

De Ortega a Marías, en torno a la educación de los sentimientos

Jaime Vilarroig Martín y Juan Manuel Monfort Prades

Al lado de las increíbles perfecciones de este tiempo, de los decisivos hallazgos que en tantos campos ha realizado el hombre en nuestro siglo, no se puede ocultar el hecho de que la vida muestra ciertos síntomas de tosquedad, de pobreza, de monotonía, de inestabilidad; y, lo que es más, de sequedad, de prosaísmo. ¿No será que nos falta una adecuada educación sentimental?¹.

Estas palabras de Julián Marías, hace ya más de veinte años, apuntaban a un acuciante problema social que, lejos de haberse abordado y solucionado, va quedando a un lado entre las múltiples propuestas educativas que se ofrecen en la actualidad. Si bien es cierto que autores como Daniel Goleman han hecho fortuna a nivel mundial con sus estudios sobre la educación de los sentimientos² o, empleando unos términos más adecuados a su perspectiva, sobre el cultivo de la inteligencia emocional, también es cierto que en la filosofía española podemos encontrar algunas propuestas también valiosas; salvando las distancias con el profesor americano puesto que no es lo mismo el estudio de los sentimientos desde el plano psicológico que desde el plano filosófico. De la mano de Ortega y, especialmente, de Marías, veremos en las siguientes páginas una propuesta de educación sentimental que, pese a sus limitaciones, tiene un

Artículo recibido el día 4 de febrero de 2014 y aceptado para su publicación el día 13 de marzo de 2014.

¹ J. MARÍAS, *La educación sentimental*, 27.

² Nos referimos, por ejemplo, a las obras D. GOLEMAN, *Inteligencia emocional*, y *La práctica de la inteligencia emocional*.

valor innegable que enriquece las posibilidades de la educación actual en general.

I. Ortega, los sentimientos y los valores

En 1927 publicó Ortega parte de un trabajo en *La Nación* a propósito de un curso que había impartido en la Residencia de Estudiantes cuyo título era “Estudios sobre el corazón”. Consiste en una pareja de artículos que llevan por título “Corazón y cabeza” y “Cabeza y corazón. Una cuestión de preferencia”³. Ambos artículos están en la órbita de su “Introducción a una estimativa” cuyo objetivo no era otro que arrojar un pequeño haz de luz en la sistematización de los sentimientos⁴.

En los citados trabajos de Ortega resulta de gran interés el análisis llevado a cabo sobre la importancia de poner en práctica una buena educación de los sentimientos, propuesta que, con toda seguridad, resultó muy inspiradora para Julián Marías. En el fondo ambos tomaban en serio al maestro común, Unamuno, con su intento de redituar el papel del sentimiento en la reflexión filosófica. Comienza Ortega con estas palabras:

En el último siglo se ha ampliado gigantescamente la periferia de la vida. Se ha ampliado y se ha perfeccionado: sabemos muchas más cosas, poseemos una técnica prodigiosa, material y social. El repertorio de hechos, de noticias sobre el mundo que maneja la mente del hombre medio ha crecido fabulosamente. Cierto, cierto. Es que la cultura ha progresado —se dice. Falso, falso. Eso no es la cultura, es sólo una dimensión de la cultura, es la cultura intelectual. Y mientras se progresaba tanto en ésta, mientras se acumulaban ciencias, noticias, saberes sobre el mundo y se pulía la técnica con que dominamos la materia, se desatendía por completo el cultivo de otras

³ J. ORTEGA Y GASSET, “Corazón y cabeza” en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, O.C. VI, 208-211. “Cabeza y corazón. Una cuestión de preferencia” en O.C. IV, 80-83. Sobre el Origen de los textos pueden leerse las notas a la edición de las nuevas que pueden encontrarse en el tomo VI, 973 y en el tomo IV, 682-683.

⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, III, 549.

^{En} la última frase de “Introducción a una estimativa” puede leerse: “Cuando parecía el europeo consumirse en la última extremidad del subjetivismo y el relativismo, surge de pronto la posibilidad de restaurar las normas trascendentes de lo emocional y se acerca el momento de cumplir el postulado que Comte exigía para hacer entrar de nuevo en caja la vida de los hombres: una sistematización de los sentimientos”.

zonas del ser humano que no son el intelecto, cabeza; sobre todo, se dejaba a la deriva el corazón, flotando sin disciplina ni pulimento sobre el haz de la vida. Así, al progreso intelectual ha acompañado un retroceso sentimental; a la cultura de la cabeza, una incultura cordial⁵.

