



La situación filosófica actual y la idea de la «filosofía perenne»

(Con especial referencia a la filosofía jurídica)

Por el
DR. ANTONIO TRUYOL Y SERRA
Catedrático de Filosofía del Derecho

SUMARIO

1. Los esfuerzos para superar el positivismo en la filosofía contemporánea.
2. El movimiento neoescolástico en su relación con las grandes direcciones históricas del pensamiento cristiano.
3. El pensamiento cristiano de la actualidad en su relación con la «filosofía moderna».
4. La «filosofía perenne» como labor permanente de integración y de síntesis.
5. La superación del positivismo en la filosofía jurídica actual.
6. La filosofía jurídica como filosofía perenne.

1. Los esfuerzos para superar el positivismo en la filosofía contemporánea

El hecho más característico de la época contemporánea en el ámbito filosófico ha sido la quiebra del *positivismo* naturalista décimonónico en sus diversas manifestaciones. El positivismo, que irrumpió en el escenario de la historia con el ambicioso propósito de ser—en frase del propio Comte—el «régimen definitivo de la razón humana» (1), y que a partir

(1) *Discurso sobre el espíritu positivo*, trad. castell. de J. Marías (Madrid, 1934), pp. 7-8.



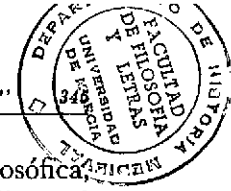
de 1830 llegó a enseñorearse del ambiente científico europeo hasta avasallar casi por completo, comenzó ya a batirse en retirada en el último tercio de la pasada centuria. Ello era inevitable. Porque la «realidad» que el positivismo pretendía descubrir era una realidad estrecha y fragmentaria, pues se había expulsado de su ámbito todo lo que trascendiera del orden empírico. De otro lado, la humanidad no podía resignarse a dejar fuera de la especulación racional las primordiales cuestiones relativas a la causa primera, la esencia y el fin último del universo y del hombre, que debido al irreprimible afán de saber ínsito en el hombre, habían atraído siempre los mejores espíritus del pasado. Prodióse de esta suerte un amplio movimiento de reacción, en el que Comte, escandalizado, hubiese visto un inadmisibles retroceso al «estado metafísico»—cuando no al «teológico»—de la evolución espiritual, pero que, considerado por ojos no positivistas, aparece simplemente como una sucesión de esfuerzos por volver a la totalidad de la realidad y a una problemática filosófica digna de tal nombre. «Redescubrimiento del espíritu y de los valores»: así ha caracterizado Hessen este movimiento, en un librito de clara arquitectura y expresión, dedicado al análisis de las corrientes espirituales de la actualidad (2).

Ahora bien: ¿hasta qué punto han conseguido o pueden conseguir estos esfuerzos la anhelada restauración de una auténtica, verdadera filosofía? Una breve referencia a los mismos—pues no es éste el lugar de describirlos detalladamente—nos parece ineludible supuesto de toda respuesta.

No era fácil deshacerse de una vez del lastre que representaba el desprecio positivista de la metafísica; tanto más cuanto que la primera tentativa en pro de los fueros de la sojuzgada filosofía se realizó anudando con Kant. Más aún: anudando exclusivamente con el Kant de la *Crítica de la razón pura*, y no con el de la *Crítica de la razón práctica*, es decir, con un Kant despojado de los brotes «metafísicos» que palpitaban en su segunda gran obra. Así, el *neokantismo de Marburgo*, capitaneado por Cohen y Natorp, vió en estos brotes una inconsecuencia del maestro; y, deseoso de remediarla, pretendió reducir la filosofía a crítica del conocimiento. Menos aún que Kant creyó esta dirección en la posibilidad de una metafísica; por lo cual, no sólo era incapaz de superar la limitación espiritual del positivismo, sino que le era ideológicamente afín. No hemos de olvidar, en efecto, que el positivismo había sido, en el fondo, una consecuencia extrema de la negación kantiana de la cognoscibilidad de la «cosa en sí». No es preciso subrayar la unilateralidad de tal concepción. La crítica del conocimiento constituye,

(2) *Die Geistesströmungen der Gegenwart* (Friburgo de Brisgovia, 1937), p. 102.





ciertamente, uno de los cometidos previos de la especulación filosófica, en cuanto que determina el valor del instrumento que ha de utilizar el hombre para aprehender la realidad; pero es inadmisibles—para quien no comparta la actitud escéptica—pretender que deba quedarse ahí la especulación. Por otra parte, ha de tenerse presente que la teoría del conocimiento de Kant se desarrolló principalmente al contacto de las matemáticas y la física matemática, y no era lícito extender sus resultados a todo conocimiento.

A corregir este defecto vino la llamada *escuela sudoccidental alemana*, o de Baden, cuyos jefes fueron Windelband y Rickert. La escuela de Baden se muestra fiel a su genealogía kantiana en cuanto que tampoco se decide a volver al problema filosófico del ser: los distintos sectores del ser, según ella, son estudiados por las ciencias particulares, a cuyas aportaciones nada podría añadir la filosofía. Pero hay, junto al mundo del ser, el mundo de lo normativo, de los valores (los valores de lo verdadero, lo bueno, lo bello y lo santo), al que Kant había dedicado cierta atención, sin llegar a extraer de ésta los frutos correspondientes. Por ello sustituyó Windelband el lema «Zurück zu Kant!» por otro que pedía la superación del filósofo de Königsberg: «Ueber Kant hinaus!»—«¡Más allá de Kant!»—. Desarrollando aquellos gérmenes kantianos con ingredientes tomados de Fichte y sugerencias de Hegel, Windelband definió la filosofía como «la *ciencia crítica de los valores universalmente válidos*» (3). Los valores nos dan la clave de la comprensión del mundo de la cultura, y singularmente de la historia, es decir, del amplio campo configurado por la actividad del hombre, toda vez que el sentido de la vida humana consiste—para esta dirección—en la realización, la actualización de valores. De ahí que la escuela de Baden encaminase sus esfuerzos a elaborar una gnoseología y una lógica propias de las ciencias de la cultura, y una concepción del mundo en éstas fundada. Esta dirección, que señala indudablemente un avance con respecto al neokantismo de Marburgo, no deja, sin embargo, de ser también unilateral. En modo alguno, en efecto, cabe reducir la filosofía a una doctrina del valor. Por una parte, como advierte Hans Meyer en contra de la afirmación de esta escuela, la verdad no es un valor; antes bien, es la instancia suprema ante la que han de legitimarse, a su vez, los valores (4). Por otra parte, ¿cómo elaborar una concepción del mundo fundada en valores desligados de toda realidad, sin un conocimiento del hombre y del lugar que ocupa en el universo, es decir, sin una metafísica? Esta falta de un sustento óntico es la principal deficiencia de esta axiología—como reiteradamente se ha subrayado—y explica su inferioridad con respecto a la

(3) «Was ist Philosophie?», en *Präudien*, 7.^a-8.^a ed. (Tubinga, 1921). I, pp. 28-29.

(4) *Das Wesen der Philosophie und die philosophischen Probleme* (Bonn, 1936), p. 27.



axiología tradicional. Sólo devolviéndose a los valores este sustrato óntico que tuvieron en la especulación antigua y medieval—«*bonum et ens convertuntur*»—podrán desempeñar fecundo papel en el ámbito de la problemática filosofía general.

Un sentido mucho mayor de la dimensión ontológica tuvo, en cambio, la *fenomenología* de Edmundo Husserl, nacida precisamente de la refutación del empirismo positivista. Lo que Husserl busca, como la ontología tradicional, es la esencia de las cosas. La filosofía, que para él ha de ser auténtica ciencia, persigue el conocimiento de las esencias. Pero Husserl cree llegar a él mediante la «experiencia fenomenológica» fundada en la «intuición esencial» («*Wesensschau*») originaria. Obtiene-se así un concepto integral de la experiencia—un «positivismo verdadero», en frase de Max Scheler—, que no se queda ya en la superficie de las cosas, sino que penetra hasta el núcleo más íntimo de la realidad y permite formular principios absolutamente aprióricos. Pero Husserl quedó prendido en los problemas gnoseológicos, con creciente propensión al idealismo. Max Scheler, en cambio, aplicó el método fenomenológico a la psicología, la ética, la filosofía de la religión y la sociología. Dió, en particular, nuevos bríos a la teoría de los valores, sacándola del estrecho marco del formalismo kantiano en el que se moviera en la escuela de Baden. Por ello, su obra es una de las más sugestivas de toda la filosofía contemporánea. En el aspecto que aquí nos interesa, merece subrayarse la mayor extensión dada al concepto de «intuición esencial» de Husserl mediante la acentuación del elemento emocional. Ahora bien, aun admitiendo que fuese posible esta intuición esencial emocional, ¿cuál será el criterio firme que permita enjuiciar la certeza de las instituciones singulares? La falta de este criterio, consecuencia necesaria de haber creído poder prescindir de la razón, es el punto más débil de la fenomenología como escuela, en su conjunto.

