyó que no se puede obligar a aceptarla, pero sí es legítimo castigar a los que habiéndola reconocido públicamente se conduzcan como si no creyeran en ella. No tuvo, sin embargo, una visión de la fe meramente instrumental y dijo que afirmaba su creencia en Dios cada vez que miraba la salida del sol dispersando las nubes y poniendo ante nosotros el esplendor del escenario natural.

Con gran comprensión política, Rousseau señaló el error de Pedro el Grande, el zar que inició la occidentalización de Rusia (1672-1725), diciendo que tuvo un

genio imitador pero no creador y afirmó que los rusos no estarían nunca verdaderamente organizados porque lo habían sido demasiado pronto. Con gran intuición del porvenir, vaticinó que el imperio ruso iba a querer dominar al resto de Europa y sería subyugado por ésta.

108. Dentro del Iluminismo, Voltaire es un racionalista e intelectualista; Rousseau el pensador del sentimiento y el corazón. Quizás preparando el cambio de Edad de la historia que se aproximaba, Rousseau produce una radical invocación a lo que hoy llamamos valor *humanidad*, tratando de superar las limitaciones de los valores consagrados de la época, en muchos casos ya tal vez valores falsos. Hay en él un optimismo antropológico, concretado en su referencia a la bondad del hombre natural, pero cierto pesimismo histórico, en cuanto a lo que ha sucedido en el curso de la temporalidad. Como suizo que es, Rousseau se refiere a una democracia ejercida casi (Erectamente, según es posible en las unidades políticas de su país.

Su Influencia es muy grande, proyectándose en políticos prácticos como Maximiliano de Robespierre (Maximilien-François-Isidore de Robespierre, 1758-1794), que encabezó en la Revolución Francesa el período del Terror; en filósofos como Emmanuel Kant (1724-1804) y Jorge Guillermo Federico Hegel (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831) y en pedagogos como Juan Enrique Pestalozzi (Johann Heinrich Pestalozzi, 1746-1827), seguidor de Rousseau que formuló célebres principios educativos y se esforzó por

mejorar la formación de los niños pobres. Puede decirse que la confianza en nuestra propia naturaleza, que ha caracterizado crecientemente a los tiempos que siguieron se debe de modo considerable a Juan Jacobo Rousseau

El caso de Rousseau es un ejemplo extremo de la necesidad de distinguir las virtudes propias de un personaje, el valor intrínseco de lo que expuso y su significa/do histórico. No cabe duda que entre estos tres planteos el que más favorece al ginebrino es el tercero.

En el pensamiento básico de Rousseau hay una profunda crisis de la vocación repartidora. Las distribuciones del estado de naturaleza son jerarquizadas sobre el mayor índice de repartos de la sociedad formalizada y la ejemplaridad se destaca como un soporte imprescindible del plan de gobierno en marcha. No obstante, en los hechos, la democracia puede repartir y planificar prácticamente sin límites.

Para Rousseau la justicia tiene de cierto modo su fuente en Dios, pero Dios está demasiado alto y, en la práctica, es el hombre, con sus intereses y su voluntad, quien toma el lugar de la divinidad. Si Montesquieu piensa en una legitimación más aristocrática, Rousseau se remite, por su parte, a una legitimación infraautónoma. *En* cuanto a la justicia de los objetos del reparto, Locke es el filósofo de la libertad de los propietarios, en tanto Rousseau tiene poca simpatía a la propiedad privada. El planteo del ginebrino está mucho más encaminado a superar las necesidades de los más pobres.

Respecto a las exigencias humanistas de unicidad e igualdad, las segundas, que requieren el desarrollo

democrático, son destacadas en las ideas de Rousseau al punto de dar pie para una democracia totalitaria. En los pensadores modernos de la libertad que le precedieron, sobre todo en Locke y Montesquieu, hubo una mayor preocupación por la libertad individual, en cambio Rousseau, preparando quizás el sentido social de la Edad Contemporánea, centra su interés en la libertad social que ha de concretarse en la democracia. Sin embargo, en la conciencia de nuestra época, ya postcontemporánea, cada vez más la libertad y la igualdad, el liberalismo político y la democracia, se muestran como exigencias de justicia profundamente interrelacionadas.

**En** cuanto a la filosofía de la historia, puede decirse que Rousseau rechaza la civilización de su tiempo, tendiente ya a la decadencia, con miras a un mayor despliegue de la cultura. Una nueva cultura que daría pie a una nueva Edad histórica.

