

**CUARTA SECCIÓN**

**LA FILOSOFIA DEL DERECHO  
DE NUESTRO TIEMPO**

## XXIV. LOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS GENERALES

Bibliografía: BOCHENSKI, *Europäische Philosophie der Gegenwart* (1947). — H. MEYER, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung* (1949), vol. v. — HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie* (1ª edición, 1952; 2ª edición, 1955), vol. II. — STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* (1952).

### § 1. El retorno a la ontología

Bibliografía: NICOLAI HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1ª edición, 1921; 2ª edición, 1925); *Ethik* (1ª edición, 1925; 2ª edición, 1935); *Das Problem des geistigen Seins* (1933); *Der Aufbau der realen Welt* (1940).

EN EL SIGLO que vivimos han aparecido algunas corrientes filosóficas que se enlazan parcialmente con ideas y doctrinas que fueron expuestas antes de los tiempos modernos; de ahí que se pueda hablar, si bien en forma restringida, de un renacimiento de la vieja filosofía. Al lado de estas corrientes —que según veremos en los párrafos posteriores han impreso su marca sobre las nuevas tendencias de la filosofía del derecho— corren otras varias corrientes, entre ellas el empirismo, el positivismo y el materialismo, a las que ya nos referimos y sobre las que no necesitamos volver.

Uno de los caracteres más destacados de la filosofía de la época presente es su *retorno al ser*, como punto de apoyo de la especulación filosófica: en efecto, en tanto la filosofía iniciada por Descartes y continuada en los siglos posteriores hasta desembocar en el pensamiento neo-kantiano, partía de la conciencia humana y consideraba al conocimiento como la creación o pro-

ducción de un objeto, el filósofo Nicolai Hartmann (1882-1950), que salió de la Escuela de Marburgo, opuso a la concepción cartesiana la tesis de que cada conocimiento es "un captar algo que ya era antes con independencia de todo conocimiento"; de ahí que nuestra conciencia tenga que salir de sí misma tan pronto deviene una conciencia cognoscente. El ilustre filósofo de la Universidad de Berlín agregó que si bien cada objeto contemplado es, primeramente, un objeto pensado por nuestra conciencia, la imagen que nos formamos tiende hacia un objeto que es independiente de la conciencia.

Con esta tesis, Nicolai Hartmann inició una nueva filosofía realista, cuya materia es el conocimiento del mundo real. Su filosofía es, en consecuencia, una filosofía del ser (ontología), que se opone a la filosofía de la conciencia de los tiempos modernos (idealismo crítico o subjetivo).

Penetrando por este nuevo camino, en su libro *Ontología*, Hartmann llegó a la concepción de un orden escalonado del ser, en el que los escalones superiores descansan sobre los inferiores, pero, y no obstante esta dependencia respecto de su base, las categorías superiores son independientes. Hartmann se apartó, sin embargo, de la filosofía antigua y medieval, pues rechazó la idea de un mundo teleológico; este apartamiento es consecuencia de su negación de la existencia de la razón divina, presupuesto indispensable del *rélos* del ser.

En otro de sus libros, *La ética*, aparece una vez más su agnosticismo: ciertamente, Hartmann reconoció —al igual que Kant— que el hombre es el ciudadano de dos mundos, el mundo sensible y el mundo de los valores; pero añade que puesto que una conducta para ser valiosa debe ejecutarse libremente, la autonomía del hombre está en contradicción con la tesis que funda la moralidad en Dios. En nuestro concepto, Hartmann pasó por alto que la filosofía cristiana —a la que ya nos hemos referido— no considera a los mandamientos morales como mandatos heterónomos arbitrarios, sino como normas que están grabadas en la naturaleza del hombre; por tanto, quien cumple con estas normas, trabaja en su propio perfeccionamiento.

## § 2. El retorno a la teleología

**Bibliografía:** DRIESCH, *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre* (1905); *Philosophie des Organischen* (1ª edición, 1909; 4ª edición, 1928); *Metaphysik* (1924); y *Die Maschine und der Organismus* (1935). — BECHER, *Gehirn und Seele* (1911); *Naturphilosophie* (1914); y *Einführung in die Philosophie* (1ª edición, 1926; 2ª edición, 1949). — WENZL, *Das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart* (1923); *Wissenschaft und Weltanschauung* (2ª edición, 1949); *Philosophie der Freiheit* (1947-1949); y *Metaphysik* (1956). — SCHUBERT-SOLDERN, *Philosophie des Lebendigen* (1951).

La contemplación mecanicista del universo, que se entronizó en el pensamiento a partir de Descartes, fue sacudida intensamente por tres profesores, que paradójicamente provenían del campo de las ciencias exactas de la naturaleza: Hans Driesch (1867-1941) opuso el vitalismo a la contemplación mecanicista del universo, a cuyo efecto demostró, a la luz de numerosos ejemplos experimentales, que los procesos vitales no pueden entenderse sin la ayuda del principio de la "tendencia a un fin" (teleología). Erich Becher (1882-1929) comprobó también, a través de numerosas investigaciones, la necesidad de la teleología para la comprensión de la naturaleza orgánica,

La aplicación de las anteriores ideas a la filosofía tuvo lugar en la obra del profesor de la Universidad de Munich, Aloys Wenzl (nacido en 1887): en sus diversos libros demostró convincentemente la insuficiencia de la pura contemplación mecanicista del universo y propugnó nuevamente por una metafísica crítica. En su obra *Metafísica*<sup>1</sup> resumió su pensamiento en las siguientes frases: "Los seres vivos no son máquinas, pues cualquiera que sea la amplitud que otorguemos a este concepto, es preciso considerar que el término 'máquina' significa, por lo menos, que los procesos en que se desenvuelve se realizan de conformidad con la previa disposición de los elementos materiales, y que están además sujetos a la efectividad de las leyes matemáticas que rigen las relaciones del mundo físico. Esta explicación no debe sin embargo conducir a la negación de la existencia de toda una serie de procesos finalistas en la cultura y en la acción del hombre,