Al apuntar con mayor insistencia que el fundador de la fenomenología al momento emocional de la intuición, Scheler, se acercaba a la llamada *filosofía de la vida*. Las direcciones que se agrupan bajo este rótulo genérico son complejas, pero coinciden en dos puntos fundamentales: el situar en el centro de su preocupación la «vida» como dato primario y elemento creador; y el ver en la «intuición» el camino de acceso a la aprehensión de la vida (5). Dentro de estos rasgos comunes, la filosofía de la vida se ha diversificado en varias corrientes, en razón del carácter multívoco de la idea de la vida. Cuando ésta ha sido de signo biológico-naturalista, como en Nietzsche y en Klages, ha desembocado en la apología de la «voluntad de poderío» y de la bondad del

(5) Cf. H. MEYER: *Ibid.*, pp. 39-40. Nos atenemos fundamentalmente a su caracterización.

instinto, representando la negación más rotunda del humanismo clásico y cristiano. Otras veces, está orientada hacia las ciencias del espíritu, cual ocurre en Dilthey o en Spranger, que tratan de comprender la vida en función de la historia y llegan así a una forma nueva de relativismo. Una significación peculiar corresponde a Bergson, cuyo vitalismo culmina en una intuición mística de Dios.

El problema de la vida había de traer consigo, a su vez, el predominio del *problema del hombre*, acometido por la antropología filosófica, cuyo desarrollo es una de las notas características del pensamiento actual. En esta línea se inserta la llamada *filosofía existencial*, que desde las retorcidas páginas del *Sein und Zeit*, de Heidegger, ha invadido círculos cada vez más amplios en distintos países, hasta convertirse en verdadera «moda» que va dejando en la novela y la poesía un precipitado no siempre transparente, cual ocurre en los libros de Sartre. Invoca el existencialismo el nombre de Kierkegaard como el de su precursor. Pero mientras Kierkegaard, que partía de la angustia del hombre en su radical contingencia, hallaba en definitiva la superación de la angustia en la entrega incondicional de toda criatura a Dios, Heidegger, por el contrario, se mueve exclusivamente en el campo de la pura temporalidad: su análisis de la existencia humana—por el método fenomenológico—, prescindiendo de todo ingrediente religioso, pretende ser la base del ulterior conocimiento del ser y de la determinación del quehacer humano. Ahora bien, la antropología heideggeriana no es sino un eco de la antropología cristiana radicalmente secularizada, amputada de toda dimensión sobrenatural. Por ello, en lugar del optimismo cristiano, fundado en la certeza de un Dios que nunca abandona a su criatura, aparece en la obra de Heidegger un pesimismo radical de este «ser para la muerte», que se encuentra solo, en medio de un mundo tremendamente incógnito, y abocado a la nada (6). Prescindiendo de la parte que sin duda corresponde a la complicada terminología, el éxito alcanzado por la filosofía de Heidegger es, desde el punto de vista histórico-espiritual, fiel reflejo, a la vez que exponente máximo, de la crisis espiritual de la primera postguerra europea; y por la misma razón es comprensible el auge que actualmente alcanza.

Desde este mismo punto de vista le corresponde el mérito de haber llevado nuevamente a la conciencia del hombre occidental, después de un siglo de cientifismo y progresismo, el sentimiento de aquella congé-

(6) Paralelo a este pesimismo filosófico absoluto es el *pesimismo religioso* de la llamada *teología dialéctica*, tan característica en el protestantismo actual. Su representante más radical es Karl Barth, el cual, a través de Kierkegaard, renueva la concepción luterana de una naturaleza humana absolutamente corrompida e impotente, con todas las consecuencias que ello implica. El cristianismo agónico de Unamuno, influido también por el gran pensador danés, se sitúa igualmente en esta trayectoria espiritual.

nita limitación de las posibilidades de la pura naturaleza, que la teología católica por boca de Pascal ha llamado «miseria del hombre sin Dios». A superar el inmanentismo de la concepción heideggeriana, buscando reentroncar la existencia con lo trascendente, han tendido precisamente Jaspers y, en general, los «existencialistas cristianos», que ven en la hermenéutica existencial de Heidegger un camino seguro, y no tan nuevo como pudiera parecer, para llegar a Dios.

En la línea de la filosofía de la vida ha de situarse asimismo el pensamiento de José Ortega y Gasset, que aspira a superar el racionalismo mediante lo que se llama la «razón vital»: concepción indudablemente menos unilateral que la que nos habla sólo de la «vida». Pero Ortega no ha dado todavía expresión sistemática a su doctrina, dispersa en su extensa, sugestiva y multifacética producción (7).

Por lo demás, la filosofía de la vida y el existencialismo han reaccionado con razón frente al intelectualismo deshumanizado que campeara en el positivismo y en el neokantismo de Marburgo. El haber vuelto a la problemática del hombre integral ha de apuntarse indudablemente en su activo, y constituye, desde luego, su justificación histórica. Pero no alcanzaron a ver los portavoces de estas direcciones que no se supera la deshumanización intelectualista del hombre prescindiendo de la razón. El hombre no puede renunciar a su racionalidad sin renunciar a sí mismo, porque la racionalidad es la nota más cualificada de su naturaleza, hecha «a imagen y semejanza» de Dios. Para oponerse al racionalismo bastaba con la razón—con una razón que, dejando de ser déspota ensoberbecido que pretende «crear» el mundo en ilusoria autonomía, aceptara cuerdamente su función descubridora de una realidad independiente de ella, y rectora del hombre todo como unidad existencial con fines trascendentes. En este sentido, ninguna especulación es tan auténticamente existencialista como la que se mueve en la órbita de las verdades cristianas, las cuales se presentan ante todo como verdades *para* el hombre, como respuestas al problema insoslayable de su destino personal. El contacto viviente con este *existencialismo cristiano*—cuya expresión más humana es la obra de San Agustín—hubiese preservado a los «filósofos de la vida» y a un amplio sector del existencialismo del escollo con el que tropezaron.

No quisiéramos dejar de señalar, al término de este breve recorrido, que al margen de lo que podríamos llamar las «grandes direcciones» de la filosofía contemporánea, pensadores de apariencia y aparato más modestos han sabido impugnar el idealismo y defender un *realismo*

(7) Como interesante y amplio ensayo de sistematización de ideas fundamentales de Ortega, puede considerarse la reciente *Introducción a la Filosofía*, de JULIÁN MARÍAS (Madrid, Edit. Revista de Occidente, 1947), cuya importancia en este aspecto es indudable.

«crítico» cercano al que sustentó la ontología aristotélico-escolástica. La mayor parte de estos pensadores, entre cuyos nombres merecen destacarse los de Külpe y Messer, proceden del campo de las ciencias particulares. Este rumbo culmina con Nicolás Hartmann, que ha restablecido a la ontología, tratada como rigurosa ciencia, en sus fueros tradicionales de *philosophia prima*.

En su conjunto, los esfuerzos de la filosofía contemporánea para salir de la hondonada positivista han sido más afortunados en su labor derrumbadora de su enemigo común que en las soluciones globales por ellas propuestas. En este aspecto, su rasgo más peculiar es, sin duda, la parcialidad en la visión de los problemas, que les impide abarcar todo el horizonte de la realidad. La causa de ello está, sin duda, en el punto de arranque unilateralmente kantiano de la mayor parte del pensamiento contemporáneo y, más profundamente aún, en el punto de arranque —o por lo menos la atmósfera—idealista en que casi todo él, consciente o inconscientemente, se ha movido (8). De ahí que, a pesar de tantos meritorios esfuerzos, la filosofía moderna siga siendo, en frase del profesor Legaz, «filosofía del hombre en crisis y filosofía de la crisis del hombre» (9).

2. El movimiento neoescolástico en su relación con las grandes direcciones históricas del pensamiento cristiano —

No estaría aquí en su lugar una historia, aunque breve, del *movimiento neoescolástico*. Lo único que nos interesa es determinar sus rasgos característicos y su papel en la coyuntura filosófica actual.