En el marco de la *pregunta* abierto por el pensamiento de Rousseau, ocupa un lugar históricamente destacado la cuestión que él en conciencia no pudo resolver acabadamente: la relación entre voluntad general y voluntad de la mayoría. Otro interrogante de alta significación es el que se refiere a la tensa vinculación entre naturaleza y cultura.

109. El último de los grandes modernos y de cierto modo el primero de los grandes contemporáneos, el filósofo que es "bisagra" entre las dos Edades es *Emmanuel Kant* (Immanuel "Cant", según la grafía originaria de su apellido, casi con seguridad de origen escocés). Kant es de cierto modo la síntesis "continental" de los rasgos de la época de las luces, el último de los grandes filósofos de la *libertad* de los siglos XVII y XVIII y el último gran contractualista, pero si esto lo ubica en la Edad Moderna, la referencia al *sujeto* como centro de interés para determinar la posibilidad de su conocimiento lo convierte en precursor de las posiciones subjetivistas e idealistas genéticas de la Edad Contemporánea.

Kant es el último de los grandes iluministas, aunque hasta él -pese a figuras como Tomasio- el Iluminismo alemán estaba rezagado respecto de sus pares de Inglaterra y Francia. Se ha dicho que es, teóricamente, la Ilustración elevada al plano metódico. Un brillante historiador de la Filosofía llegó a afirmar que su relevante situación "reposa en haber acogido los diversos temas espirituales del Iluminismo y madurado, gracias a la recíproca integración de ellos, una nueva concepción de la tarea y método de la filosofía." (WINDELBAND, Wilhelm, "Historia General de la Filosofía", trad. Dr. Francisco Larroyo, México, El Ateneo, 1960, pág. 467).

Kant nació en Kstinigsberg (entonces Prusia Oriental ; bajo la dominación rusa, luego Kaliningrado) y nunca salió de la región. Pertenecía a una familia de

artesanos de limitada fortuna, su padre era talabartero. La figura de su madre tuvo en él una profunda y benéfica influencia, que recordó durante toda su vida. tuvo varios hermanos, pero parece que era el predilecto de su madre. Era pequeño de cuerpo y enfermizo y tenía el pecho hundido. De niño era tímido y parecía falto de memoria, y se destaca que en general tuvo pobre capacidad para el sentimiento. Se dice que su longevidad -vivió casi ochenta años- se debe en parte al extremo rigor con que cuidó su salud y a la *gran* regularidad de sus costumbres. Fue educado en un clima pietista, del que siempre guardó el sentido de una moral muy rígida.

En sus estudios universitarios, Kant fue discípulo de Knutzen, wolfiano que, no obstante, simpatizaba con Newton. Su maestro ejerció importante influencia en su formación. Durante alrededor de nueve años Kant tuvo que ganarse la vida como preceptor privado. En 1755 fue admitido como "privat-dozent" de la Universidad; en 1766 fue sub-bibliotecario del palacio real (o sea que tuvo su primer empleo oficial a los cuarenta y dos años), pero recién en 1770 ingresó como profesor ordinario. No falta en la historia kantiana de esos años la preferencia injusta hacia otro aspirante sin mayores méritos, como suele ocurrir en la vida de los docentes universitarios, sobre todo si son brillantes.

Durante sus primeros años Kant estuvo, como resultado de la educación recibida, bajo la influencia de la corriente de Leibniz-Wolff, pero él mismo decía que el conocimiento del pensamiento del escéptico Hume lo

sacó de su sueño dogmático. Un año clave en su cambio de orientación hacia el intento de superar ambas corrientes, que él mismo llamaría filosofía "*crítica*", es el de su ingreso como profesor ordinario, 1770. Además, el maestro de Kfinigsberg recibió importante influencia de Rousseau.

Kant no quiso ser en su vida otra cosa que *profesor universitario* de su modesta Universidad provinciana -de la que a veces fue rector-, pese a que se le ofrecieron otros destinos. Es todo un símbolo de vocación por una actividad que los países culturalmente serios saben valorar. Enseñó Filosofía, matemática, física, geografía, Derecho Natural, Moral, teología natural y antropología y dedicaba al dictado de clases alrededor de doce horas semanales. Hizo aportes científicos significativos para la época e incluso expuso una teoría sobre el origen del sistema solar, desarrollada luego por el marqués de Laplace (Pierre Simon, 1749-1827). En 1797 Kant terminó sus cursos académicos por su avanzada edad; los últimos días de su vida fueron de una decadencia muy notable.