<sup>1</sup> WENZL, *Metafysik* (1956), pp. 99 y ss.

que se efectúan de conformidad con las leyes físicas y químicas que derivan de situaciones y relaciones ya existentes y que realizan en forma refleja y automática la tarea que tienen asignada; ni tampoco ha de entenderse que no se puedan utilizar para los fines de la cultura las leyes físicas del equilibrio y las complejas combinaciones químicas que se producen en la evolución orgánica. Pero los actos más importantes —de la propia conservación, de la herencia y de la propia afirmación frente a las exigencias siempre cambiantes de la vida, esto es, aquellos actos que exigen que el ser vivo capte el contenido de sentido de los problemas que plantea la ejecución de una tarea y, sobre todo, los procesos decisivos del sistema nervioso central en su relación con el cuerpo y con el espíritu— exigen una dirección central y unitaria de sentido. Mecanicismo y paralelismo físico son irrealizables. Nada cambiaría en las anteriores conclusiones si concibiéramos al mundo como una máquina universal; tampoco sería suficiente la posibilidad de una conducta que tuviera su fuente en la memoria, pues ésta sería impotente ante las nuevas exigencias y actividades que se ofrecen al ser vivo; ni ayudaría el que se atribuyera un cierto papel a la normalidad *histórica*. Necesitamos aceptar la existencia de una entelequia activa, de una tendencia directriz potencial en el alma, capaz de influir de tal modo sobre los procesos que se desarrollan en torno a las células vivas, que el cuerpo y su actividad se conviertan en el instrumento, en la expresión y en el medio para la solución de los temas que se imponen a la vida.” De lo expuesto por el filósofo de Munich se desprende que en cada organismo existe, sobre la normalidad de las leyes físicas y químicas, una legalidad superior. Pero la teleología no solamente tiene lugar en cada uno de los organismos particulares, sino que también es el principio de la asociación de los organismos (simbiosis) en la naturaleza viva, razón por la que Wenzl considera a la vida como una entelequia de entelequias.

En el hombre existe una segunda legalidad, que se eleva sobre la de los animales y las plantas; en él, la vida biológica no es una finalidad en sí misma, sino un medio para alcanzar los fines humanos, que son la creación de los bienes del espíritu, esto es: el hombre no se conforma con un simple “vivir”, sino que quiere conducir una vida valiosa. Ahora bien, valiosa es solamente aquella vida que conduce al perfeccionamiento de los seres humanos,

aquella en la que el hombre, en su propia persona y en la de los demás, respeta y desenvuelve la dignidad humana: "El hombre es muchas cosas en una misma, pues participa de la pluralidad de las capas del ser; está sometido a la legalidad de la materia y es un ente que participa de la vida vegetal y animal, pero es, a la vez, un ser-espíritu; esta multiplicidad es lo que le permite tener acceso a la esencia y a la unidad del universo, en su vivir, en el conocimiento y en su sensibilidad espiritual."<sup>2</sup>

Alf Ross<sup>3</sup> objeta a la doctrina de la entelequia el haber revivido una interpretación animista de la naturaleza, ya superada. Pero olvida que muchos de los procesos vitales sólo pueden explicarse teleológicamente — según ya había observado Leibniz. En relación con este tema, nos remitimos a la filosofía del profesor vienés Victor Kraft,<sup>4</sup> que postula una concepción estrictamente empírica de los valores.

### § 3. El retorno a la metafísica

Bibliografía: JASPERS, *Philosophie* (1932), vol. III; y *Phylosophischer Glaube* (1948). — BAVINK, *Die Naturwissenschaft auf dem Weg zur Religion* (6ª edición, 1947). — MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart* (1949). — HEIDEGGER, *Platos Lehre von der Wahrheit, Neudruck mit einem Briefe über den Humanismus* (1947); *Was ist Metaphysik?* (5ª edición, 1949); y *Was heisst denken?* (1954). — MARTIN BUBER, *Gottesfinsternis* (1953). — GABRIEL MARCEL, *L'homme problématique* (1955). — J. DE BIVORT DE LA SANDÉE, *Gott, Mensch und Universum* (1956).

Lo expuesto en los capítulos anteriores nos enseña que la filosofía de nuestro siglo ya no se conforma con tener como campo de conocimiento la determinación de los presupuestos de las disciplinas científicas particulares y que, por el contrario, se ha fijado como tema el conocimiento de la realidad misma. Pero la nueva filosofía entiende por "realidad" no la suma de los fenómenos que vemos, palpamos y medimos, sino la realidad

<sup>2</sup> *Metaphysik*, p. 186; consúltese lo que decimos en las pp. 307 y ss.

<sup>3</sup> Ross, *Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis* (1933), pp. 196-231.

<sup>4</sup> KRAFT, *Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre* (2ª edición, 1951).

como un todo que comprende a aquellos fenómenos y al "ser" oculto. La nueva filosofía es, otra vez, metafísica.

Son varios los caminos que conducen a esta nueva metafísica, algunos viejos y otros nuevos. Los viejos caminos serán recorridos y analizados posteriormente, cuando hablemos de la filosofía neo-escolástica. Entre los nuevos se encuentra la filosofía de la existencia, llamada así porque ya no le satisface la crítica de la razón humana, sino que despierta al hombre como "existencia" y le llama a la conquista de su propio ser.