Entender que la cultura se reduce al cultivo de la cabeza o de lo intelectual frente al cultivo del corazón o de los sentimientos es un grave error para Ortega. El proceso cultural auténtico exige el cultivo de ambas dimensiones, por lo que debe existir un equilibrio entre el progreso de la inteligencia y la educación de los sentimientos, quizá así se podía marcar terreno y poner cerco a la *hybris* sentimental de Unamuno. Si el agudo pensar no está “garantizado por un fino sentir, la cultura estará en peligro de muerte”⁶.

¿Cuál es el núcleo fundamental de la persona? ¿El entendimiento o el sentimiento? Ortega afirma que si observamos la historia nos daremos cuenta de que siempre se le ha dado mayor importancia a la razón y al pensamiento y el porqué es siempre el mismo: “Todo lo que haya en nosotros que no sea conocimiento supone a éste y le es posterior. Los sentimientos, los amores y los odios, el querer o no querer, suponen el previo conocimiento del objeto”⁷.

En definitiva, dice Ortega abordando una cuestión puesta en el candelero por Scheler⁸ poco tiempo antes: “¿amamos lo que amamos porque lo hemos visto antes o en algún serio sentido cabe decir que vemos lo que vemos porque antes de verlo lo amábamos ya?”⁹. ¿Qué cabe responder a una pregunta como ésta? Si se toma una acción de conocimiento tan elemental como el ver, puede observarse cómo vamos dirigidos por un sistema

⁵ J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, VI, 208.

⁶ *Ibidem*.

⁷ J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, VI, 209.

⁸ Nos referimos a la cuestión de la prioridad entre el amor y el conocimiento planteada en el trabajo de Scheler “Amor y conocimiento” escrito en 1915, obra que profundiza en la cuestión citada desde diferentes puntos de vista como son la filosofía griega, el hinduismo, el cristianismo, etc. M. SCHELER, *Amor y conocimiento y otros escritos*, 11-48.

⁹ *Ibidem*. Un misma problemática había ya intuido Unamuno al hilo de las ideas de Ramón Turró, sobre el hambre como origen del conocimiento. En definitiva, concebir los instintos como origen del conocimiento son una modulación más del tema, puesto que los instintos, las pasiones y los sentimientos estarían todos incluidos en las tendencias sensibles del ser humano. Véase el ensayo previo de Unamuno al libro de R. TURRÓ, *Orígenes del conocimiento: el hambre*.

previo de intereses, de aficiones que nos hacen atender a unas cosas y no a otras. “No somos, pues, en última instancia, conocimiento, puesto que éste depende de un sistema de preferencias más profundo y anterior existe en nosotros”¹⁰. Algunos de esos intereses, formados parcial o totalmente por los sentimientos, son comunes a todos los hombres y gracias a ello podemos entendernos y reconocernos como iguales. Ahora bien, buena parte de dicho sistema de intereses nos diferencia y es la fuente de nuestra individualidad. En un párrafo de belleza excepcional concluye Ortega:

Todo ver es, pues, un mirar; todo oír, un escuchar y, en general, toda nuestra facultad de conocer es un foco luminoso, una linterna que alguien, puesto tras ella, dirige a uno y otro cuadrante del Universo, repartiendo sobre la inmensa y pasiva faz del cosmos aquí la luz y allá la sombra¹¹.

Pero ¿cómo es posible preferir una cosa a otra cuando aún desconocemos una y otra cosa? Para responder a esta pregunta Ortega retomará sus análisis sobre una teoría de los valores que inició hacia 1915 con la preparación de su “Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas”¹² que nunca pronunció. Dicho discurso sería la base de su famoso trabajo “Introducción a una estimativa” de 1923 y su contenido late tras el citado artículo “Cabeza y corazón. Una cuestión de preferencia” publicado en 1927¹³. Como propone Ortega, el valor y los sentimientos están íntimamente unidos, de forma que los sentimientos no tendrían nada que hacer y por ello no existirían si el hombre encontrase ante sí tan solo cosas desnudas de valores¹⁴.

El mundo no se compone simplemente de objetos que son o no son, sino que además estos objetos son estimados o no por nosotros, en ellos captamos belleza, maldad, fealdad, justicia, etc. Si solo existiesen cosas vacías no

¹⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, 211.