Kant fue pacifista, antimilitarista y antipatriotero y sintió admiración por los ideales de la independencia norteamericana y de la Revolución Francesa, aunque no compartió los excesos de ésta. Ya en vida fue profundamente admirado y tuvo gran respeto del gobierno de Federico II el Grande (1712-1786), el "déspota ilustrado" que inició la grandeza de Prusia, pero luego de la muerte de este rey tuvo problemas con las autoridades por sus opiniones en materia religiosa.

El nuevo rey le hizo saber entonces que si no se justificaba debería atenerse a las dolorosas consecuencias que le sobrevinieren. Kant se justificó y guardó silencio en cuestiones religiosas, pero a su muerte se encontró escrito en un trozo de papel "...si todo lo que se dice debe ser verdadero, no por eso es un deber decir públicamente toda la verdad". Ya en 1790 había una verdadera industria de copistas que vendían a muy buen precio los apuntes de los estudiantes que escuchaban a Kant.

La vida de Kant está cargada de rasgos que muestran su rigor y su grandeza, pero también sus limitaciones humanas. Se cuenta que era tal la regularidad horaria de sus paseos que la gente del lugar ajustaba sus relojes (seguramente no muy precisos) según el momento de su paso. No obstante amar el silencio y la soledad, poseía cierta vocación por la sociabilidad, le agradaba tener invitados a su mesa y dentro de sus modestas posibilidades ayudaba a personas pobres. Fue célibe, como Hobbes, Descartes, Spinoza y Leibniz, y consideraba al matrimonio como una relación en que cada uno es para el otro un medio y no un fin. Le desagradaba la música y llegó a afirmar que la vacuna de Edward Jenner (1749-1823), que tantas vidas habría de salvar, inculcaba la bestialidad.

Kuno Fischer, gran biógrafo de Kant, lo caracterizó como un *burgués* alemán que era al propio tiempo un pensador profundo y un hombre sencillo y recto (FISCHER, Kuno, "Vida de Kant", en KANT, "Crítica de la razón pura", trad. José del Perojo, 4a.ed., Bs. As.,

Sopena Argentina, 1952, pág. 35). En Kant la filosofía de las grandes cumbres está instalada con claridad en la clase que dominaría el escenario de la Edad Contemporánea.

Entre las principales producciones kantianas figuran "Crítica de la razón pura", "Crítica de la razón práctica" y "Crítica del juicio", formando las tres una "arcada" que parte de la posibilidad del conocimiento científico y de la posibilidad del conocimiento moral y culmina en su enlace en la finalidad. A ellas cabe agregar la "Fundamentación de la metafísica de las costumbres", la "Metafísica de las costumbres" y "Sobre la paz perpetua". La obra eje de su conflicto con el autoritarismo prusiano es "La religión, dentro de los límites de la razón" (1793), en la que el viejo filósofo procura reducir a las fronteras de la razón las pretensiones de toda religión.

Pese a que su interpretación es difícil, comprender a Kant es imprescindible para comprender la orientación de la cultura a partir de él. La influencia de Kant ha tenido períodos de alza y de baja muy significativos, no obstante ser en general reconocido como uno de los grandes filósofos generales (no tanto del Derecho) de todos los tiempos. Hoy podría decirse que hay en ciertos aspectos una nueva "vuelta a Kant", por ejemplo, con el retorno al contractualismo.

En una época de grandes cambios, en que comenzaba la aceleración de la historia, Kant tuvo la profunda inteligencia de remitir la Filosofía *aloformal*,

que podría sobrevivir de cierto modo a las variaciones de los contenidos. El filósofo de Königsberg llevó a la razón humana ante el tribunal de sí misma. Tomó como una noción básica que la razón humana puede funcionar buscando lo que *es* o lo que *debe ser*, resultando respectivamente *teórica* o *práctica*. La razón pura es la que contiene los principios para conocer algo absolutamente a priori.

La Filosofía que quiere ser una explicación de las cosas resulta según Kant imposible: o se pasa a las ciencias experimentales o se opone a ellas, pero de una u otra manera está condenada a morir. Kant entendió que, sin embargo, hay un objeto propio de la Filosofía, que es el hecho del *conocimiento* humano, la explicación de la posibilidad del conocimiento. No es Kant, obviamente, el descubridor de la Gnoseología, pero se destaca por haber puesto el énfasis en ese objeto filosófico. Su filosofía se denomina "crítica" porque critica nuestra facultad de conocimiento, aunque se le ha objetado que esta crítica ya es conocimiento. Como para llegar al punto de vista crítico es necesario pasar por el punto de vista dogmático, se fundamenta así la denominación de la filosofía Kantiana como filosofía trascendental.