Karl Jaspers (nacido en 1883) critica por igual al positivismo y al idealismo: al primero le reprocha que únicamente contemple la superficie del ser, lo que le hace confundir la apariencia sensible con el ser mismo, y el segundo que no llegue a la realidad, pues pasa por alto al ser oculto. La verdadera filosofía —explica Jaspers— debe principiar con el alumbramiento de la existencia. Ahora bien, como el hombre no encuentra dentro de sí mismo el fin último de su existencia y como el universo tampoco le ofrece un suelo firme sobre el que pueda fijar sus plantas, pues todo en él es frágil, debe permanecer abierto al "ser". Y si pues el sentido último de la vida no puede serle inmanente, está obligado el hombre a buscarlo en un mundo trascendente. El hombre —expresa Jaspers— está referido a una "trascendencia" que nos envuelve y a la que en la vida religiosa se da el nombre de "Dios": la existencia humana —recalca el filósofo— existe solamente con "relación a la trascendencia . . . , frente al abismo que se abre ante la existencia quedan la nada o Dios . . . , ahí donde nada es para el positivismo, ahí donde esta tendencia del pensamiento no ve ningún objeto, ahí se enciende para el filósofo la luz." <sup>5</sup>

La trascendencia —precisa el filósofo existencial— no se presenta al hombre como un objeto, por lo que no es posible una metafísica como ciencia. La trascendencia nos habla siempre en clave, razón por la que lo absoluto no puede ser captado directamente, pero sí se le percibe en los signos de la trascendencia que brillan en todas las manifestaciones del universo. De esta manera, en la filosofía de Jaspers cobra nueva vida el viejo pensamiento de Heráclito, respecto de que la esencia del ser está oculta y que únicamente se nos revela por medio de sus signos.

<sup>5</sup> JASPERS, *Der philosophische Glaube*, pp. 28 y ss.

También Martin Heidegger (nacido en 1889) tomó como base para su filosofía a la "existencia". Ella consiste en un "ser el hombre en el mundo"; por este "ser en el mundo", el hombre está permanentemente abierto al ser, pues vive en el "claro del ser". De ahí que el conocimiento filosófico no consista para Heidegger en un recoger los datos de la experiencia, sino en que el ser comparezca ante nosotros y se revele al hombre-escucha; por tanto, lo único que podemos hacer es esperar, abiertos y atentos, hasta que nos hable el ser, ya que la verdad, igual que la *aletheia* (ἀλήθεια) griega, es el ser que viene de lo oculto y se descubre. De ahí que la moral, "como doctrina y exigencia puras, nada pueda si el hombre no se coloca previamente en una relación fundamental con el ser, quiere decir, si el hombre no se dispone a permanecer abierto a la verdadera relación con el ser".<sup>6</sup> Mediante estas ideas, Heidegger ha realizado un viraje radical en la filosofía de los tiempos modernos, pues al pensamiento constructivo opone el pensamiento auditivo y a la filosofía del yo la filosofía del ser. Pero Heidegger no nos dice qué sea este misterioso "ser", del que emerge todo lo que "es", el que, no obstante, podría caer en el olvido del "ser".

Martin Buber debe ser considerado asimismo como un filósofo de la existencia: este autor distingue entre la "relación del yo con lo que es" y la "relación entre yo y tú"; la primera nos muestra únicamente algunos aspectos aislados de algo que es, mas no al ser mismo. Por lo que respecta a la segunda, el contacto con otro, aun íntimo, no puede ser total si este otro no llega a ser para nosotros un "tú". De ahí que el conocimiento de Dios no sea posible mediante su sola contemplación sensible, sino a través del "encuentro existencial" con él. Por tanto, quien se niegue a presentarse ante la realidad actuante de la trascendencia, es co-responsable de las tinieblas del mundo.

El filósofo Gabriel Marcel (nacido en 1877), las raíces de cuyo pensamiento alcanzan hasta Sören Kierkegaard (1813-1855), en oposición a su compatriota Jean Paul Sartre (nacido en 1905), encuentra la causa divina del mundo a través de la relación viva entre "yo y tú".

En oposición a la filosofía de la existencia, el ya citado pensador Aloys Wenzl —apoyándose manifiestamente en Aristóteles

<sup>6</sup> HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, p. 34.



y Santo Tomás— concluye en el reconocimiento de un Dios personal, a cuyo efecto sostiene que la estructura finalista del mundo reposa sobre una "entelequia de las entelequias", agregando que el portador de las entelequias no puede ser un sujeto ficticio, sino exclusivamente un Dios personal vivo.

#### § 4. La filosofía de los valores

Bibliografía: LOTZE, *System der Philosophie* (1874-1879). — BRENTANO, *Der Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1ª edición, 1889). — RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1ª edición, 1899); y *System der Philosophie* (1921), vol. I. — SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1ª edición, 1916). — MEINONG, *Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie* (1923). — NICOLAI HARTMANN, *Ethik* (1ª edición, 1926; 2ª edición, 1935). — RINTELEN, *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung* (1932). — ALF ROSS, *Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis* (1933). — OSCAR KRAUS, *Die Werttheorien* (1937). — HESSEN, *Wertphilosophie* (1937). — REININGER, *Wertphilosophie und Ethik* (2ª edición, 1946). — VICTOR KRAFT, *Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre* (2ª edición, 1951).

Una de las más recientes tendencias de la filosofía de nuestro tiempo es la filosofía de los valores: el punto central de sus especulaciones es el problema —ya analizado desde la Antigüedad— de lo bueno, lo justo y lo bello. Pero mientras la filosofía antigua y posteriormente la medieval se ocupaban del problema en uno de los capítulos de la doctrina del ser (ontología), la filosofía contemporánea lo considera un tema independiente desde la época en que Kant redujo el mundo del ser al conjunto de los fenómenos ligados entre sí por la ley de la causalidad y dados a nosotros en el tiempo y en el espacio (naturaleza en sentido restringido) y le opuso el reino del deber ser. La filosofía kantiana impuso la necesidad de determinar la naturaleza y el lugar que corresponde a este misterioso reino del deber ser, que se supone separado del ser, y de crear una consecuente e independiente filosofía de los valores.

Ya en Lotze (1817-1881) encontramos expresada la opinión de que los valores no son, sino que valen. Al pensamiento de Lotze están vinculados Wilhelm Windelband (1846-1915) y

Heinrich Rickert (1863-1936), fundadores ambos de la Escuela sudoccidental kantiana de Alemania: estos dos escritores dividieron las ciencias en ciencias de la naturaleza, cuya función es la descripción de la realidad y su explicación causal, y en ciencias de la cultura, a las que corresponde considerar a la realidad desde el punto de vista de los valores, relevando como valiosas determinadas situaciones y descuidando o dejando de lado a las restantes. Cada ciencia de la cultura, en oposición a las ciencias de la naturaleza, es una ciencia de valores.