¹¹ *Ibidem*.

¹² J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, VII, 703-738.

¹³ Hay que recordar que en realidad el tema de la estimativa y la importancia de los sentimientos no es algo nuevo en filosofía. La concepción escolástica del hombre incluía la estimativa en los animales (cogitativa si se tratada de humanos), como la capacidad de captar lo útil o nocivo de una imagen sensible. Véase, por ejemplo, el tratamiento que hace Sto. Tomás del papel de la estimativa en el desarrollo de psiquismo humano. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4.

¹⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, IV, 81.

tendría sentido preferir unas a otras, pero resulta que las cosas realizan en sí valores y por ello no nos dejan indiferentes. Además de las cualidades reales (color, figura, etc.), las cosas tienen cualidades de valor que nos permiten preferir a una frente a otra. Los valores provocan que las cosas que nos rodean se organicen en una perspectiva jerárquica más allá de nuestros caprichos. Volviendo a palabras de Ortega:

Tal vez la averiguación más importante hecha por la filosofía en lo que va de siglo es ésta: toda nuestra vida psíquica, nuestro intelecto, nuestros sentidos, nuestros sentimientos, funcionan incitados por esa primaria sensibilidad, esa cosmovisión incorpórea de los valores. Y si bien éstos no se perciben con plena, total claridad, sino cuando los vemos realizados en alguna cosa, es un hecho que tenemos de ellos nativamente cierta previsión y como presentimiento, que probablemente no podremos hallar en el mundo real más valores que los que de antemano presentíamos¹⁵.

Si de nacimiento ya tenemos una apreciación de los valores, ¿implica esto que tal percepción está fijada o es educable? ¿No será acaso que nacemos con una capacidad de percibir valores que exige en ocasiones revisión y siempre cuidado y educación? A ello debe referirse Ortega cuando al principio de estos artículos insistía en que su tiempo sufría un grave déficit de educación sentimental, lo que se traduce en un problema para percibir aquello que es bueno, malo, justo, injusto, etc. En definitiva tenemos ante nosotros un problema moral. Ortega estaría destacando en última instancia el gran progreso tecnológico frente al déficit moral, lo que se traduciría en que el ser humano tiene ante sí un gran poder de creación de artefactos que no siempre se corresponde con una madurez moral que implique un buen o justo uso de los mismos.

Recapitulando lo expuesto hasta el momento en los trabajos de Ortega podemos concluir lo siguiente:

En primer lugar, lo intelectual es posterior a lo sentimental, es decir, entiendo algo porque me ha atraído primero y si me atrae es porque encarna algún tipo de valor que yo reconozco como importante. En realidad, yendo más allá de Ortega, habría que matizar que conocimiento y sentimiento se dan circularmente, y no con prioridad de ninguno sobre el otro, ahora bien,

¹⁵ J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, IV, 82.

Ortega sigue muy de cerca a Max Scheler especialmente en estas líneas de *Ordo amoris*:

En otro sitio hemos ponderado la relación de los actos de amor y de odio con los actos de conocimiento y con los actos pertenecientes a la esfera de la tendencia y de la voluntad, y hemos establecido su doble primacía respecto a esta clase de actos. Este idéntico “interesarse por”, propio de ambos actos de amor y de odio —que gobierna y dirige también en última instancia los actos de atención ciegos para los valores—, se nos muestra como condición fundamental para la realización de todo acto de conocimiento, sea de la esfera imaginativa, sea de la esfera pensante; y por cuanto el interesarse mismo es originariamente más un interesante por amor que por odio, podremos hablar también de una primacía del amor respecto del conocimiento¹⁶.

Segundo, ¿es posible que pese a que las cualidades de valor son objetivas, porque están en los objetos, yo no sea capaz de captarlas correctamente? ¿Es posible despreciar el valor objetivo en favor del capricho personal? Todo parece apuntar a que Ortega percibe esto como un grave déficit de su tiempo, de ahí que, por ejemplo, dos de las figuras principales de hombre masa sean el niño mimado y el señorito satisfecho, los cuales no viven más que de sus caprichos pensando que pueden hacer lo que les dé la gana¹⁷. No cabe duda de que Ortega exige para su tiempo una mejor educación de los sentimientos que permita captar mejor la belleza, la justicia o la bondad de las cosas, en definitiva, una educación ética que hunda sus raíces no sólo en la razón sino también en el corazón, una “ética de la razón cordial” utilizando la expresión de Adela Cortina¹⁸.