La más genuina manifestación histórica de la escolástica es la obra de *Santo Tomás de Aquino*, en la que la razón humana, desplegándose serenamente en el marco de las verdades cristianas, ha celebrado sin duda uno de sus más legítimos triunfos. Fruto de una prodigiosa labor de síntesis, que supo armonizar elementos que a otros parecían inconciliables, y de un ecuánime equilibrio metodológico en el que conviven ordenadamente la especulación racional y la observación, la autoridad de la tradición y la investigación personal, el sistema del Aquinatense

(8) Cf. sobre esta materia L. LEGAZ Y LACAMBRA, «En busca de una filosofía actual (Los fundamentos metafísicos de la Filosofía del Derecho y del Estado», en *Horizontes del pensamiento jurídico* (Barcelona, Edit. Bosch, 1947), pp. 520 y sigs.

(9) Prólogo a la traducción castellana de *La filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*, de K. LAENZ, por E. Galán y Gutiérrez y Antonio Truyol y Serra (Madrid, Edit. Revista de Derecho Privado, 1942), p. 6.

se yergue con firmeza de siglos, sencillo y grandioso en la estructura, claro y austero en la exposición. Ello explica por qué las dos grandes renovaciones de la filosofía escolástica en la Edad Moderna—la instaurada por Francisco de Vitoria en pleno Renacimiento y la promovida por S. S. León XIII con la encíclica *Aeterni patris* de 4 de agosto de 1879—se han realizado al calor de sendas «vueltas a Santo Tomás».

Ahora bien, erraría gravemente quien creyera que por «*vuelta a Santo Tomás*» puede entenderse una vuelta al sistema tomista íntegro, con todo su repertorio de soluciones concretas. No hemos vacilado en afirmar que en la obra del Aquinatense ha celebrado sin duda la razón humana sus más legítimos triunfos. No en vano recoge en su seno la mejor herencia de la filosofía aristotélica, quedando por otra parte preservada de errores esenciales por su escrupuloso respeto de las verdades reveladas. Mas ello no ha de impedirnos ver la condicionalidad histórica que, como en toda obra humana, pesa sobre otros aspectos del pensamiento aquinatense. En un bellissimo libro sobre la escolástica y sus cometidos en nuestro tiempo, el cardenal Ehrle ha subrayado con acierto el peligro que implicaría desconocer un hecho tan evidente. Estimamos acertadísimo, en su ponderación, el juicio de tan autorizado jerarca de la Iglesia: «Por alta que sea... nuestra valoración de las providenciales y en verdad extraordinarias figuras de un Agustín y un Tomás, habremos de evitar en igual medida una *exageración* de las mismas, que limitaría su saludable influencia, que la Providencia les deparó». «Dios—añade el cardenal Ehrle—pudo, en el orden actual de la salvación, enviar a su Iglesia doctores cuyos escritos careciesen de errores; pero la historia nos enseña que no lo hizo. Ni Agustín, ni Buenaventura, ni Tomás, ni otro gran doctor alguno, pudieron permanecer totalmente libres de errores. La infalibilidad sólo es privilegio de la Iglesia de Cristo y de su cabeza, y aún en ellas, se reduce a ciertos juicios doctrinales esenciales para conservar incólume la Revelación. No debemos, pues, recoger en nosotros sin esfuerzo la sabiduría heredada de los grandes maestros, sino que en cierto modo hemos de adquirirla de nuevo, sometiéndola a fiel contraste y a labor seria e independiente. Una recepción puramente memorística de la doctrina, sin nueva comprobación, sin refundición y ulterior desarrollo independientes, habría de conducir a un angostamiento de la vida científica. A ello obvió la Providencia, haciendo del principio «*nihil perfectum sub sole*» una de las leyes de su acción» (10). Más que a la letra y al detalle, hemos de atender al espíritu y a la esencia. Así lo hicieron los grandes *escolásticos españoles*, que, superando la actitud mezquina de los epígonos, supieron repensar el siste-

(10) F. EHRLÉ, S. I.: *Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit*, 2.^a ed. (Friburgo de Brisg., 1933), p. 16.

ma recibido, en función de los problemas de su época, llegando de esta suerte a crear disciplinas nuevas, como el derecho internacional, y a ensanchar el marco de las existentes, como la filosofía política, que reclamaba nuevos conceptos adaptados a la situación creada por el nacimiento y rápido auge del Estado moderno. Tal habrá de ser también la actitud de la filosofía neoescolástica en la coyuntura presente, para que el prefijo «neo» no evoque la idea de anacronismo y artificiosidad. De hecho, así lo han entendido muchos de sus grandes representantes.

Por otra parte, no debe olvidarse que el tomismo, aun siendo la expresión más genuina de la escolástica medieval, no agota la riqueza doctrinal de ésta. Grave injusticia sería menospreciar la contribución del *agustinismo* en la construcción del magno edificio de la filosofía cristiana (11). No sólo han de tenerse en cuenta todos los elementos agustinianos que recoge la síntesis tomista; debe añadirse también que el pensamiento del doctor de Hipona encontró en San Buenaventura y Duns Escoto continuadores egregios, de vigoroso y elevado temple, cuyos escritos encierran también enseñanzas dignas de ser atendidas. Y es evidente que tampoco podrá prescindir ya la filosofía neoescolástica de las aportaciones de los grandes doctores renacentistas y en particular de Suárez, que reabsorbe la parte más fundada de la intensa labor crítica del siglo XIV en sus soluciones positivas (12). Porque, como señala el ya citado cardenal Ehrle, «afirmar que en el espacio de más de seiscientos años transcurridos desde la muerte del santo el caudal de ideas de la

(11) No ignoramos cuán equivoco es el concepto de «filosofía cristiana», ni las discusiones a que recientemente ha dado lugar. Sin terciar aquí en estas discusiones, nos inclinamos a resolver el problema sobre la base de la distinción entre el aspecto *sistemático-doctrinal* y el aspecto *histórico-existencial*. En el aspecto *sistemático-doctrinal* no cabe hablar, a nuestro juicio, de una «filosofía cristiana», toda vez que intrínseca y esencialmente la filosofía es siempre conocimiento natural, fundado exclusivamente sobre la evidencia racional; pero en el aspecto *histórico-existencial*, en cambio, creemos que es lícito hablar de una «filosofía cristiana», pues de hecho la revelación cristiana impulsó de manera decisiva el conocimiento de ciertas verdades filosóficas, principalmente en el orden moral, y es además para el pensador cristiano criterio negativo de la verdad filosófica. A un punto de vista bastante parecido llega O. N. DEBRIS en su meditado y rigurosamente construido libro *Concepto de la filosofía cristiana*, 2.ª ed. corr. y aument. (Buenos Aires, 1943). Cf. también, sobre esta importante materia: E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2.ª ed. (París, 1944), caps. I («Le problème de la philosophie chrétienne») y II («La notion de la philosophie chrétienne»); *Ibid.*, *Christianisme et philosophie* (París, 1936), principalmente los estudios «Catholicisme et philosophie» y «Théologie et philosophie»; J. INIARTE, S. I., «La fe y la razón que filosofa», en *Razón y Fe*, núm. 540 (enero, 1943), pp. 35-47; *Ibid.*, «La controversia sobre la noción de filosofía cristiana», en *Pensamiento*, vol. I (1945), pp. 7-29, 275-298; II (1946), 153-177; III (1947), 173-198; G. M. MANSSEN, O. P., «Gibt es eine christliche Philosophie?», en *Divus Thomas*, vol. 14 (1936), fasc. 1, pp. 19-51, y fasc. 2, pp. 123-141; Card. D. MERCIER, «Introducción a la filosofía», en *Lógica*, trad. cast. de F. Gallach Palés (Madrid, Espasa-Calpe, 1942), I; I. QUIJÉZ, S. I., *Filosofía del cristianismo* (Buenos Aires, 1944). M. SCHELER, *De lo eterno en el hombre*, trad. castell. de J. Marias (Madrid, Edit. Rev. de Occid., 1940), cap. I («Religión y filosofía»); P. WUST, «El cristiano y la filosofía», en *Escorial*, núm. 14 (diciembre, 1941).