Teniendo como base la anterior clasificación, Rickert llegó a postular la existencia de tres mundos diferentes: el mundo de la realidad, el mundo ideal de los valores y el mundo del "sentido". Este último aparece cuando se contempla e interpreta a la realidad desde el punto de vista de los valores. Vistos desde este ángulo, los valores se presentan como las condiciones constitutivas de la cultura; en consecuencia, y dada su naturaleza, pueden ser descubiertos mediante el análisis de las manifestaciones culturales.

En contraste con la Escuela sudoccidental alemana, Franz Brentano (1838-1917), fundador de la Escuela austriaca de la filosofía de los valores, colocó en la base de su doctrina al sentimiento valorativo, atribuyéndole la facultad de captar con plena seguridad los principios valorativos supremos. Brentano opuso a estos juicios valorativos los juicios evidentes sobre el ser. Pero el filósofo austriaco, cuyo pensamiento fue continuado por Oskar Kraus, creía, sin embargo, que de los juicios de valor apriorísticos no podían desprenderse las reglas generales de la conducta, ya que éstas dependen principalmente de la concepción del mundo de cada persona.<sup>7</sup>

En Max Scheler (1874-1928), en Alexius Meinong (1853-1920) y en Nicolai Hartmann (1882-1950), se encuentra un desenvolvimiento posterior de la filosofía de los valores. Pero estos tres pensadores se apartaron de sus precursores por cuanto sostienen que si bien los valores son captados por el sentimiento de lo valioso, son no obstante independientes del sujeto valorativo y existen como un "ser ideal".

En oposición a los filósofos citados en los párrafos anteriores, Robert Reininger (1869-1955) y Victor Kraft (nacido en 1880)

<sup>7</sup> KRAUS, *Werttheorien*, p. 197.

afirman que los valores no nacen sino en el momento en que una persona o grupo de personas adoptan una posición determinada respecto de ciertos objetos, quiere decir, cuando los califican. Los valores presuponen la presencia de una persona valorante y de un objeto valorable, el cual, debido a ciertas cualidades que posee, es calificado positiva o negativamente por el sujeto valorante. Empero, consideradas en sí mismas, estas cualidades no constituyen ningún valor, pues es únicamente en la relación entre el sujeto valorante y el objeto valorable donde adquieren la categoría de valores: "Si hacemos a un lado las reacciones de nuestros sentidos, lo único que subsiste de estas pretendidas cualidades objetivas de valor son contenidos neutrales. Únicamente mediante un *tener valor* devienen las cualidades valores."<sup>8</sup> En consecuencia, los valores son cualidades a las que un sujeto considera valiosas. Alf Ross (nacido en 1899) afirmó que las representaciones valorativas son vivencias de "impulsos desinteresados".<sup>9</sup> Estos tres escritores se diferencian de los pensadores hedonistas (Hume, Bentham) por su afirmación de que no todas las valoraciones pueden reducirse a los sentimientos de felicidad y de dolor, ya que existen otros sentimientos que determinan nuestras decisiones positivas o negativas.<sup>10</sup> Los objetos portadores de cualidades valorativas positivas son denominados "bienes", en tanto aquellos que poseen cualidades negativas son reputados "males". Alf Ross insistió de manera particular en la distinción entre los valores mismos y el portador de ellos.

Ahora bien y puesto que las cualidades sólo se transforman en valores por la valoración que de ellas hace el sujeto valorante, la existencia de un mundo ideal de valores más allá de la relación con el sujeto valorante es imposible: "Que algo vale quiere decir que está exigiendo se le reconozca. Pero únicamente puede exigir y valer aquello que en alguna forma existe."<sup>11</sup> En consecuencia, tanto por la diferencia establecida entre el sujeto valorante y el objeto valorado, cuanto porque los valores nacen en la relación entre el sujeto y el objeto, la posibilidad de la aceptación de

<sup>8</sup> REININGER, *Wertphilosophie und Ethik*, p. 46. — En el mismo sentido KRAFT, *Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre*, pp. 17 y ss.

<sup>9</sup> ROSS, *Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis*, pp. 88 y 99.

<sup>10</sup> REININGER, *Wertphilosophie und Ethik*, p. 16. — KRAFT, *Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre*, pp. 76, 92, 99, 103, 131, 169.

<sup>11</sup> REININGER, *Ibidem*, p. 48.

valores universales tiene únicamente un sentido si se presupone “a un Dios personal, creador y autoridad suprema de los valores”.<sup>12</sup>

La filosofía de los valores no cree, sin embargo, que los juicios de valor sean de naturaleza puramente subjetiva, sino que más bien, de “la generalidad de ciertas predisposiciones comunes a los hombres, de la semejante manera de ser de las condiciones de vida y de la comunidad de destino de grandes núcleos humanos”, se desprenden ciertas maneras comunes de valorar, creadoras, a su vez, de una validez supraindividual, si bien condicionada, de determinados valores. Más aún, el hombre se encuentra al nacer con un sistema preestablecido de valores, que exige se le preste atención, ya que se erige en juez de las valoraciones de cada persona; de esta manera y en el seno de las comunidades humanas culturales se forman círculos valorativos más o menos amplios. Sin embargo, esta realidad no modifica “la posibilidad esencial del particular de negar su aprobación aun a las más extensas valoraciones”.<sup>13</sup> Reininger sustenta la opinión de que aun en el caso de los valores reputados absolutos, se trata siempre de valores que han penetrado en lo más profundo de la persona, que por esa penetración los vive como valores absolutos.