¹⁶ M. SCHELER, *Ordo amoris*, 70-71.

¹⁷ J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, IV, 437.

¹⁸ Resulta de gran interés el trabajo de A. CORTINA, *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, 191. Parte de una valoración positiva de la ética de los valores y de las aportaciones de Ortega y pretende desarrollar los principios de una *ética de la razón cordial* o *ética cordis* “empeñada en la tarea de mostrar cómo el vínculo comunicativo no sólo cuenta con una dimensión argumentativa, no sólo revela una capacidad de argumentar sobre lo verdadero y sobre lo justo, sino que cuenta también con una dimensión cordial y compasiva, sin la que no hay comunicación. O mejor dicho, una ética empeñada en mostrar que *para argumentar con éxito sobre lo justo ha de hundir sus raíces en su vertiente cordial y compasiva*”.

II. El amor, los sentimientos y las pasiones

Marías, como discípulo de Ortega y Unamuno, tuvo muy en cuenta la importancia de los sentimientos al igual que su maestro. Más profundo que Ortega en este aspecto, escribe *La educación sentimental* en 1991, obra que no puede leerse aislada, sino en el conjunto de sus trabajos de antropología¹⁹. Veremos a continuación, siguiendo la estela de Ortega, el recorrido que Marías plantea para mejorar la educación sentimental de sus contemporáneos.

En primer lugar cabe afirmar que Marías encuadra su propuesta de educación de los sentimientos en el marco de una nueva comprensión de lo que significa el amor para el ser humano. El libro *La educación sentimental* de 1991, la obra fundamental de Marías en este campo, es una revisión del significado de la palabra amor a lo largo de la historia, desde el mundo antiguo hasta nuestros días, haciendo hincapié precisamente en lo que percibe el autor que el amor sigue significando en nuestra época. Ante la propuesta del amor entendido como un sentimiento, Marías va más allá proponiendo un concepto de amor mucho más profundo al calificarlo no de “sentimiento” sino de “instalación personal”. Esa nueva visión del amor es la que desea Marías llevar a la sociedad en la que vive y constituye el objeto de la nueva educación sentimental que propone.

Que Marías no reduce el amor a sentimiento es una idea que está presente en su pensamiento desde los primeros escritos y atraviesa toda su obra, exponiendo con claridad que en el amor va en juego toda la persona y no solo sus sentimientos. En su obra *Miguel de Unamuno* de 1942 advertía lo siguiente:

No se olvide que en el auténtico amor, junto a las notas esenciales que ha descubierto en él perspicazmente mi maestro Ortega —Estudios sobre el amor—, sobre todo la entrega por encantamiento, aparece el momento decisivo de la necesidad, consecuencia de su carácter de determinación ontológica, y que explica a su vez el sentido estrictamente matrimonial del amor logrado. El que de verdad ama se siente unido a la persona amada por un vínculo necesario, independiente de la voluntad y de los sentimientos, porque reside en estratos mucho más profundos; advierte que no puede

¹⁹ Podrían citarse obras como: *Antropología metafísica*, *Mapa del mundo personal*, *Persona*, *La felicidad humana*, *Razón de la filosofía*, etc.

desligarse de la persona a quien ama; y al hablar de esta imposibilidad no quiero decir simplemente que sea penoso o doloroso, sino, con todo rigor, no hacedero, porque el ser mismo del amante complica e incluye de un modo forzoso el del amado²⁰.

La estructura social, La mujer y su sombra, La mujer en el siglo XX, Antropología metafísica, Persona, Mapa del mundo personal y otros muchos libros tienen entre sus temas un concepto de amor renovador para su tiempo muy influido por Ortega, pues cabe traer a colación aquellos párrafos que su maestro, en “Vitalidad, alma, espíritu” dedicaba a la “geometría sentimental”, los cuales vienen introducidos por la siguiente frase: “¿qué es amor, sino hacer de otro nuestro centro y fundir nuestra perspectiva con la suya?”²¹.