Kant procuró superar el empirismo y el racionalismo llevando el centro de la perspectiva filosófica del objeto al *sujeto*, por lo que el pensamiento se impone a la realidad objetiva. El sujeto se convierte en el centro, como ordenador y constructor de la experiencia.

El pensamiento kantiano reconoció la existencia de juicios *analíticos*, en los que el predicado está por lo menos implícitamente contenido en el sujeto y juicios *sintéticos*, en los que en cambio el predicado agrega conocimiento. Asimismo hay juicios *a priori* y *a posteriori* de la experiencia. Los juicios analíticos son a priori y muchos juicios sintéticos son a posteriori. El gran problema de la ciencia es, al respecto, si existen juicios *sintéticos a priori*, que son a priori, o sea universales y necesarios, pero sintéticos, es decir, aumentan el saber. Kant cree que sólo en caso de haberlos será posible salvar a la ciencia del escepticismo de Hume.

La respuesta positiva de Kant afirma que el conocimiento es síntesis, como organización de los datos sensibles y es a priori porque es nuestro conocimiento el que organiza estos datos. Las cosas en sí ("nóúmenos") son inaccesibles, porque en cuanto las conocemos ya están en nosotros, afectadas por nuestra subjetividad. Las cosas tal como a nosotros se nos manifiestan son *los fenómenos* (las apariencias), afectados por las formas puras de la intuición sensible, es decir, por el *espacio* y el *tiempo*, y por las *categorías* con las que enlazamos en unidad superior las percepciones informadas por el espacio y el tiempo (categorías que son de cantidad, cualidad, relación y modalidad). La materia del conocimiento viene de las sensaciones; su forma de la intuición sensible y de las categorías del intelecto.

Kant reconoce los juicios sintéticos a priori en la

matemática y en la física. La metafísica como ciencia de los primeros fundamentos del conocimiento se identifica con la crítica. En cambio, como no es posible pasar de un concepto a su existencia real, en su planteo tradicional no es posible como ciencia. La metafísica tradicional pretende un conocimiento real apriorístico de objetos que están fuera de los alcances de la experiencia, lo cual resulta un intento frustrado. Esto no excluye, sin embargo, que existan objetos suprasensibles, porque pensarlos no significa contradicción. Que la metafísica no quepa en el marco de la ciencia no significa que no sea admisible. Su lugar se encuentra en la crítica de la razón práctica.

Con la razón *práctica* (mejor: razón también "pura", pero práctica) Kant penetra en lo suprasensible. Incluye en ella la Ética, la Filosofía, el Derecho y la Religión. El principio fundamental de la ética kantiana es la *voluntad buena*, que se encuentra determinada sólo por la necesidad de obedecer al *deber*. Una regla es moral si es fin en sí, cuando ordena las acciones por el impulso del deber y no por ningún otro motivo.

Según Kant, el imperativo moral es *categorico*, incondicional, un fin en sí. El filósofo de Königsberg se opone al eudemonismo y el utilitarismo de los ingleses. El hombre debe y puede lo que debe, porque el deber y la libertad no se los procura el ser humano, están incorporados en él mismo. Tú debes, luego puedes, es la fórmula que resume la deducción trascendental en el

ámbito moral. En el fondo, sin embargo, deber implica poder: si debo no mentir es porque puedo no hacerlo.

Pese a tener fuerte influencia del maestro de Kiinigsberg, un célebre escritor de la época (Schiller, 1759-1805) criticaba la dureza de la posición kantiana diciendo con lucidez: gustoso vine en ayuda de mis amigos, lástima que lo hice por inclinación natural y me carcome el escrúpulo de que no fui virtuoso. Parecería que para Kant no hay más remedio que despreciarlos y hacer con asco lo que reclama el deber.

El imperativo categórico de la moral kantiana exige "Obra de tal manera que la máxima de tus actos pueda valer como principio de una legislación universal". A su vez, la moral requiere obrar de manera que se emplee a la humanidad, tanto en la propia persona como en la de los demás siempre como *fin* y nunca como medio. En la época de la Declaración de Derechos francesa, Kant proclamaba, desde el punto de vista filosófico, al hombre como fin en sí y no como medio.

El formalismo, el apriorismo, la autonomía y el rigorismo son en definitiva categorías básicas de la ética kantiana. Con fuerte influencia estoica y luterana, toda la moral descansa según Kant en el deber por el deber: Lutero subordina al hombre a la palabra divina, Kant a una forma racional a priori.

Si el hombre no se diera la ley a sí mismo se haría esclavo de la materia del mundo sensible o del querer arbitrario de un Dios trascendente. A su vez, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios son, según

Kant, objetos de fe y no de ciencia, de convicción moral y no de convicción teórica. El hombre honrado puede decir: yo quiero que mi duración sea infinita y quiero que haya Dios y obrar en consecuencia.