Kraft fue un poco más lejos: ante todo, hizo notar que ciertas valoraciones pueden revelarse adecuadas o inadecuadas, según que el contenido valorativo de los objetos se muestre apropiado o impropio para ser utilizado como medio en la realización de un valor previamente supuesto, tal es el caso de una medicina determinada para la recuperación de la salud; es igualmente posible que la legitimidad de ciertos juicios de valor sea una consecuencia lógica deducida de la existencia de un grupo de valores fundamentales previamente postulados. Más importante aún es su opinión en el sentido de que de *la organización social de los hombres* se desprenden determinadas valoraciones con necesidad absoluta: esta tesis, a la que los juristas no han prestado suficiente atención, es particularmente importante, pues el pensador de que nos venimos ocupando no se apoyó en una doctrina apriorística de los valores, sino en una concepción empírica de ellos. Kraft se expresó en los siguientes términos sobre esta va-

<sup>12</sup> *Wertphilosophie und Ethik*, p. 49.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 47 y ss. — En el mismo sentido KRAFT, *Ibidem*, pp. 222 y ss.

loración surgida de la organización social: "La organización humana general determina ciertas valoraciones fundamentales que tienen que valer en cada sistema cultural; aun en las más primitivas formas de cultura tienen que existir, por lo menos, de una manera general. Quien desee vivir, necesita ciertos medios y reglas para la conservación de su vida individual y para la satisfacción de sus necesidades elementales, tales como la alimentación y la defensa y superación de los peligros que le amenazan; al logro de esta finalidad están destinadas la producción y preparación de alimentos, albergues, vestidos y medicamentos, organización cuya importancia aumenta con el desarrollo progresivo de las culturas. Todo aquello que contribuye a la satisfacción de las necesidades vitales posee un innegable valor determinado objetivamente."<sup>14</sup> En el párrafo transcrito podemos observar que —según Kraft— de la esfera material de vida de los hombres se desprenden determinadas valoraciones fundamentales que sirven a la conservación de la vida física.

El pensamiento de Kraft es todavía más amplio, pues no solamente se apoya en una antropología natural, sino que se eleva sobre ella hacia una antropología filosófica, que ya no se limita a analizar al hombre como una simple vida animal, sino que lo contempla en la infinita riqueza de posibilidades de su ser físico y espiritual: según Kraft, la antropología filosófica nos enseña que el hombre no se contenta con la satisfacción momentánea de sus necesidades y que puede también mirar hacia el futuro, distinguiéndose así de los animales, porque, a diferencia de ellos, actúa conforme a planes previamente formulados; y como la planeación y realización de determinados fines no puede lograrse sin el dominio de la naturaleza, al menos parcial, resulta que el conocimiento de ésta y de las leyes que la rigen es una condición esencial del obrar y de la aptitud para la transformación de la naturaleza. Con estas ideas, Kraft otorga un fundamento general al carácter valioso del saber y de la técnica, lo que no significa que constituyan un valor subjetivo en cada persona, sino, tan sólo, que son objetivamente valiosos para la planeación regular de las necesidades vitales. Su reconocimiento como valor tiene que otorgarse por cada persona, si bien es posible presumir en ella el juicio valorativo, pues "nadie puede sustraerse a él tan

<sup>14</sup> KRAFT, *Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre*, p. 249.

pronto se considera la relación entre el saber y la técnica y el actuar de los hombres".<sup>15</sup> La antropología filosófica de Kraft revela que sobre los fines puramente existenciales que derivan de la esfera material del hombre, se elevan aquellos otros cuyas raíces se encuentran en la constitución espiritual de los seres humanos, considerados como entes capaces de planear y mirar el futuro.

Por otra parte, el hombre está constituido de tal manera que no puede desenvolver y perfeccionar por sí mismo su propia esencia, viéndose forzado para tal efecto a vivir en sociedad: a la esencia del hombre pertenece vivir en unión con sus semejantes. "Al lado de las necesidades vitales individuales se encuentran las de la comunidad humana", de la que nacen nuevos valores: en primer término, "la seguridad de la vida en el interior de la comunidad es una exigencia imperativa", pues la vida social se hunde cuando estalla una lucha sangrienta; Kraft dice acertadamente que el valor negativo del homicidio debe ser universalmente reconocido. "La conservación y tranquilidad de la sociedad se daña además gravemente como resultado de la generalización de la tendencia al engaño"; claro está que un engaño concreto no daña grandemente a la colectividad, pero "basta imaginar al engaño recíproco como un sistema generalmente practicado y permitido, para comprender que implicaría la desaparición de la vida comunitaria".<sup>16</sup>

Kraft explica todavía que a los miembros de la comunidad es indispensable "por lo menos, una propiedad individual mínima sobre ciertos bienes de uso e instrumentos de trabajo, pues el particular hace de ellos un empleo tan constante, que una propiedad comunal resultaría insuficiente; de ahí que exista en todas partes una propiedad privada o individual y otra colectiva respecto de determinados objetos. Aun en los pueblos menos civilizados existe una propiedad individual sobre las armas, utensilios, vestidos, adornos y otros objetos, por lo que puede afirmarse que el reconocimiento y el respeto, por lo menos de este derecho de propiedad, es una necesidad; su desconocimiento y violación, daño, robo o fraude, son asimismo reputados objetivamente como un valor negativo".

<sup>15</sup> *Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre*, p. 250.

<sup>16</sup> Consultese VERDROSS, *Die bona fides als Grundlage des Völkerrechts. en: Gegenwartsprobleme des Internationalen Rechts und der Rechtsphilosophie (Festschrift für Rudolf Laun, 1953)*, pp. 29 y ss.

Además, como el hombre necesita aprender su estilo de vida recogiendo las conquistas de sus antepasados, está igualmente fuera de duda "el valor de la cosecha de dichas conquistas, a saber, de la educación, de la enseñanza y de las instituciones que sirven para la conservación, difusión y trasmisión de esos bienes, tales como las escuelas, bibliotecas y colecciones o museos". Todos estos valores poseen también un fundamento objetivo.