(12) Vid. J. M.ª RUBERT CANAU, *Diccionario manual de Filosofía* (Madrid, 1946), artículo «Suárez» y en general los relativos a autores del siglo XIV.

escolástica no ha experimentado ulterior desarrollo y perfeccionamiento alguno, o que un progreso de valor positivo sólo se ha producido en la escuela tomista, se aproximaría a un total desconocimiento de las leyes evolutivas del espíritu y del acontecer humanos» (13). En definitiva, el cristianismo es más que una filosofía, y por ello, no puede reducirse a una corriente determinada, y menos todavía a un sistema histórico concreto. A nuestro juicio, la corriente agustiniana y la tomista se complementan mutuamente, como se complementaban en la Grecia antigua la especulación platónica y la aristotélica. La razón de ello reside, como ha subrayado con acierto Hessen, en la diversidad de los respectivos puntos de partida: «La mirada genial del Estagirita se ponía sobre el cosmos visible, la realidad exterior... Sus conceptos fundamentales fueron extraídos de fenómenos de la *naturaleza* y no de fenómenos espirituales. Todo el que penetre con cierta profundidad en su edificio mental percibirá claramente la procedencia cosmológica de su imagen del mundo. Precisamente por ello necesita ésta ser completada por una filosofía que arranque del mundo interior, del cosmos *espiritual*, y que de ahí obtenga sus conceptos. Esta filosofía es la que ofrece el platonismo, especialmente el platonismo en la adaptación cristiana de Agustín» (14). Incluso podríamos añadir que en el desgarrado mundo en que vivimos, más sensible a los problemas vitales que a los intelectuales, la vibrante dimensión humana de la obra de San Agustín ve abrirse un amplio horizonte de posibilidades. La intensa preocupación que por el doctor de Hipona sienten la investigación y la literatura en la actualidad revela claramente que su pensamiento puede ser el más idóneo para acercar nuevamente al hombre moderno a verdades por él olvidadas, cuando no conscientemente repudiadas.

3. El pensamiento cristiano de la actualidad en su relación con la «filosofía moderna»

Enriquecida interiormente por la gama de soluciones y sugerencias de todas las grandes direcciones de la filosofía cristiana y por el valioso caudal de pensamiento helénico en ellas asimilado, ¿cuál ha de ser la actitud de la rejuvenecida escolástica ante el heterogéneo conjunto de doctrinas que viene designándose con el nombre de *filosofía moderna*? Que ésta es una de las cuestiones más perentorias e importantes en la situación presente, lo prueba inequívocamente el gran número de tra-

(13) Op. cit., p. 49.

(14) Op. cit., pp. 172-173.

bajos a ella dedicados por prestigiosos pensadores católicos en las últimas décadas, y más particularmente en los últimos años (15). Por lo demás, tampoco se trata de una cuestión nueva. La situación de que brota es análoga, en efecto, a la que ya conoció el pensamiento cristiano en tres ocasiones: en los siglos III-V, cuando la joven especulación cristiana, al pretender sistematizar el contenido del dogma, hubo de tomar posición frente a los sistemas filosóficos del mundo gentil y preguntarse cuál fuera el valor de su aparato conceptual; en los siglos XII y XIII, al irrumpir en el horizonte intelectual de Occidente las obras de Aristóteles, más o menos adulteradas por la exégesis árabe; y, ya entrados los tiempos modernos, al constituirse al margen de la escolástica la «filosofía moderna» y las nuevas ciencias de la naturaleza. Las consecuencias de la actitud adoptada en cada caso indican con claridad el camino a seguir. Porque si la amplitud de miras de un Clemente de Alejandría, un Ambrosio y un Agustín permitió dar su plena eficacia a los mejores elementos del platonismo y del neoplatonismo, y si la serena labor sintética de un Alberto Magno y un Tomás de Aquino supo extraer—no sin vencer fuertes resistencias—los útiles más eficaces del arsenal aristotélico, los escolásticos del setecientos y del ochocientos rechazaron en bloque el pensamiento moderno, desinteresándose incluso de los indiscutibles avances de las ciencias de la naturaleza a partir del Renacimiento. Olvidaron que para hacer siquiera la crítica de una posición adversa es preciso antes conocerla, y que una crítica seria pudo haber sido un freno para muchas actitudes racionalistas excesivamente seguras de sí mismas. El neoescolasticismo contemporáneo lo ha comprendido, y nadie puede ya acusarle de no conocer el pensamiento de los demás. Pero conocer el pensamiento de los demás no es sino un aspecto de la labor que le corresponde.

En efecto, a la luz de estos antecedentes históricos y de las mismas exigencias de la época, es evidente que la tarea filosófica más apremiante habrá de consistir en la *asimilación* de aquellos elementos de la «filosofía moderna» que representen un enriquecimiento del acervo filosófico tra-

(15) Cf. por ej. Cardenal CEREJEIRA, *La Iglesia y el pensamiento contemporáneo*, trad. cast., prólogo y art. adicional por J. Iribarren (Madrid, 1945); O. N. DERISI, *Filosofía moderna y filosofía tomista* (Buenos Aires-México, 1941); F. EHRLI, S. I., op. cit.; G. FRAILE, O. P., «El retorno a Santo Tomás», en *La Ciencia Tomista*, año 32, núm. 189, pp. 81-108; R. GABRI-GOU-LAGRANGE, O. P., «El tomismo y la filosofía contemporánea», en *Sol y Luna*, núm. 1 (Buenos Aires, 1938), pp. 9-29; R. JOLIVET, *La filosofía cristiana y el pensamiento contemporáneo*, trad. castell. (Buenos Aires, 1935); A. MESSER y M. PRIBILLA, *Katholisches und modernes Denken. Ein Gedankenaustausch über Gotteserkenntnis und Sittlichkeit* (Stuttgart, 1924); II MEYER, op. cit., pp. 189-193; B. SCHWARZ, *Ewige Philosophie* (Leipzig, 1937), cap. VI; A. D. SERTILLANGES, O. P., «Sur quelques caractères de la philosophie chrétienne», en *Philosophia perennis. Festgabe Josef Geysers zum 60. Geburtstag* (Ratisbona, 1930), I, pp. 499-510; *Le christianisme et les philosophes*, II (Paris, 1941). Véase también la bibliografía relativa al concepto de «filosofía perenne», más adelante.

dicional. En este aspecto, precisamente, adquiere la obra de Santo Tomás destacadísimo valor ejemplar. Oigamos, una vez más, al cardenal Ehrle: «La filosofía escolástica se encuentra aquí ante un cometido tan grande como Alberto y Tomás en la época de la irrupción de la filosofía aristotélico-árabe, que traía un inmenso material nuevo, con problemas totalmente nuevos, y asimismo errores graves, totalmente nuevos. No debe aislarse esta filosofía; en todas partes tendría que aprender y recoger, enseñar y comunicar, y tratar de separar lo verdadero y fundado de lo falso y corrompido» (16). Y como si quisiera dejar esta idea bien anclada en el ánimo del lector, insiste en ella el insigne prelado en la conclusión de su libro, con grave convicción: «Mas no nos encerremos en la estrechez de nuestro ambiente doméstico. Miremos, por el contrario, en derredor nuestro, donde haya algo que ganar, algo que repudiar, algo que corregir. Que nadie nos supere en orden a ingeniosidad, amplitud de perspectiva y labor generosa y tenaz» (17). También Alois Dampf—en un libro dedicado precisamente a la «filosofía política cristiana en España»—asigna a la escolástica actual un cometido parecido: «Nuestra propia época conocería mal su misión si, con sus medios y en nuestra situación actual, no tratase de repetir las ejemplares realizaciones de la alta escolástica y la escolástica española» (18). A este programa nos adherimos. Programa que, por lo demás, no es otro que el de León XIII en la encíclica *Aeterni patris*, el cual señala también que «hay que recibir de buen grado y con renocimiento todo pensamiento prudente y todo descubrimiento útil, venga de donde viniere...».

Ello no quiere decir que la labor sea fácil y cómoda. Ya los nombres de Orígenes y de Sigerico de Brabante, de Jorge Hermes y Antonio Günther, entre otros muchos, pueden servir de advertencia con respecto al *peligro* de acogidas apresuradas, que más que a un aumento del patrimonio propio equivalen a su gravamen por hipotecas que acabarían arruinándolo. Hay también en la filosofía moderna muchos principios—y no secundarios—no susceptibles de asimilación, principalmente tomados en conjunto en forma de sistemas. Mas los ejemplos históricos aducidos, si estimulan la prudencia, no pueden paralizar la acción. Porque son el precio de las grandes conquistas positivas logradas por el pensamiento cristiano en su larga vida, y a que nos hemos referido ya.

Por lo que toca, concretamente, a nuestra época, el *momento* nos parece *propicio*, por dos razones principales. Es la primera, la *consolidación interna operada en la filosofía neoescolástica* después del llamamiento galvanizador de León XIII. Porque el poder dar acogida sin

(16) Op. cit., p. 52.

(17) *Ibid.*, p. 76.