No cabe duda de que estas palabras de Ortega en 1925 son un acicate para disparar el pensamiento de Marías, especialmente al describir lo que significa la ausencia de la amada para el amado:

Hoy me he enterado de que Soledad se fue ayer de Madrid para una ausencia de varios días. He tenido al punto la sensación de que Madrid se quedaba vacío y como exangüe. [...] Los mismos atributos geométricos, topográficos, de Madrid han perdido toda vigencia. Y es que hasta la geometría sólo es real cuando es sentimental. Antes tenía para mí esta ciudad un centro y una periferia. El centro era la casa de Soledad; la periferia, todos aquellos sitios donde Soledad nunca aparecía, vago confín casi inexistente, [...] Ahora percibo hasta qué punto era el centro auténtico de gravitación a que todas las cosas se inclinaban, el centro de su realidad para mí. Y yo me orientaba materialmente, sin necesidad de señales externas, por un más o menos de tensión íntima que en mí hallaba²².

Veamos pues a continuación cuál es el análisis que Marías hace de la educación sentimental especialmente en el siglo XX y, en un segundo momento, qué propuesta hace sobre lo que entiende que debería ser una educación de los sentimientos basada en una correcta comprensión del amor.

²⁰ J. MARÍAS, “Miguel de Unamuno”, *Revista de Occidente*, 66.

²¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, II, 584.

²² J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, II, 584-585. Es curioso que también Unamuno denuncia el hueco dejado por su esposa, en este caso al fallecer esta, Concha, a la que llamó poéticamente “mi costumbre”.

Pocos años antes de escribir *La educación sentimental*, Marías publicaba *La mujer y su sombra* (1987), libro en el que dedicaba un interesante capítulo a las pasiones del alma y los sentimientos. En él Marías llamaba la atención sobre el hecho de que para comprender las relaciones personales, los conceptos más utilizados a lo largo de la historia han sido pasión y sentimiento, especialmente en el siglo XVII y el Romanticismo. Descartes y Spinoza tratan lo humano mediante la razón abstracta, como si las acciones y los apetitos del hombre fuera cuestión de líneas, de planos o de cuerpos. Ante ello afirma Marías que no ha existido una verdadera superación de estas ideas en el siglo XX; afirmación quizá un tanto apresurada, pues no desconocía Marías las filosofías de Buber o Scheler, por citar dos ejemplos eminentes de acercamiento filosófico a la realidad personal desde supuestos alejados del geometrismo spinoziano.

En nuestra época, al hablar de pasión se hace de forma impersonal y se la sustituye por sexo, de forma que queda desvirtuada y reducida a algo superficial, pues pocos osan hoy todavía a hablar de las pasiones del alma²³.

Los sentimientos no han corrido mejor suerte. Por una parte se les confunde con realidades más profundas como el amor, por otra parte, quedan reducidos a lo que suele llamarse “buenos sentimientos”. El mayor error ha sido en general reducir casi todas las dimensiones de la vida a lo fisiológico y ante ello afirma el vallisoletano:

Las más importantes dimensiones de nuestra vida no son sentimientos, y acabo de recordarlo, pero no son ajenas a lo sentimental: hay que tener presentes los sentimientos concomitantes con las pasiones y hasta con las más hondas determinaciones ontológicas de la vida humana. El olvido de esto significa una mutilación que conduce a esa sequedad tan difundida que está dejando de ser percibida²⁴.

²³ Pese al desgaste que ha sufrido esta palabra, Marías no renuncia a su uso, especialmente en el sentido orteguiano del mismo, el cual refiere a lo más propio y diferencial de cada uno (ver “Vitalidad, alma, espíritu”. J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, II, 566-592). Más aún insiste en que el abuso que se ha dado de ésta palabra no implica la desaparición de la realidad que indica, por ello cabe continuar utilizándola ya que perderíamos de vista una región fundamental de la vida humana (J. MARÍAS, *La educación sentimental*, 14).

²⁴ J. MARÍAS., *La mujer y su sombra*, 32.

III. Razones para la educación sentimental

Los sentimientos tienen un componente imaginativo que es fundamental para las relaciones personales y por ello no pueden malentenderse, requieren un estudio riguroso que en opinión de Marías comienza por “hacer un balance personal de la flora sentimental de cada uno y de su encauzamiento en pasiones movilizadoras y configuradoras de la vida efectiva, de su argumento y su último valor. Habría que empezar naturalmente por uno mismo, y no sería floja ganancia estar en claro respecto a la situación propia. Pero no solamente esto: la imaginación permite transmigrar a los demás —a algunos especialmente cercanos— y lanzar una ojeada sobre su mundo interior”²⁵. Esto permite saber cómo y quiénes son las personas y constituyen un elemento indispensable para la existencia de verdaderas relaciones personales.