Una cultura humana sin arte y sin ciencia es inimaginable: si la cultura es la creación de obras de acuerdo con las aspiraciones del hombre, es en las artes donde se realizan mejor las posibilidades de la actividad creadora de los seres humanos; en el arte, la realidad se transforma en lo bello y los impulsos emocionales y las visiones fantásticas de los hombres encuentran sus formas más bellas de expresión. En la ciencia, en la medida en que es un saber por el saber, entra en juego la actividad humana poseedora de esa cualidad exclusiva que consiste en la formación de los conceptos y en la utilización del pensamiento para el descubrimiento de la verdad. Aun en la hipótesis de que se carezca de aptitudes para la investigación científica o para la creación de la obra de arte, no se puede negar su valor supra-individual; más aún, en el supuesto de que algunos hombres pudieran no tener necesidad ni de la ciencia ni del arte, por no ser una y otro absolutamente indispensables para la conservación de la vida, no es posible negar que es precisamente en las actividades científica y artística donde alcanzan su mejor desarrollo las aptitudes del hombre: "Una cultura sin arte y sin ciencia haría del hombre un ser espiritualmente pobre y unilateral, pues es en ellos donde tienen su principal campo de acción los aspectos más auténticos del hombre. De esta consideración deriva el criterio fundamental de la formación cultural: desarrollo integral de lo específicamente humano. Tal es el punto de vista desde el que debe juzgarse el valor del arte y de la ciencia, aun cuando uno y otra no posean un valor subjetivo para todos. En todo caso, existen algunos principios valorativos fundamentales que es preciso admitir desde el instante mismo en que se pretende vivir con otros hombres en el seno de una comunidad cultural; la razón de su validez general consiste en su imprescindibilidad para la cultura, en la que —según acabamos de exponer— la actividad del hombre halla su expresión específica." Ningún hombre puede negar la cultura sin negarse a sí mismo, pues

“aquel que careciera absolutamente de cultura sería una contradicción en sí mismo, ya que la esencia del hombre, concebido como *homo sapiens* y como *homo faber*, radica precisamente en la cultura”.<sup>17</sup>

Para proteger y realizar los valores sociales descritos en los párrafos anteriores se requiere un cierto orden social, que no es otro que el orden jurídico. En consecuencia, el derecho se eleva a la categoría de un valor, como instrumento para la actualización de los valores que deriven de la organización social. Con otras palabras: como el hombre es por naturaleza un ser para la cultura, tiene que reconocer como valioso todo aquello que es indispensable para su florecimiento. Esta conclusión es, a su vez, la fundamentación de la naturaleza universal y supraindividual de todos aquellos valores que pertenecen a la esencia de las comunidades humanas.<sup>18</sup>

Las consideraciones que anteceden ponen de manifiesto que Kraft, que partió de una doctrina empírica de los valores, sin proponérselo, o mejor aún, inconscientemente, desembocó en el pensamiento de Aristóteles: las ideas de Kraft, en efecto, coinciden plenamente con la idea de la “entelequia aristotélica”, según la cual todo lo que existe es visto como un ser dinámico, destinado a un fin que le precede objetivamente. Ello no obstante, el pensamiento de Kraft se aparta de la doctrina del célebre filósofo de la Antigüedad, por cuanto la entelequia aristotélica está basada en una concepción metafísica, en tanto la doctrina de los valores de Kraft descansa en una hipótesis: los valores *presuponen* que la voluntad para lograr una vida humana integral es ella misma un valor.

### § 5. El neo-escolasticismo

Bibliografía: DEMPF, *Christliche Philosophie* (1938). — ROESLE, *Philosophia Lovaniensis* (1949). — GUTWENGER S. J., *Wertphilosophie* (1952). — NINK S. J., *Metaphysik des sittlich Guten* (1955).

La corriente filosófica que vamos a considerar tuvo su inicio en la encíclica *Æterni Patris*, expedida en 1879; en ella, el papa

<sup>17</sup> KRAFT, *Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre*, pp. 248-255.

<sup>18</sup> ALF ROSS formula diversas observaciones críticas a esta doctrina en: *Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht* (1955), vol. VI, pp. 117-122.



León XIII recomendó regresar una vez más al estudio de los escritos de Santo Tomás de Aquino. De ahí que el neo-escolasticismo se conozca también con el nombre de "neo-tomismo". Por otra parte, como esta corriente del pensamiento recogió la larga tradición que viene de la Antigüedad hasta Leibniz, se habla de ella como de la *philosophia perennis*.

En sus orígenes, el neo-escolasticismo se ocupó principalmente de los problemas de la historia de la filosofía, pues lo que le interesaba de manera inmediata era poner otra vez de relieve el valor del pensamiento de los antiguos filósofos. Desde este punto de vista son dignos de mención, por la importancia de sus aportaciones, los trabajos de Georg von Hertling (1843-1919), del cardenal Mercier (1851-1926), de Clemens Baeumker (1853-1924), de Adolf Dyroff (1866-1943), de Josef Geysler (1869-1948) y de Hans Meyer (nacido en 1884). De esta Escuela surgieron posteriormente numerosos estudios sobre los diversos aspectos y ramas de la filosofía; de ellos extraeremos solamente los que se relacionan con la filosofía del derecho.

Para la mejor comprensión de los fundamentos de esta nueva doctrina conviene conocer, ante todo, la filosofía de los valores que se mueve dentro de las ideas de Santo Tomás. Como los trabajos de Engelbert Gutwenger contienen en su primera parte una crítica de la filosofía de los valores, vamos a ocuparnos de ellos desde luego, dejando para un capítulo posterior la exposición del neo-escolasticismo, no obstante que esta dirección del pensamiento principió a desenvolverse antes que la filosofía de los valores.

La crítica de Gutwenger coincide con la doctrina de los valores de Reininger y Kraft en la imposibilidad de la existencia de un reino de los valores colocado sobre el mundo del ser; participa asimismo del pensamiento de aquellos dos escritores respecto de que los valores tienen sus raíces en el ser; finalmente, comparte la tesis de que los valores no existen en sí mismos y de que no son sino una relación con alguien o con algo.<sup>19</sup> Pero mientras Reininger y las sugerencias de Kraft permanecen prisioneras dentro del subjetivismo, Gutwenger concluye en una tesis objetiva de los valores inspirada en el pensamiento de Aristóteles y Santo Tomás acerca de la dinámica del ser.<sup>20</sup> Gutwenger, sin

<sup>19</sup> GUTWENGER, *Wertphilosophie*, pp. 54 y ss. y 125.