(18) *Christliche Staatsphilosophie in Spanien* (Salzburgo, 1937), p. 67.

peligro a elementos extraños presupone firmeza doctrinal propia, fortaleza consciente de sus posibilidades y de su responsabilidad histórica. La segunda razón que favorece el movimiento de asimilación que postulamos es el hecho de la *crisis profunda de la filosofía moderna*, a que ya antes aludimos. Crisis que no es la de un sistema o de una dirección, sino la de todo el orbe espiritual del hombre moderno (19). El edificio racional que empezó a levantar el Renacimiento ha revelado tener una fragilidad que no sospecharon sus artífices. Frente a la arrogancia de la Ilustración, el pensamiento actual experimenta un sentimiento de humildad e incluso de resignación, cuando no desemboca en el pesimismo cultural radical de un Spengler, profeta de la «decadencia de Occidente». Exponente elocuente, y a la vez conmovedor, de este estado de espíritu, por la personalidad de quien procede, es la confesión hecha por Ernesto Troeltsch al final de una exposición de su trayectoria filosófica y científica, hecha por él mismo: «Los llamados sistemas de los autores contemporáneos son medios para la comprensión de sus obras principales propiamente dichas, orientadas hacia temas particulares; son instrumentos del control propio y del control por parte de otros. Que en ellos hay cosas excelentes, jugosas e instructivas, es evidente. Pero nada, sin embargo, se acerca ni de lejos a los grandes sistemas antiguos, a los del siglo XVI, de fines del XVIII y comienzos del XIX. Todo lo que hoy hacemos, en este aspecto, es labor de epígonos, aunque no una labor muerta y superflua... Los nuevos caminos y avances están hoy en primer término en el campo de las ciencias particulares, allí donde se llenan de espíritu filosófico y de un rasgo universal. Sólo desde ellas surgirán alguna vez, y en alguna parte, nuevos sistemas, si podemos pensar en un apaciguamiento de las agitaciones que actualmente conmueven el mundo [escribía Troeltsch estas palabras en 1922]. Pero en el seno de las ciencias particulares hay movimiento suficiente y suficiente problemática. Aquí no somos en modo alguno simples epígonos» (20). A igual estado de espíritu, y a un mejor conocimiento de la filosofía católica, obedece la creciente estimación de que ésta goza entre muchos pensadores de hoy que militan en otras direcciones (21).

(19) Puede verse un elocuente balance de la «cultura contemporánea», en el sentido de una crisis en profundidad, debido a la pluma del eminente sociólogo alemán A. VIERKANDT, en su artículo «Kultur des neunzehnten Jahrhunderts und der Gegenwart», del *Handwörterbuch der Soziologie* (Stuttgart, 1930), edit. bajo su dirección.

(20) «Meine Bücher» (1922), en *Gesammelte Schriften*, IV (Tubinga, 1925), p. 17.

(21) Son especialmente significativas a este respecto las ya célebres palabras de A. MESSER al comienzo de su libro *La filosofía actual*, trad. cast. (Madrid, Edit. Rev. de Occidente, 2.ª ed., 1930): «Era usual y frecuente, en las exposiciones de historia de la filosofía del siglo XIX, omitir por completo la filosofía católica o despacharla con unas breves observaciones, declarándola «anticuada»... Una exposición de la filosofía actual que prescindiera de ella, sería... incompleta. La ininterrumpida conexión con una tradición que se remonta hasta Santo Tomás de Aquino, San Agustín, Aristóteles; y Platón, ha preservado a los representantes de esta filosofía

Entre éstas, la que más vínculos guarda, sin duda, con la gran tradición metafísica, es la fenomenología, debido en parte a la influencia ejercida sobre Husserl por Bernardo Bolzano y, más directamente, por Francisco Brentano. Como método, y aplicada correctamente, la fenomenología es acaso la corriente contemporánea que mayores servicios puede prestar. Por otra parte, ya hemos apuntado que la problemática existencialista permite, o mejor dicho postula, una nueva fundamentación de la concepción teística tradicional. La misma axiología contemporánea, tal como la han formulado últimamente Max Scheler y Nicolás Hartmann, representa una reafirmación del objetivismo ético frente al relativismo en sus múltiples formas. Aquí tocamos también el importante problema del valor de la sociología, que creemos de ineludible necesidad discutir detenidamente. Urge, en efecto, establecer un balance de la labor realizada en el seno de las distintas ramas y escuelas, y singularmente en el de la sociología del saber, la cual no conduce necesariamente al relativismo, aunque da razón de ciertas relatividades antes no suficientemente explicadas o siquiera valoradas (22). De una manera más

«perenne» de muchas parcialidades y graves errores en que ha incurrido el pensamiento «moderno»; y ha perpetuado hasta el presente ciertos problemas e ideas de gran valor que, rechazados durante largo tiempo como sutilezas escolásticas, son concebidos hoy de nuevo en su verdadera significación» (p. 11). Desgraciadamente no puede afirmarse que los antiguos recelos hayan desaparecido por completo. Algo más que recelos abrigan todavía no pocos autores, cuyos puntos de vista sectarios les impiden tener aquella mínima ecuanimidad que a todo hombre de ciencia se ha de exigir, cualesquiera que sean sus convicciones. Citemos, por ej., a W. DURANT, *Vies et doctrines des philosophes* (París, 1932), que ni siquiera se preocupa de la época más gloriosa de la escolástica medieval, pues para él la Edad Media es un largo período de tinieblas, durante el cual «el dogma, definido y definitivo, fué arrojado como una cáscara sobre el espíritu de la joven Europa» (p. 121). Y por lo que toca a la escolástica actual, le pareció inútil su exposición a G. LEHMANN en su libro *Die deutsche Philosophie der Gegenwart* (Stuttgart, 1943). Afirmaba Lehmann que el movimiento filosófico alemán entonces «actual» tenía su telos «en el pensamiento político de la actualidad», añadiendo: «Si se objeta que esta impresión sólo se adquiere descartando a pensadores y escuelas estancados, representantes de la «*philosophia perennis*», y que hoy como siempre persiguen una metafísica cristiano-neoplatónica, habría que contestar que por el contrario estos pensadores y escuelas no despiertan sino la apariencia de una participación en el pensamiento actual» (p. XI). Por lo demás, aunque por otras razones tampoco se libraban de críticas poco filosóficas pensadores no católicos que no se insertaban en aquel movimiento cuyo telos estaba «en el pensamiento político de la actualidad».

(22) Los nombres de Dilthey y de Scheler, de Max Weber y de Mannheim, son de gran importancia aquí. Que la unilateralidad de la visión exclusivamente «sociológica» de los fenómenos culturales no ha de hacernos olvidar el núcleo de verdad que en gran parte de sus puntos de vista hay, es evidente, y se ha puesto de manifiesto por ej. en la literatura científica en torno a la concepción materialista de la historia. Incluso obras tan opuestas a la espiritualidad cristiana como la de Nietzsche pueden, en cierto sentido, resultar aprovechables. Sabido es que—como ya Scheler, entre otros, demostró (principalmente en *El resentimiento en la moral*)—la crítica nietzscheana del cristianismo no alcanza propiamente al catolicismo como tal; pero alcanza, en parte, a aquella versión raquítica del cristianismo que daban amplios sectores burgueses decimonónicos, no poco afectados de resentimiento e hipocresía. La lectura de Nietzsche evoca muchas veces un «cristianismo de cabecera de sofá» («*Christentum der Sofaecke*») para usar la expresión del teólogo protestante O. Dibelius. Con lo cual Nietzsche, sin proponérselo, viene a señalar lo que no debe ser el cristianismo en la realidad, si no quiere correr el peligro de desnaturalizarse. Para una valoración de Nietzsche desde el punto de vista católico cf. F. COPLEYSTON, S. I., *Friedrich Nietzsche Philosopher of Culture* (Londres, 1942).

general, podríamos ver con Balduino Schwarz uno de los cometidos fundamentales de la filosofía tradicional en la coyuntura presente, en «la elaboración y depuración de los innumerables métodos críticos que han ido desarrollándose en el decurso de la filosofía moderna» (23).

4. La «filosofía perenne» como labor permanente de integración y de síntesis

La determinación del cometido de la filosofía neoescolástica actual nos conduce, de esta suerte, a la idea de una *philosophia perennis*, a la idea de una continuidad y un progreso en la especulación filosófica como quehacer señero del espíritu humano. Frecuente, aunque no unánime en orden al sentido, es el uso del término «filosofía perenne» en la actualidad. Señala Hans Meyer que mientras unos entienden por tal la filosofía aquinatense más o menos enriquecida con ulteriores aportaciones, otros ven en ella la corriente espiritual instaurada por Platón y Aristóteles y continuada por San Agustín y Santo Tomás, y que aun hoy es capaz de servir de base a una toma de posición filosófica; otros, a su vez, la conciben como visión teístico-teleológica del mundo; y otros, finalmente, la equiparan en general a la «filosofía cristiana» (24).