En *La educación sentimental*, propone Marías diversas razones por las que es importante y urgente una educación de los sentimientos, son las siguientes:

La primera es al rastrear la historia de la educación sentimental, podemos aprender del pasado e imaginar un futuro mejor en lo que a esta educación se refiere.

La segunda razón es que debido al genuino tipo de existencia que tenemos las personas, puede llevarse a cabo una educación de los sentimientos ya que la vida humana no nos es dada hecha, más bien tenemos que hacerla. Puesto que somos una realidad abierta, siempre podemos buscar nuevas perfecciones, también en el mundo de los sentimientos.

En tercer lugar, teniendo en cuenta el carácter convivencial del hombre, Marías propone la educación de los sentimientos como forma de mejorar las relaciones personales, pues el déficit de aquella no genera más que empobrecimiento de la vida al imposibilitarnos para un comportamiento personalizador con los demás. Para Marías no cabe duda de la importancia de esta dimensión de la vida humana, pues de ella dependen muchos otros aspectos de la misma:

Se ha ido imponiendo en mí la convicción de que la educación sentimental es uno de los núcleos en torno a los cuales se organiza la vida, y

²⁵ J. MARÍAS, *La mujer y su sombra*, 33-34.

precisamente en sus estratos más profundos, donde se encuentran las raíces de casi todo lo demás²⁶.

La cuarta razón es que la época actual posee unas condiciones muy favorables para llevar a cabo una buena educación sentimental. Según Marías aquello que da tal cualidad a nuestro tiempo es que

cada día llegan a la vida innumerables personas, en una situación en que tienen acceso a un mundo que es común en la mayoría de sus dimensiones, a diferencia de lo que sucedía en otras épocas, en que cada persona se alojaba en una porción de mundo acotada y de la cual difícilmente podía salir. En el siglo xx, más aún en su segunda mitad, el conjunto del mundo está al menos presente a todos en su imagen, y cada vez más se alcanza el disfrute de las posibilidades que se estiman superiores²⁷.

La quinta y última razón sería la necesidad que existe de recuperar la espontaneidad como base de la educación. Todo lo que aportan los impulsos, los deseos y especialmente la imaginación, las experiencias, etc., es necesario para la vida humana. Debido a ello apuesta Marías por el cultivo de las artes y especialmente de la conversación, pues las experiencias contadas por otros reales o virtuales son tan importantes como las experiencias reales que uno vive²⁸. De ahí la importancia que concede a la novela como método de conocimiento personal, tal como mostró en su temprano estudio sobre Unamuno²⁹.

Tras las razones mostradas se pasará, a continuación, a exponer la propuesta de Julián Marías sobre la educación sentimental.

IV. El temple, los sentimientos y la imaginación

Uno de los conceptos básicos para comprender el trabajo de Marías sobre los sentimientos es el de “temple de la vida”. Dicho concepto fue desa-

²⁶ J. MARÍAS, *La educación sentimental*, 10.

²⁷ J. MARÍAS, *La educación sentimental*, 273-274.

²⁸ En el contexto educativo actual, se vuelve a poner el acento en la importancia de estas ideas. La canadiense C. L'ECUYER en su libro *Educación en el asombro* recupera la importancia de la espontaneidad y del asombro en un mundo cada vez más frenético y exigente.

²⁹ J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*.

rollado en *Antropología metafísica* y de ahí pueden extraerse las siguientes ideas sobre su definición, sobre aquello que lo condiciona y sobre las posibilidades de desarrollo que posee.

El temple “*es la modulación de la instalación*”³⁰, del estar del ser humano. Dice cómo se encuentra el hombre y por ello puede hablarse de distintas clases de temple³¹. ¿Qué condiciona los estados del hombre? ¿Qué factores influyen en el contenido de los temples humanos?

Puede hablarse en primer lugar de factores biológicos, los cuales dan un impulso primario hacia uno o varios temples. Especialmente importante para el desarrollo de los temples es la condición sexuada, por la cual tenemos un temple básico que puede llamarse “amoroso”, el cual se caracteriza por el apego y la efusión. Puede variar entre el apego total y el desapego al igual que puede ir de la generosa efusión hasta la carencia de la misma.