<sup>20</sup> Consúltese lo que dijimos en las páginas 69 y 70.

embargo, no se detuvo en la consideración empírica de la naturaleza teleológica del ser, según la cual cada cosa o ente particular tiende a un fin, sino que le dio un fundamento teológico: Dios, al crear a las diferentes cosas y entes, les imprimió su propia perfección, a fin de que cada uno, en la medida de su ser imperfecto y limitado, refleje la perfección divina.<sup>21</sup> En consecuencia, lo valioso es todo lo que sirve para la actualización de lo que está en potencia y para el perfeccionamiento de una persona o de una cosa: "Sin la aspiración a un fin, los valores son absolutamente imposibles."<sup>22</sup>

Ahora bien, como cada valor —según la concepción de Gutwenger— es un valor para alguien, "la relación de valor es de naturaleza causal en el sentido del perfeccionamiento de una cosa o una persona". De ahí la definición del valor propuesta por el filósofo neo-tomista: "El valor es causalidad perfeccionadora."<sup>23</sup>

Gutwenger insiste en la distinción —que ya conocemos— entre el valor mismo y el portador de los valores: portador de valores es aquella persona o cosa que posee alguna o algunas cualidades valiosas. El autor que comentamos cree además necesario distinguir entre las ideas de los valores, como lo bueno, el amor, etcétera, y los valores mismos, pues aquéllas son solamente conceptos abstraídos de los valores concretos. Por tanto, el error fundamental de la teoría de los valores de Scheler y Hartmann consiste en que estos dos pensadores hipostasiaron la idea de los valores, convirtiéndolos en seres ideales.<sup>24</sup>

Las consideraciones que anteceden sirven a Gutwenger para fundamentar no solamente la ética, de la que no podemos ocuparnos, sino también la filosofía del derecho: su punto de partida consiste en que la naturaleza del hombre, individual y concreta, "está rodeada por una red de relaciones, cuyos hilos parten de ella para regresar nuevamente al hombre". Pero este hombre, centro de partida de todos los hilos, aspira, no a una sociedad cualquiera, sino a una sociedad en la que reine el orden y exista una autoridad; la sociedad, por su parte, tiene como finalidad "asegurar y fomentar el bienestar general". El hombre está na-

<sup>21</sup> *Wertphilosophie*, p. 89.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 55 y ss.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 55 y ss., 65-73.

turalmente dirigido hacia una sociedad de ese tipo, pues, "como ser personal que es, necesita el intercambio con otras personas y, por otra parte, es únicamente en la sociedad donde puede desenvolver plenamente sus facultades. Ser persona significa, conjuntamente, poseer un ser social".<sup>25</sup> De la naturaleza del hombre —tal como ha quedado descrita— nace el deber moral de servir a la comunidad en la medida en que ésta, a su vez, se orienta hacia el orden general y supremo del universo. — No podemos sino prestar nuestro asentimiento a estas precisas y claras ideas, insuficientemente conocidas en la actualidad.

Ludwig Hänsel aceptó asimismo el punto de vista del neoescolasticismo respecto de que el sentimiento del valor no desempeña ninguna función en el conocimiento. Piensa, no obstante, que el hombre se colocaría en oposición a aquello que conocemos por medio de la razón como "lo perfecto" o "lo conforme a la naturaleza", si nuestro sentimiento del valor no lo confirma.<sup>26</sup>

### § 6. La transformación de la imagen científica del universo

Bibliografía: GEIGER, *Die philosophische Bedeutung der Relativitätstheorie* (1921). — PLANCK, *Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaften* (2ª edición, 1947). — H. HARTMANN, *Die philosophischen Grundlagen der Naturwissenschaften* (1948). — JORDAN, *Die Physik des 20. Jahrhunderts* (8ª edición, 1949). — GRASSI y UEXKÜLL, *Wirklichkeit als Geheimnis und Auftrag* (1951). — DESSAUER, *Religion im Lichte der heutigen Naturwissenschaft* (3ª edición, 1952). — BARNETT, *Einstein und das Universum, mit einer Einleitung von Albert Einstein* (1951). — BAVINK, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften* (10ª edición, 1954). — WEIZÄCKER, *Das Weltbild der Physik* (6ª edición, 1954). — HEISENBERG, *Das Naturbild der heutigen Physik* (1955).

La Antigüedad concibió al mundo como un cosmos que limitaba y ordenaba al caos infinito y confuso. Esta concepción de la limitación del universo aparece con mayor claridad aún en el Cristianismo, pues esta corriente del pensamiento consideró al mundo como una creación realizada de la nada por el Dios eterno y todopoderoso.

<sup>25</sup> *Wertphilosophie*, pp. 121-190.

<sup>26</sup> HÄNSEL, *Wertlehre ohne Wertgefühl*, en: *Wissenschaft und Weltbild* (1954), vol. VII, pp. 11-133, especialmente la p. 124.

En oposición a aquella visión del universo, desde los primeros años de la Época Moderna se difundió la convicción de que nuestra Tierra era solamente un punto pequeño en la inmensidad del universo, que apareció como lo infinito e ilimitado. Giordano Bruno (1548-1600), en su ensayo *Della causa, principio ed uno*, enseñó que el Universo carecía de límites; Isaac Newton (1643-1727) caracterizó al espacio cósmico como el órgano sensorial de Dios (*sensorium Dei*); según Baruch Spinoza la infinitud de la extensión es uno de los atributos de la naturaleza divina. Si unimos ahora esta doctrina de la infinitud del universo con la idea de la eternidad de la materia, nos encontraremos con el cuadro mecánico del mundo de la Época Moderna, cuya base es la tesis de que los átomos, inmodificables, actúan en el espacio infinito mediante presiones y contrapresiones los unos sobre los otros.