Que la equiparación de filosofía perenne y filosofía tomista no nos parece exacta, se desprende de lo que en apartados anteriores escribimos. La equiparación de filosofía perenne y filosofía cristiana, más aceptable, es, sin embargo, vulnerable, rigurosamente hablando, porque la filosofía sólo parecería perenne en virtud de un elemento sobrenatural (25).

De ahí que se haya intentado dar un criterio amplio y puramente filosófico de la filosofía perenne. Desde el punto de vista formal, el P. de Munnynck, comentando el libro de Schwarz, la caracteriza como «aquella que, en una síntesis puramente racional, sin tomar a la teología ni sus supuestos ni sus métodos, abarca la totalidad de lo real, y que en sus líneas maestras, en sus elementos arquitectónicos, ha establecido verdaderamente un contacto «perpetuo» entre la inteligencia y la realidad. Tal filosofía será capaz de asimilar «orgánicamente» todas las verdades nuevas que puedan ofrecernos los sucesivos descubrimientos y la maduración progresiva del espíritu humano» (26).

(23) Op. cit., p. 204.

(24) Op. cit., p. 177. La última acepción es por ej. la de Schwarz, para quien la filosofía perenne es «la que se halla en conexión orgánica con el cristianismo» (op. cit., p. 198).

(25) Cf. M. DE MUNNYNCK, O. P., recensión del citado libro de Schwarz, en *Divus Thomas*, vol. 76 (1938), fasc. 2, p. 239. Recuérdese lo que se dijo en la nota 11 acerca del concepto de «filosofía cristiana».

(26) *Ibid.*, p. 240.

Desde el punto de vista material, se ha buscado precisar más todavía el concepto. Entre los esfuerzos más interesantes cabe mencionar los de J. Barion y de Hans Meyer.

Para Barion (27), la filosofía perenne supone la existencia de una verdad, pero ésta no está vinculada a un sistema determinado. «La idea de la *philosophia perennis* no implica, pues, en modo alguno, la exclusiva y plena verdad de un sistema filosófico determinado, ni exige tampoco la vinculación a una escuela determinada o la adopción de un determinado método. Pero, en cambio, exige no sólo el reconocimiento de los principios supremos del ser y del pensar, sino también el de ciertas verdades fundamentales». Estas verdades fundamentales son principalmente las doctrinas que afirman la objetividad de nuestro conocimiento, una evidencia que sea algo más que el sentimiento subjetivo de la certeza, y la eternidad y validez universal de la verdad. Otras verdades pertenecientes a la filosofía perenne han de buscarse en las respuestas dadas en los distintos pueblos y épocas a los problemas de la esencia del hombre, del libre albedrío, la inmortalidad del alma, Dios, la relación entre el individuo y la comunidad. Como se ve, Barion propende a subrayar la trascendencia de la filosofía perenne respecto de los sistemas filosóficos.

Mejor logrado en su apretada concisión, nos parece el concepto de filosofía perenne de Hans Meyer. «La filosofía como ciencia es perenne —escribe Meyer— cuando está en condiciones de alcanzar conocimientos universalmente válidos, verdades atemporales acerca de los objetos filosóficos, cuando puede ofrecer un caudal de saber asegurado, internamente coherente, que no vuelva siempre al punto de partida, en el que más bien, sobre fundamentos seguros, se añada, piedra sobre piedra, en crecimiento orgánico y en continuo desenvolvimiento. De esta suerte, la conquista del conocimiento y de la verdad es labor permanente, en la que han de cooperar el pasado, el presente y el porvenir». Pero esta labor, tan perfectamente caracterizada, descansa sobre un supuesto primario, sin el cual no sería posible, y que ha de ser punto de partida necesario de toda especulación que aspire a la perennidad: este supuesto es «la racionalidad de la realidad, la propiedad de sentido (*Sinnhaftigkeit*) de lo dado, y la capacidad para transferir el contenido esencial de las cosas a la forma del conocimiento espiritual-humano» (28). De ahí se derivan una serie de consecuencias que señalan el marco dentro del cual habrá de moverse esta especulación: «No hay pensamiento sin

(27) J. BARION, *Philosophia perennis als Problem und als Aufgabe* (Munich 1936). Véase la recensión de M. THIEL, O. S. B. en *Divus Thomas*, vol. 15 (1937), fasc. 2, pp. 222-223, a cuyo resumen nos atenemos, por no haber podido ver directamente el original. Vid. también de BARION el artículo «Geschichtliche Formen einer philosophia perennis», en *Divus Thomas*, vol. 13 (1935), fasc. 3, pp. 305-314.

(28) Op. cit., p. 178.

algo pensable. El fundamento de lo lógico es lo ontológico. Toda verdad es *veritas ontologica*. El fundamento de la verdad reside en la realidad, porque la misma realidad es la realización de un contenido espiritual, de una idea. Luego las cosas tienen un sentido y un fin. El *logos*, la idea en la realidad, sólo es comprensible desde un *logos* supremo, desde el espíritu de Dios. Una teoría realista del conocimiento en el sentido del ideal-realismo, una consideración teleológica del mundo, la afirmación del carácter absoluto de la validez de los conocimientos y de los valores y normas, una metafísica teística, forman parte como elemento secundario del concepto de *philosophia perennis*» (29). Históricamente, éste es el contenido esencial de la tradición filosófica que, partiendo de Platón y de Aristóteles, prosigue, enriquecida por el cristianismo, con San Agustín, Santo Tomás de Aquino y Suárez, y se prolonga hasta nuestros días, con la aportación de los elementos modernos que se sitúan en la misma línea.

Esta idea de una continuidad y un progreso en la especulación filosófica como quehacer señero del espíritu humano es consecuencia natural de la concepción de la filosofía como ciencia. Porque una ciencia que no condujese a un aumento efectivo del saber no podría considerarse como tal ciencia, sino como un simple juego del espíritu, no por más deslumbrante menos inútil. No es, pues, una casualidad que reaparezca, en otra forma desde luego, en uno de los autores contemporáneos que reivindican con mayor insistencia el carácter científico de la filosofía: Nicolás Hartmann. En un discurso académico titulado *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte* (Berlín, 1935), plantea Hartmann con decisión y sinceridad el problema de cuál sea el balance de la historia de la filosofía, a primera vista desconcertante por la discontinuidad e insolidaridad de los sistemas que en ella se advierte. Las exposiciones corrientes de la historia de la filosofía son insatisfactorias, según Hartmann, porque no se conciben como historia de conocimientos, sino como historia de meros pensamientos. Ahora bien, la filosofía es ciencia, y, por ende, conocimiento. «Los sistemas cambian...—los aciertos de la investigación de los problemas permanecen, se mantienen en el ir y venir de los sistemas. Cuando éstos se derrumban, no caen con ellos. Reaparecen, se sigue edificando sobre ellos; a su contacto se produce la marcha ininterrumpida de un conocimiento progresivo». En cuanto a los criterios que permitan establecer la presencia de tales aciertos, Hartmann subraya que los momentos de acierto convergen, mientras que las simples especulaciones se hallan en insuperable divergencia. Por debajo de la abigarrada sucesión de los sistemas, y por debajo de los

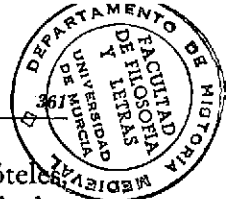
(29) *Ibíd.*, p. 179.

factores extracientíficos que en ellos interfieren, oscureciendo los problemas, la permanencia de éstos y la continua labor sobre ellos dan lugar a un avance positivo del saber filosófico. La misión de la historia de la filosofía consiste precisamente, a juicio de Hartmann, en «reconocer», bajo el atavío de las formulaciones dadas por los cambiantes sistemas, los adelantos reales conseguidos en los respectivos problemas. Con ello se comprueba una vez más, pero con peculiar fundamentación, la íntima conexión que existe entre la filosofía y su historia. Porque así concebida la historia de la filosofía, sólo podrá acercarse con fruto a ella quien la cultive también sistemáticamente: «Nadie puede ver históricamente más de lo que concibe sistemáticamente...». En una palabra, la historia de la filosofía es ya filosofía. En todo caso, ella es el vehículo por el que llegan hasta nosotros las conquistas del pasado filosófico (30).