Son también muy decisivos los factores sociales, ya que los temples están encauzados por la sociedad en la que se vive. “La sociedad ‘espera’ de nosotros un temple ‘moderado’, y de hecho a él nos ajustamos salvo en casos excepcionales”³². Ante el temple social dominante debemos buscar el nuestro personal, podemos sentir con él una cierta afinidad, podemos apasionarnos, sentirnos sintonizados o desterrados, etc.

No pueden dejarse de lado factores personales como la edad, la profesión, etc. Lo que en definitiva puede llevarnos a hablar de personas o sociedades satisfechas, descontentas, aburridas, asustadas, irritadas, exasperadas, apasionadas, exaltadas, entusiasmadas, abatidas, desesperanzadas, etc.

La capacidad de imaginación es la clave de la variedad de temples y su ausencia es la gran amenaza de la educación sentimental. Esta ausencia de imaginación es lo que llama Marías, siguiendo a Ortega, prosaísmo³³, lo cual degenera en un acentuado primitivismo de lo humano que está muy

³⁰ J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 172.

³¹ Laten seguramente aquí la analítica existencial que Heidegger del Dasein, que leyó Marías tempranamente durante un curso de verano en Santander. En *Ser y Tiempo* se analiza largamente el “encontrarse” del Dasein, cuya traducción posible sería sin duda la del “temple” de que nos habla aquí Marías.

³² J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, 175. Este plano filosófico tendría su traducción sociológica, por ejemplo, en el análisis de los roles que hace Parsons en su sociología funcionalista.

³³ La definición es la siguiente: “ausencia de imaginación, reducción al mínimo de los sentimientos, sustituidos, en el mejor de los casos, por las sensaciones, que son contenidos no intencionales de los actos psíquicos, lo cual significa la eliminación de todo el psiquismo superior y propiamente humano”. En J. MARÍAS, *La educación sentimental*, 256.

presente en nuestros días: “Ha habido en los últimos veinte o acaso treinta años un intento, con fuerzas convergentes que han partido de diversos lugares, de provocar un regreso artificial a la animalidad, con dos consecuencias inevitables: brutalidad y aburrimiento”³⁴. El prosaísmo limita el horizonte de la vida y causa un gran descontento en quien lo padece³⁵. Ante este fenómeno degradante la propuesta de Marías es tajante: hacer del lirismo una actitud dominante en la vida social y personal, o lo que es lo mismo, fomentar la imaginación y la ilusión para impulsar la vida individual y colectiva.

Llama especialmente la atención de Marías el desarrollo del temple básico que denomina amoroso, pues en él se encierran las grandes posibilidades de la educación sentimental y a ello parece referirse cuando habla de los “cursos superiores”³⁶ de la educación sentimental. La condición sexuada es el origen de tal temple y desde ella Marías propone un programa de educación de los sentimientos como el que sigue:

La condición sexuada crea el campo magnético de la convivencia, con un sistema de tensiones abiertas a múltiples trayectorias. Estimula y exige el uso de la imaginación, ya que no se limita a lo presente y perceptivo, sino que tiene carácter proyectivo. Consiste esencialmente en interpretación, al intercalar entre el sujeto y la realidad imaginada un repertorio amplio y variado de proyectos. Requiere el descubrimiento de los matices, de bellezas, calidades y valores, y por ello crea una tensión emocional una actitud de anticipación y expectativa, que culmina en la posibilidad de la ilusión³⁷.

Podría decirse que en este párrafo se esconde todo un conjunto de directrices que resumen las aspiraciones de Marías respecto a una adecuada educación de los sentimientos, pero todo parece indicar que el vallisoletano quiere concretar más su propuesta, de ahí que el libro de *La educación sentimental* acabe con dos capítulos que pueden considerarse el punto de llegada de su argumentación y que, por lo tanto, no ocupan ese lugar por

³⁴ En J. MARÍAS, *La educación sentimental*, 257-258.

³⁵ En un artículo de 2002 llamado “Las malas pasiones” destaca Marías algunas características de la sociedad actual muy relacionadas con la educación sentimental y dependientes del prosaísmo citado: el malhumor, la propensión a la mentira y la propensión al endiosamiento. En J. MARÍAS, *La fuerza de la razón*, 27-30.

³⁶ J. MARÍAS, *La educación sentimental*, 252.