El cuadro del universo creado por la Edad Moderna se vio nuevamente sacudido por la física atómica con la demostración de que los átomos no son irreductibles, pues se componen de corpúsculos u ondas (electrones) cargados de electricidad que giran alrededor del campo magnético del núcleo atómico. De esta demostración dedujo la física nueva la conclusión de que no solamente el macrocosmos, sino también el microcosmos está en un movimiento y en una transformación constantes; y como el núcleo atómico es también transformable, resulta que no existe ninguna base inmodificable en el Universo. Ernesto Grassi llegó a las siguientes conclusiones: "Desde los primeros años del siglo xx, el universo, en su totalidad, se reduce a contenidos matemáticos o, por lo menos, sólo puede describirse por medio de ellos. Se trata de un acontecimiento decisivo: empíricamente, la materia yace en la forma en que es percibida por los órganos de los sentidos humanos; estos órganos permanecen siempre idénticos en el instrumental de la observación, pero el hombre nada puede lograr en sus investigaciones sin la ayuda de la técnica. De esta manera, el mundo del físico se aparta necesariamente cada vez más del mundo empírico de los hombres: hace apenas unos cientos de años se contemplaba la puesta del Sol como un fenómeno real; llegó el día en que se demostró que esa supuesta realidad era una simple alucinación, lo que a su vez produjo el efecto de que perdiéramos la fe en nuestros sentidos; y hemos ido tan lejos, que hoy día consideramos que el mundo percibido por los sentidos es un mar de alucinaciones. Una tras otra han sido des-

garradas las cortinas de la realidad; aparentemente hemos llegado a la última de todas: detrás de ella contemplamos a las sombras de los electrones como espectros que se asoman a mirarnos y a los que apenas si podemos concebir. La recta razón posee hoy día la última palabra: el mundo pasa de la apariencia sensible a lo más profundo del pensamiento.”<sup>27</sup> Por tanto, mientras más hondamente penetramos en el secreto de la naturaleza, más rápidamente se escapa ésta a nuestra percepción: lo que ahora tenemos sobre nuestras manos son fórmulas matemáticas; mediante ellas sabemos cómo se comportan las cosas, pero no sabemos lo que son.

Con estas ideas, la física atómica hizo saltar aquella concepción mecanicista del universo, que pretendió explicar el proceso de la naturaleza por la visión que proporciona la experiencia simple (materia, presiones y contrapresiones).

La nueva física, que hizo su aparición en el año de 1900 con la teoría cuántica de Max Planck, fue ampliada y profundizada considerablemente por la teoría de la relatividad de Albert Einstein (1879-1955). El célebre hombre de ciencia aportó la demostración de que no existe el espacio en sí mismo, ya que el universo todo se encuentra en constante movimiento; el espacio es el orden y las relaciones que se dan entre las cosas, de tal manera que independientemente de ellas es la nada. Juntamente con la idea de un espacio absoluto, Einstein rechazó también la idea de un tiempo absoluto, reduciéndolo asimismo a un orden posible; pero en tanto el espacio es un sistema ordenado de cosas, el tiempo lo es de acontecimientos. De ahí que no exista un ‘hoy’, ni un ‘ayer’, ni un ‘mañana’, sin la relación con un sistema ordenado de acontecimientos. Y como cada realidad material existe en el tiempo y en el espacio, el mundo constituye un continuo-tiempo-espacio cuadrimensional, de tal manera que el tiempo y el espacio no son dimensiones separadas, sino inseparables, tanto uno de otro, cuanto de la materia.

Einstein concibió originariamente un universo estático; pero algunas investigaciones posteriores han demostrado que el espacio universal se extiende con velocidad-luz. De ahí que si se analiza retrospectivamente su desenvolvimiento se llegue a la conclusión de que en sus orígenes, el universo debe haber sido muy pequeño.

<sup>27</sup> HEISENBERG, *Das Naturbild der heutigen Physik*, pp. 137 y ss.

La doctrina propuesta por Ernest Rutherford sobre la destrucción radioactiva está vinculada estrechamente con el pensamiento de Einstein: dicha doctrina enseña que no existe ningún cuerpo en el espacio universal cuya duración exceda a diez mil millones de años. Por tanto, y si se acepta con Einstein que el tiempo existe solamente con la materia, se alcanza la conclusión de que el cosmos tiene una historia que puede seguirse retrospectivamente hasta su origen.

Las investigaciones de la nueva física no constituyen, sin embargo, la prueba del surgimiento del mundo de la nada, ya que no destruyen la hipótesis de una materia originaria yacente, que sería el germen de la materia actualmente existente. Pero esas investigaciones sí nos indican que la idea de la creación del mundo no es incompatible con el conocimiento científico de la naturaleza.<sup>28</sup>

A lo expuesto debe agregarse que las relaciones de la naturaleza material —cuya esencia nos es desconocida— se rigen por principios matemáticos. Esta afirmación queda confirmada no solamente por la posibilidad —ya conocida desde el principio de la Época Moderna— de explicar determinados fenómenos de la naturaleza por fórmulas matemáticas, sino y sobre todo porque Einstein ha logrado, mediante la resolución de ciertas ecuaciones, descubrir algunas leyes de la naturaleza, anteriormente desconocidas, y predecir el curso de determinados acontecimientos.

Las investigaciones y comprobaciones de Einstein prueban, a su vez, que los principios de la naturaleza, que conocemos por conducto de nuestro intelecto, son ellos mismos principios del intelecto. Ahora bien, la concordancia entre el espíritu que bulle en la naturaleza y nuestro espíritu puede únicamente explicarse si admitimos que uno y otro tienen su origen en un espíritu divino y que es de éste de donde deriva su existencia.

<sup>28</sup> Consúltese el discurso *La prueba de la existencia de Dios a la luz de la moderna ciencia de la naturaleza*, pronunciado el 22 de noviembre de 1951 por el papa Pío XII ante la Academia Pontificia de Ciencias.