En resumen, Kant reconoce tres condiciones o postulados de la moral: la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de un Ser completamente sabio y omnipotente. Creer en la libertad, sin la cual no habría deber, es un deber. Como nuestra vida presente no basta para lo que debemos querer, otro postulado es la inmortalidad del alma. Además, dado que debemos creer en el advenimiento del soberano bien, en la armonía entre moralidad y felicidad, debemos creer en ese Ser perfecto que la realiza. La metafísica es transferida, así, al terreno de la moralidad, pero en el kantismo no se funda la moral en la metafísica y en la teología sino, por el contrario, éstas tienen como base a la moral. En el pensamiento kantiano el hombre como sujeto de la vida moral se coloca en el dominio del nóumeno. Kant desarrolla, por una parte, un agnosticismo especulativo y, por otra, un dogmatismo moral sin embargo, afirma la primacía de la razón práctica y, al fin, la ciencia debe capitular ante la moral.

Entendía Kant que las creencias reveladas pueden ser útiles como medios para llevar a los hombres a la verdadera fe religiosa universal, que es la fe en un Dios creador y legislador santo, conservador del género humano y guardián de sus propias leyes como juez justo. Entendía, asimismo, que fuera de una buena conducta todo lo que los hombres creen poder hacer

para resultar agradables a Dios es pura ilusión religiosa y falso culto.

Para Kant la distinción entre Moral y Derecho no toma en consideración el contenido, sino únicamente el motivo por el que el sujeto obedece. Una regla es *jurídica* cuando no tiene en cuenta el motivo, sino sólo la *conformidad exterior* con su exigencia; cuando admite como motivo de la acción un impulso distinto de la idea del deber. Característica inseparable del Derecho es también para Kant la facultad de *coacción*, o sea que de este modo profundiza el criterio diferenciador de Tomásio.

Según Kant, el imperativo jurídico es *hipotético*, es decir, presenta una acción *apta* para conseguir un fin particular. El *Derecho* es el conjunto de las condiciones por las cuales el arbitrio de cada uno puede armonizarse con el arbitrio de los demás según una ley universal de libertad. Se trata de la intersubjetividad de voluntades orientadas a un fin en libertad. La ley universal del Derecho es obrar externamente de tal manera que el libre uso del propio arbitrio pueda armonizarse con la libertad de los demás conforme a una ley universal. Cuando, en cambio, se usa de la libertad en obstáculo para la libertad según las leyes universales, es justa la coacción.

La esencia de la justicia es para Kant la *libertad*, que es el único derecho originario de cada ser humano. Kant se opone al paternalismo, porque nadie puede obligar de manera legítima a ser feliz a su modo.

En el estado de naturaleza hay sociedad y hay derechos, como los que surgen de los convenios, pero no existe sociedad civil y falta la sanción de una autoridad pública con fuerza que imponga su respeto. Salir del estado de naturaleza en que los derechos individuales no están garantizados para constituir el estado civil es un imperativo de la razón, un deber, y el acto respectivo es el *contrato* originario, que es una idea reguladora. El contrato social en que piensa Kant es análogo al de las ideas de Rousseau: todos renuncian a su libertad externa para, simultáneamente, conseguirla de nuevo como miembros del cuerpo común. El ideal del contrato social exige que el Estado se funde en el consentimiento de sus miembros.

La *voluntad general* es, según Kant, la validez general de la *razón*. Basta con que al aprobarse las leyes se aprueben las que el pueblo aprobaría si fuera consultado. El fin del Estado es garantizar el Derecho, en definitiva a la libertad, no la felicidad de los ciudadanos, pues esto incumbe a cada uno.

Para Kant el mecanismo natural de las personas egoístas se transforma, por obra de la naturaleza, en medio para la constitución del orden jurídico; si en el comienzo hay relación de fuerza, la naturaleza llega a establecer condiciones que cambian esa vinculación de fuerza por una relación más conforme con la razón. La concordia y la discordia constituyen una polaridad que beneficia a la especie. El progreso es para Kant el pleno desarrollo de las facultades, y el medio de que se vale la naturaleza es el antagonismo en la sociedad. El hombre

quiere a menudo la concordia, pero la naturaleza sabe mejor que él lo que le conviene y quiere la discordia.

La república universal, condición de la paz perpetua, es el fin de la doctrina del Derecho y del devenir de la historia de la humanidad. La meta a la que se orientatistoria es una constitución legal universal, la paz en la libertad.