En el sentido propuesto por Hans Meyer, la filosofía perenne se presenta como un quehacer ininterrumpido de *síntesis* y de solidaridad espiritual, reservado a los pensadores cristianos de todas las épocas. Porque el pensamiento cristiano, preservado de errores esenciales por la revelación, es el más idóneo para esta ingente labor. En ninguna parte hallamos tal facultad de asimilación, descrita en palabras elocuentes por el P. Sertillanges: «Encontramos ínsitos en sus conjuntos doctrinales—escribe el ilustre dominico—ideas pertenecientes a todas las escuelas; una crítica penetrante podría, partiendo de él, reconstituir toda la historia de la filosofía; es el palacio para el cual se han despojado todas las carpinterías, todos los yacimientos, pero cuya arquitectura es original. Toma a préstamo a la manera del genio, que inventa asimilando; lo es todo, y no es más que sí mismo. Y por esto los errores le son casi tan útiles como las verdades, las herejías casi tanto como las fidelidades. Como la tierra, absorbe las aguas hediondas y las restituye en manantiales» (31). El pensamiento cristiano se presenta, pues, como el gran crisol en que se alean los metales preciosos de procedencias varias, como el diligente fundidor de elementos distintos, que no son sino perspectivas unilaterales, puntos de vista parciales, y por ende incompletos. En el tantas veces señalado abigarramiento de la historia de la filosofía, introduce esta acción una unidad, coordinando todo aquello que de una u otra manera pueda coexistir. De ahí que la filosofía perenne no pueda concebirse desligada de la historia de la filosofía. Antes bien, es la quintaesencia de esta historia. Nada más alejado de su ánimo que la actitud despectiva y recelosa de un Descartes ante el pasado filosófico, en cuya trama se complace el filósofo galo en subrayar antes las diver-

(30) Véase H. WEIN, «Die deutsche Philosophie der letzten Jahre», I, en *Forschungen und Fortschritte*, año XX, núm. 4/5/6 (febrero de 1944), p. 40.

(31) «Sur quelques caract. de la philos. chrét.», en *Philos. perenn.*, ya cit., I, p. 508.



gencias que las concordancias (32). Opuesto es el proceder de Aristóteles, que suele iniciar la discusión de los problemas con la exposición de las doctrinas de sus predecesores, ofreciéndonos en sus obras la primera historia de la filosofía por problemas (33); y opuesto, asimismo, a este desarraigo histórico, es el proceder del Aquinatense y de Suárez, conocedores de las soluciones anteriormente sostenidas, que saben apreciar en su exacto alcance el valor de los esfuerzos de los predecesores, sin quedar por ello presos en una concepción estática de la actividad filosófica. Y es que, como escribiera el Estagirita con su acostumbrada ecuanimidad: «es imposible que nadie alcance completamente la verdad, y que todo el mundo carezca totalmente de ella. Cada filósofo explica algún secreto de la naturaleza. Lo que cada uno en particular añade al conocimiento de la verdad no es nada, sin duda, o es muy poca cosa; pero la reunión de todas las ideas presenta importantes resultados» (*Metafísica*, II, 1). Con estas palabras, Aristóteles había esbozado el programa de la filosofía perenne.

5. La superación del positivismo en la filosofía jurídica actual

Como no podía menos de ocurrir, la situación actual de la filosofía del derecho es *reflejo* de la situación filosófica general. También llegó la crisis a la llamada «teoría general del derecho», con la que el positivismo creyó poder sustituir la por él desechada especulación filosófica en torno al derecho. Pero precisamente por ser «reflejo» de la situación filosófica general, el influjo del positivismo ha sido más duradero en el campo filosófico-jurídico y han sido más tardías las reacciones contra él.

Aplicado al estudio del derecho, el positivismo significó ante todo tres cosas: la negación del derecho natural, la separación tajante entre la moral y el derecho y la exclusiva referencia del derecho positivo a la voluntad del Estado. Si sólo tiene realidad lo que perciben nuestros sentidos, ¿cómo admitir otro derecho que no sea el positivo, el único, a juicio del positivista, de cuya existencia tenemos una comprobación experimental? Mas este derecho positivo no es otra cosa que la «voluntad estatal» en cuanto regula la convivencia social, sin reconocer principio alguno superior a ella misma. Lo que confiere a ciertas normas

(32) Véase *Règles pour la direction de l'esprit*, ed. francesa, III.

(33) Sobre este interesante aspecto del pensamiento del Estagirita, cf. el estudio de MATTHIAS MEIER, «Aristoteles als Historiker», en *Philos. perenn.*, I, pp. 39-54; especialmente las palabras finales: «Aristóteles historiador de la filosofía cree en el valor duradero y siempre renovado del pasado para el presente y el futuro de la filosofía; es un verdadero representante de la *philosophia perennis*».



carácter jurídico no es, pues, su referencia a idea alguna de justicia o de moralidad, sino al hecho de que las ponga e imponga el Estado y de que alcancen eficacia social. En esta eficacia social se funda, para el positivismo, su obligatoriedad, independiente de todo contenido—recuérdese la célebre fórmula de la «normatividad de lo fáctico» de Jorge Jellinek—. Ello trajo consigo que el positivismo careciese de criterio material de lo justo y lo injusto y que el derecho fuera en definitiva para él, aunque no siempre lo reconociese, un fenómeno de fuerza. No podía pasar mucho tiempo sin que el espíritu se rebelase ante visión tan miope de la esencia de lo jurídico. Pero fácilmente se comprende que no podía desandarse de una vez el camino andado, y que el actual movimiento de restauración tenía que seguir las mismas etapas que el movimiento filosófico general.

A la sombra de la dirección neokantiana hubo de iniciarse, pues, el retorno a la filosofía jurídica. Acometió valientemente la restauración Rodolfo Stammler, con un propósito análogo al que abrigara la *escuela de Marburgo*: conferir toda su pureza al kantismo, aplicando al mundo de las normas los principios de la *Crítica de la razón pura*. Le alcanza, por tanto, la objeción que ya hicimos valer contra esta tendencia, a saber: que no pueden trasladarse sin más al conocimiento de los fenómenos éticos y jurídicos los resultados obtenidos del estudio de la matemática y de la física matemática. Por otra parte, el progreso que con respecto al pensamiento jurídico anterior representaba la distinción entre el «concepto del derecho» y la «idea del derecho» había de verse malograda por el formalismo inherente a toda especulación basada en Kant. En cambio, partiendo también de puntos de vista kantianos, Jorge del Vecchio supo neutralizar hasta cierto punto esta propensión al formalismo, gracias a un mayor contacto con el conjunto del pasado filosófico, representando su obra una de las síntesis más logradas del pensamiento filosófico-jurídico contemporáneo.

Afín a la actitud marburguiana es asimismo la de Kelsen, cuya obra confirma claramente el parentesco espiritual que existe entre esta interpretación del kantismo y el positivismo: porque la hostilidad a la metafísica, común a ambos, alcanza en Kelsen su manifestación más radical. La «pureza metódica» postulada por el jefe de la escuela de Viena pretendía, en efecto, desterrar de la consideración científica del derecho los ingredientes «metajurídicos»—puntos de vista ético-políticos y sociológicos—que a su juicio la enturbiaban. Pero el precio de tal «pureza» es un normativismo extremado, que trae consigo un grave empobrecimiento de la realidad. Como escribe Galán en inspirada frase, la pupila mental de Kelsen «es ciega para la dimensión facticia y valorativa de las cosas, y refleja sólo imágenes normológicas de cuantas realidades con-



templa, al modo como la placa fotográfica nos da la reproducción laminada del mundo y de los seres» (34).

Más modestas han sido en el ámbito filosófico-jurídico las aportaciones de la línea de pensamiento de la *escuela de Baden*, vinculadas principalmente a los nombres de Emilio Lask y Max Ernesto Mayer y al relativismo esteticista de Gustavo Radbruch. Tampoco la *fenomenología* y la *filosofía existencial*, a pesar de los esfuerzos aislados de un Adolfo Reinach, un Gerardo Husserl y otros, han logrado plasmar en una amplia síntesis. Pero representan, todas ellas, esfuerzos por aprehender de un modo más profundo la realidad jurídica y obtener criterios materiales de justicia. En cambio, el *neohegelismo* ha tenido en el ámbito de nuestra disciplina un peculiar empuje, como atestiguan los nombres de Binder, Croce y Gentile, siendo de advertir en el primero, y en general en el neohegelismo germano, un mayor apego al Hegel histórico. En Francia merece especial mención la «*teoría de la institución*» de Mauricio Hauriou, desarrollada por Jorge Renard en el sentido de un tomismo ampliamente abierto a las preocupaciones y problemas de nuestra época.

También en el ámbito filosófico-jurídico ha correspondido al *pensamiento neoescolástico* un papel eminente en el movimiento de superación del positivismo. Al imperio exclusivo del derecho positivo, por aquél proclamado, y a su separación del derecho y de la moral, oponíase, en efecto, del modo más tajante la teoría de la ley ética natural, de esa participación en el hombre de la ley eterna que es fundamento seguro de las leyes humanas. La ética moderna no ha producido nada que iguale tal construcción. Esta construcción, en la que encontraron también aplicación las más elevadas especulaciones helénicas, fué fruto de la incansable labor de muchas generaciones escolásticas, y, a diferencia de otras, puede calificarse de patrimonio común de las escuelas cristianas, pues las grandes etapas de su desenvolvimiento van unidas principalmente a los nombres de San Agustín, Santo Tomás de Aquino y Francisco Suárez, hallándose ya todos sus elementos, más o menos elaborados, en la obra del Aguila de Hipona. En este aspecto, la mirada hacia atrás era supuesto previo de todo paso hacia adelante. Y así ha asistido nuestra época al pujante renacimiento del iusnaturalismo católico en todas las latitudes del orbe.

(34) *La filosofía del derecho de Emil Lask en relación con el pensamiento contemporáneo y con el clásico*, ed. aparte de la *Revista General de Legislación y Jurisprudencia* (Madrid, Edit. Reus, 1944), p. 26.

6. La filosofía jurídica como filosofía perenne

El paralelismo que hemos comprobado entre la situación filosófica general y la situación de la filosofía jurídica, da lugar, naturalmente, a idénticas conclusiones en orden al cometido de la especulación filosófico-jurídica de nuestra época. Este cometido no puede ser otro que el de recoger con veneración el legado recibido y transmitirlo a los que han de seguirnos, tratando de enriquecerlo con cuantos elementos positivos encontremos a nuestro alcance. Acaso los cultivadores de la filosofía jurídica—y más aún de la filosofía moral—gocen de una situación de privilegio con respecto a los de otras disciplinas—como la filosofía natural, por ejemplo—, en cuanto que gracias al vínculo íntimo que en orden al contenido une la filosofía moral a la teología moral, las construcciones éticas recibidas tienen una inconfundible superioridad sobre cuantas pretendan oponerse a ellas. Poco es lo que podría ya añadirse, a nuestro juicio, a la teoría cristiana de la ley ética natural, y, en general, a las grandes cuestiones relativas al fundamento objetivo de la moralidad. Este convencimiento no es ya exclusivo de los pensadores católicos, sino también de moralistas y filósofos del derecho de otras confesiones o direcciones, que han reconocido en toda su magnitud el quebranto ocasionado precisamente en este campo por la desconexión del derecho y la moral, y la de ambos, de su fundamento metafísico.

Como exponente de este estado de espíritu—eco del que ya nos dieron a conocer las palabras de Troeltsch, pero con mayor acento de angustia, por referirse a consecuencias que afectan más directamente al equilibrio moral del hombre y de la sociedad, y por tanto su existencia misma—podemos considerar el breve pero sustancioso artículo de Ernesto von Hippel titulado *Situación actual de la ciencia jurídica* (35). Verdadero examen de conciencia del pensamiento jurídico actual, confirma plenamente, desde otra posición, nuestro diagnóstico. Porque, como advierte Ernesto von Hippel, la causa remota de la crisis actual está precisamente en la progresiva negación del fundamento objetivo de la moralidad, y por ende del derecho: «...la respuesta a tales interrogantes... nos muestra a la ciencia jurídica en una senda falsa, que empezó a recorrer al finalizar la Edad Media, al consumarse la «victoria» de los llamados «nominalistas» sobre los «realistas». En efecto, detrás de la cuestión de saber si los conceptos designan realidades, cual afirmaban los realistas, o si sólo son nombres y meras expresiones con algún fin, según creían los nominalistas, se esconde algo mucho más importante que la

(35) En *Investigación y Progreso*, año XII (1941), núms. 7-8, pp. 347-352.

simple polémica de escuela de dos bandos teorizantes. Pues los realistas, en última instancia, defendían, en el concepto, la existencia y la validez objetiva del mundo divino suprasensible que un hombre como Santo Tomás de Aquino alcanza, por decirlo así, desde abajo por la vía del pensamiento; mundo que, a su vez, en sus misterios situados más allá del concepto y sólo asequibles, en cuanto a su contenido, a la contemplación suprema, se le descubre en la Revelación. En cambio, en los nominalistas, el «yo» del hombre aparece ya desgajado de las antiguas ordenaciones objetivas, y como el nominalista sólo en el sentido tradicional se siente obligado a ellas, la naturaleza externa y su propia capacidad mental se convierten, para él, en polos del mundo» (36). Procedentes de un autor protestante, estas palabras tienen especial significación. No la tienen menos las que señalan las funestas consecuencias de esta evolución sobre el pensamiento jurídico. «En el campo de la ciencia jurídica—escribe von Hippel—esta «revolución copernicana» significó el lento desmoronamiento de todo cuanto en el ámbito del derecho hacía referencia a ordenaciones hasta entonces consideradas como sustraídas al arbitrio humano»: así, la sucesiva eliminación de los conceptos de ley eterna y ley natural que culmina, en el positivismo, con el exclusivo reconocimiento del derecho positivo, convertido en simple expresión del arbitrio estatal y, en definitiva, de la fuerza (37). De ahí las importantes consideraciones finales del profesor germano, reveladoras de toda la angustia producida por la pérdida de aquel mundo de bienes y valores objetivos que ninguna construcción moderna ha logrado sustituir: «...es indispensable que nos percatemos claramente de que todo derecho está ligado a lo bueno y que no hay «derecho» malo, por mucho que una «fuerza» soberana quiera constituir en derecho su mera voluntad de poder. Y así, la humanidad tendrá que dirigir nuevamente su mirada hacia las ordenaciones superiores, que se perdieron con la Edad Media y que importa recuperar de un modo nuevo, a saber, partiendo de la libertad; pues de otra suerte el hombre perdería también, con el derecho, su propia esencia superior y, con ella, su futuro universal, para convertirse en esclavo de un concepto muerto de naturaleza...».

En cambio, el pensamiento moderno podrá prestar grandes servicios en la «teoría general» o «teoría fundamental» del derecho, y en la ciencia del derecho. La mayor especialización de los estudios, unida a las transformaciones de la realidad social, ha traído consigo en este campo

(36) *Ibíd.*, pp. 348-349.

(37) *Ibíd.*, p. 349. Es aleccionador, asimismo, lo que E. VON HIPPEL nos dice acerca del punto de llegada de este proceso, en el cual sus iniciadores habían visto una «liberación», y que en definitiva condujo a una sujeción mucho más gravosa: «Porque, si la ciencia jurídica pudo ser llamada «*ancilla Theologiae*», desde entonces se ha convertido en esclava de una concepción materialista de la naturaleza».

una técnica más depurada y nuevos puntos de vista de indiscutible valor. Aplicadas a esta «teoría fundamental del derecho» y a la ciencia jurídica, tienen plena aplicación las ya citadas palabras de Ernesto Troeltsch: «aquí no somos en modo alguno simples epígonos».

Vimos que tal había sido el proceder de la *escuela española del derecho natural y de gentes*, en relación con los problemas nuevos que alumbrara el Renacimiento en el orden social y político. Pues bien, este pensamiento español de nuestro mejor siglo conserva un valor esencial. Representa la madurez de la filosofía jurídica cristiana, y no podríamos buscar guías más seguros que aquellos grandes y serenos espíritus hispanos que tanta luz derramaron sobre los grandes problemas de la vida individual y familiar, de la vida social nacional e internacional, de la vida eclesiástica. Bastará recordar aquí la actualidad de nuestros clásicos en materias como el derecho de gentes y especialmente el derecho de la guerra. Pero no menor actualidad tienen las doctrinas de nuestros clásicos sobre la titularidad, el fin y las atribuciones del poder público, y en general sus doctrinas sobre el Estado. Como resultado de su estudio de las mismas, pudo escribir Alois Dempf que «*existe una philosophia perennis de la teoría cristiana del Estado, y sus principios se yerguen firmes, conservando una validez normativa inalterada*» (38). Estos principios no están en las nubes: surgieron al contacto de los problemas de la época, que reclamaban imperiosamente soluciones nuevas: señalemos, por ejemplo, el descubrimiento de América, el crecimiento del Estado moderno y el auge de la razón de Estado, el perfeccionamiento de la técnica militar, el mercantilismo. Y así como la filosofía política española del Siglo de Oro se valió de las aportaciones de los siglos anteriores—con este sentido de las continuidades históricas, que, según hemos visto, caracteriza la *philosophia perennis*—, «así también nosotros—dice Dempf—podemos valernos de sus aportaciones, al objeto de que puedan convertirse, para nosotros mismos, en modelo de nuestra propia discusión de las cuestiones de la actualidad» (39). Ningún programa nos parece más digno de ser propuesto a las jóvenes generaciones hispánicas por quienes asuman la tarea de formarlas.

(38) Op. cit., p. 126. (En cursiva en el propio original).

(39) *Ibíd.*, p. 127.