Kant negó la legitimidad de la rebelión del pueblo contra el soberano legítimo y condenó, pese a sus simpatías ideológicas, las ejecuciones de los reyes de las revoluciones inglesa y francesa. Es más estatista que Locke, pero menos democrático que Spinoza y Locke y principalmente menos que Rousseau, al que sin embargo, está próximo por su relativo estatismo.

Para Kant el castigo no es un medio para alcanzar un bien, sino sólo el deber que ha de cumplirse porque se ha cometido un delito. Incluso cuando la sociedad fuera a disolverse, el último asesino debería ser castigado para no hacernos cómplices de su injusticia. Como era de esperar dentro de su formalismo, Kant simpatiza con el criterio del talión. Al ser un deber moral, el Derecho confluye con la Moral en el reino de los fines.

Según Kant, la naturaleza debe poder pensarse de modo que su mecanismo causal pueda concordar con la posibilidad de los fines que deben realizarse en ella conforme a la libertad. Por sobre la naturaleza ha de concebirse, en ciertos casos, la relación de finalidad. Kant señaló la existencia de juicios reflejos que vinculan la intuición de un objeto singular con un universal que

tenemos en nuestro sentimiento. Los juicios reflejos pueden ser estéticos o teleológicos, respectivamente subjetivos y objetivos. Los primeros conectan el singular sensible con el universal del sentimiento ["La mujer (singular sensible) es bella (universal del sentimiento)"]. Los segundos conectan las partes con el todo, como si ellas fueran dirigidas por un fin y no unidas mecánicamente.

La idea del fin requiere a su vez la de un ser que preestablezca los fines, llegándose así de la teleología a la teología. Sin embargo, los juicios reflejos no tienen valor cognoscitivo sino regulativo: encaminan nuestras investigaciones *como si* existiese ese sentido. El ser humano actúa por su razón práctica según los dictados de su propia moral y por su naturaleza siguiendo las orientaciones de su finalidad.

110. Kant dejó magistralmente planteada la dualidad que, pese a su esfuerzo, desgarró al hombre moderno diciendo: "Dos cosas hay que llenan el ánimo de admiración y respeto siempre nuevos y siempre crecientes...el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí". La *naturaleza y el hombre*, a los que así se refiere, son los dos grandes temas que nucleaban el interés de la Edad Moderna, signada al fin por el desarrollo de las ciencias naturales y los derechos humanos. Ambos temas fueron desenvueltos sobre todo a la luz de la razón, a la que el maestro de la crítica intentó salvar de los embates del escepticismo, del aislamiento del racionalismo e incluso del materialismo.

Quizás pueda sostenerse que hubo en el kantismo un avance hacia las "simplicidades puras" de experiencia y razón y de ser y deber ser.

A partir de Kant, la Filosofía debe ocuparse principalmente de la reflexión sobre la ciencia, en mucho desarrollada, *en* cambio, en una pretensión de autonomía.

Aunque a la luz de los conocimientos actuales de las ciencias sociales y humanas la posición kantiana nos parece hoy insostenible, Kant enalteció la personalidad humana oponiéndola como un centro de iniciativa libre a las fuerzas naturales. En el pensamiento Kantiano se avanza hacia el reconocimiento de la "simplicidad pura" del hombre, ahora libre de su mediatización como súbdito del Estado o como fiel de la Iglesia. Sin embargo, se trata de un hombre relativamente "formal" y "abstracto", privado de parte de la riqueza plena de la comprensión de la persona.

El inglés burgués, pero vinculado a la nobleza John Locke pensó en la libertad del hombre propietario. El noble francés de bajo rango Montesquieu se refirió a la libertad del hombre institucional. El plebeyo marginal "ginebrino-francés" Rousseau pensó en la libertad del hombre "pueblo". En cambio, el plebeyo burgués alemán Kant, modelo de profesor universitario, planteó la libertad del hombre desde el enfoque filosófico y lo proclamó como un fin en sí.

Kant quiso evitar que el Derecho se vinculara con elementos naturalistas (surgidos de la "antropología") y por eso trató de concebirlo como un sistema de

conocimientos a priori. De aquí que suele decirse que con él concluye la historia del Derecho "Natural" y comienza la del Derecho "*racional*". Al no encontrar caminos para desarrollar sin apriorismos la axiosofía dikelógica, Kant dio a sus consideraciones jurídicas un formalismo que debilitó el planteo de justicia y lo aproximó al fin al positivismo. Quizás fuera ése un precio que había que pagar para evitar las mutilaciones infradimensionalistas dikelógica y sociológica y sus complejidades impuras subyacentes y llegar, más adelante, a la integración trialista.

La legitimación por la voluntad general como la concibe Kant se refiere además del repartidor infraautónomo, apoyado en una mayoría real, al repartidor *criptoautónomo*, que contaría con el acuerdo de los interesados en caso que éstos tuvieran conocimiento de su obrar y fueran consultados.

Kant murió en 1804, ya en la Edad Contemporánea, precisamente en el año del Código Civil francés, que creería consagrado el Derecho Natural en un acto de voluntad legislativa. Se abrirían entonces camino las escuelas contemporáneas: la exégesis, el historicismo, el auge del positivismo, etc. Al tiempo de la muerte del gran maestro de KtSnigsberg, una Edad de la historia había concluido y otra había comenzado. El *Romanticismo* iba ocupando el escenario histórico y en ese mismo año Ludwig van Beethoven (1770-1827) componía su "Sinfonía heroica": la grandiosidad contemporánea había estallado.

En el marco de la *pregunta* presentada por el pensamiento 'camino ocupa un lugar destacado la jerarquía de la libertad como identificadora de la justicia.

### C) ENFOQUE FILOSOFICO HISTORICO

111. El panorama de conjunto de la filosofía moderna muestra, con diversos estilos, un claro predominio de la presencia *inglesa, holandesa, francesa y alemana*, la limitación de la participación italiana, que en los primeros tiempos fue aún descollante, y una más reducida presencia española. Como siempre ocurre con los fenómenos históricos y sus múltiples causas, es muy difícil saber por qué el curso filosófico se produjo de esa manera. De todos modos, no cabe duda de que ese curso está estrechamente vinculado con los procesos históricos generales de los respectivos países.

Gran Bretaña y Francia expresaron en la Filosofía sus posiciones de avanzada y Holanda y la desunida Alemania sus pretensiones de ocupar un lugar importante en el escenario europeo. Además, Gran Bretaña, Holanda, Alemania e incluso Francia tuvieron una fuerte presencia protestante, o sea de la corriente religiosa a la que perteneció o con la que guardó relación la mayoría de los filósofos de la época.

En cambio, parece que la falta de presencia española se debe en parte a la idiosincrasia de este pueblo, que nunca produjo filósofos de primera línea (quizás la filosofía española más profunda esté en la

literatura) y en parte a la posición que España ocupó, convirtiéndose en la potencia conservadora del pasado y en creciente decadencia. Parece que una potencia que asuma ese papel conservador y que entre en decadencia sólo puede producir reelaboraciones, brillantes, sí, pero no de vanguardia, como las que culminan en la obra de Francisco Suárez. Quizás haya influido también la presencia muy fuerte de la Inquisición, que no debe confundirse con la fe católica, ya que fue diferente, por ejemplo, el proceso francés, donde el autoritarismo religioso fue mucho menor, incluso pese a que el gobierno fue dirigido durante décadas por cardenales. Luego de que Francia renunció a sus pretensiones sobre Italia, ésta fue, en mucho, dominada por España y también tal vez esterilizada por la Inquisición que la potencia hegemónica terminó endureciendo.

Quizás de cierto modo la vocación filosófica esté en relación con la vocación *industrial* que tuvieron o estaban preparando los pueblos respectivos. No puede pretenderse un replanteo de la intensidad que posee la Filosofía, de un país como España, que opta por la forma más estéril del mercantilismo -el "bullionismo"- cerrada en la posesión de Metales preciosos. Por otra parte, pese a que no fue del todo generosa con sus propios hijos (Grocio, Spinoza), Holanda merece ser destacada por la acogida que brindó a filósofos de otros orígenes, como Descartes y Locke.

Puede ser significativo tener también en cuenta el origen social de los filósofos que, en general, son individuos de clase "*media*", entre la baja nobleza de

Montesquieu, por ejemplo, y la marginalidad plebeya pero no extrema de Rousseau, encontrando al fin la presencia burguesa académica de Kant.

Aunque hoy se hable del fin de la modernidad, creemos que la modernidad es posiblemente la herencia más inmediatamente viva que tiene nuestro tiempo. Hay que evitar que bajo la "postmodernidad" se abra camino lisa y llanamente la decadencia. (Puede v. no obstante por ej. VATTIMO, Gianni, "El fin de la modernidad", trad. Alberto L. Bixio, 3a. ed., Barcelona, Gedisa, 1990).

112. Como ya señalamos, la Edad Moderna es escenario del paso de posiciones pesimistas en cuanto a la naturaleza humana, descollantes en Hobbes, al optimismo desbordante de Rousseau. Del hombre temeroso que comenzaba a liberarse del predominio teológico medieval se pasa al hombre pleno de confianza de las postrimerías del siglo XVIII. Las posiciones pesimistas suelen tratar de reforzar el orden de repartos, mediante la consolidación del plan de gobierno en marcha y de los repartos autoritarios y las posiciones optimistas se ocupan más de dar juego al orden de las distribuciones, a la ejemplaridad y la autonomía.

Desde el punto de vista moral, la Edad Moderna deja fuertemente planteada la opción entre la moral del deber y la moral de la utilidad. Las morales del deber se centran en los criterios de reparto y promueven más desarrollo del plan de gobierno en marcha, en tanto las

de la utilidad se remiten más a las potencias e impotencias que efectivamente se reciben, o sea a los objetos respectivos y a la ejemplaridad. En cuanto a los despliegues de valor, las primeras se valen más de los criterios generales orientadores, en cambio las segundas tienden a remitirse más a las valoraciones.

En cuanto a la problemática de la libertad, tan relevante en la Edad Moderna, al punto que puede ser también llamada la edad de la búsqueda de la libertad, los siglos XVI y XVII se caracterizan sobre todo por procurar la libertad de la posibilidad repartidora frente a las distribuciones (Maquiavelo, Hobbes) en el siglo XVII y comienzos del XVIII avanzan ya los criterios y objetos de libertad, aunque sea a veces a través del despotismo ilustrado (Pufendorf, Wolff y Locice) a fines del siglo XVII y en el siglo XVIII se va centrando la discusión en cuanto a la libertad desde la perspectiva de los repartidores (Locke, Montesquieu, Rousseau) y en los últimos tiempos del siglo XVIII hay una fuerte invocación de la libertad de los beneficiarios como sujetos (Kant).

En un proceso típicamente moderno se va desde la libertad respecto de las distribuciones a la libertad centrada en el hombre tomado como fin. Aparecen, así, los temas modernos de la naturaleza y el ser humano. A partir de entonces la libertad del hombre como individuo ya no podía seguir avanzando y quedaba un replanteo desde el punto de vista social, pero eso era tema de la Edad Contemporánea.

Sin embargo, hay una especie de círculo temático y la preocupación del hombre moderno se va centrando en el orden de repartos, liberado de cierto modo del orden de las distribuciones hasta que, sobre todo en Montesquieu, se advierte la preparación de una nueva consideración contemporánea del reino de las distribuciones.

La Edad Moderna comenzó con la crisis predominantemente idealista del Renacimiento y concluyó con la crisis de cierto modo sofista del Iluminismo. En el período que corre por los hitos de esas dos crisis se fueron constituyendo los caracteres generales modernos que ya señalamos. La crisis renacentista inició la "*revolución*" *monárquica* que, por diversas vías, llevó al desarrollo del reparto autoritario, al despliegue del plan de gobierno en marcha, a la justicia extraconsensual y gubernamental, a la legitimación aristocrática de derecho divino de los reyes y al absolutismo a menudo paternalista. La crisis iluminista condujo a la constitución del mensaje moderno final con las *revoluciones* liberales y *democráticas*, más afines a los repartos autónomos y a la ejemplaridad, a la justicia consensual y al incremento de la justicia "parcial" y de aislamiento, a la consiguiente legitimación autónoma y al humanismo abstencionista.

Sin embargo, hay una especie de círculo temático y la preocupación del hombre moderno se va centrando *en* el orden de repartos, liberado de cierto modo del orden de las distribuciones hasta que, sobre todo en Montesquieu, se advierte la preparación de una nueva consideración contemporánea del reino de las distribuciones.

La Edad Moderna comenzó con la crisis predominantemente idealista del Renacimiento y concluyó con la crisis de cierto modo sofista del Iluminismo. En el período que corre por los hitos de esas dos crisis se fueron constituyendo los caracteres generales modernos que y a señalamos. La crisis renacentista inició la "*revolución*" *monárquica* que, por diversas vías, llevó al desarrollo del reparto autoritario, al despliegue del plan de gobierno en marcha, a la justicia extraconsensu al y gubernamental, a la legitimación aristocrática de derecho divino de los reyes y al absolutismo a menudo paternalista. La crisis iluminista condujo a la constitución del mensaje moderno final con las *revoluciones* liberales y *democráticas*, más afines a los repartos autónomos y a la ejemplaridad, a la justicia consensual y al incremento de la justicia "pardal" y de aislamiento, a la consiguiente legitimación autónoma y al humanismo abstencionista.