³⁷ J. MARÍAS, *La educación sentimental*, 256.

casualidad, sino porque constituyen la cumbre de su propuesta³⁸. Trata en ellos dos formas del amor: la amistad y el amor entre hombre y mujer. Con ellas pretende mostrar las posibilidades de perfeccionar nuestra educación sentimental.

V. La amistad y el amor en la educación sentimental.

La amistad, en palabras de Marías, es una gran potencia civilizadora y educadora.

Es una relación íntima, de persona a persona, pero hecha a la vez de respeto, no ya a la persona, requisito de toda relación humana valiosa, sino a la intimidad del otro. La amistad no es invasora. Está hecha de contención, de limitación, de refrenarse y buscar la distancia justa; por eso he dicho a veces que es una relación —y un sentimiento— elegante³⁹.

Para que esto sea posible vuelve a ser de nuevo clave la imaginación, pues sólo gracias a ella se puede alcanzar la otra perspectiva, la otra sensibilidad, en definitiva, sólo gracias a ella se hace experiencia del otro.

La amistad es mutua, exige correspondencia y requiere por parte de los sujetos envueltos atención, generosidad para darse al otro, cuidado y esmero, todos ellos ingredientes importantes de la educación sentimental⁴⁰.

Si la amistad es una gran manera de educar los sentimientos, el amor interpersonal lo es en mayor medida y requiere un tratamiento más detenido. A continuación se intentarán presentar aquellos elementos y rasgos principales de éste, los cuales se oponen en gran medida a las apreciaciones que el autor hace del amor en nuestro tiempo y que son las siguientes: primitivismo (el amor es poco importante o la limitación del mismo a lo fisiológico), la eliminación del sentimiento de lo irrevocable, la confusión entre lo sexual y lo sexuado, etc. Tres características presiden la exposición que Marías hace del amor en *La educación sentimental*:

³⁸ J. L. GARCÍA en su tesis doctoral defendida en la Universidad de Valencia en 2004 *La educación de los sentimientos en la obra de Julián Marías*, profundiza en *La educación sentimental* y en la antropología que la sustenta.

³⁹ J. MARÍAS, *La educación sentimental*, 268.

⁴⁰ Laín los concretará en su gran ensayo sobre la amistad en benevolencia, beneficencia, y “benefidencia”. P. LAÍN ENTRALGO, *Sobre la amistad*.

Primera, en el amor el centro es la persona⁴¹ y ello se aprecia en la ilusión por la persona amada.

Segunda, el amor se caracteriza por la creación de un proyecto⁴² vital compartido que refleja el darse y recibir mutuo en un clima de entusiasmo donde fluye la imaginación.

En tercer lugar, el amor es dejar ser al otro, por lo que el respeto es primordial.

Ahora bien, si el amor interpersonal es tan importante, ¿no sería necesario proceder con una presentación más detallada de este asunto a partir del resto de trabajos de Marías?

En un interesante comentario a la “geometría sentimental” de Ortega afirmaba Marías que cuando dos personas se aman se da una comunicación de circunstancias donde ambas se comunican y se interpretan recíprocamente. Cada uno queda asociado a la vida del otro entrando en su circunstancia y haciéndola suya, ahora bien, ninguno de ellos pierde su propio centro dándose una misteriosa doble excentricidad compartida⁴³.

El amor, como explica Marías en muchos momentos, es una instalación, por lo que debemos hablar no de “amar”, sino de “estar amando”, pues no es sólo un acto que ejecuto, sino que me encuentro amando. En castellano el verbo enamorarse explica muy bien el sentido de estar instalado, pues la partícula ‘en’ refiere a un lugar. Profundicemos ahora en el hecho de enamorarse.

El origen del amor está en adivinar que la realidad sobre la que se dirigen los proyectos de uno es otra persona; en expresión de Buber, no se trata de una relación entre el Yo-Ello, sino entre Yo-Tú⁴⁴. Cuando el hombre o la mujer ante el opuesto entrevén a una persona, es decir, una realidad no intercambiable, se despierta un apetito por seguir viéndola, y puesto que su realidad siempre fluye, siempre es nueva y no se acaba, se inicia una aventura interminable.

El amor nace de la presencia, de la corporalidad, pero va más allá de ésta al apuntar a lo más profundo del ser humano que es la persona. En relación

⁴¹ M. DE UNAMUNO ya decía en *El Sentimiento trágico de la vida* que el Dios cristiano, al ser amor, tenía que ser necesariamente comunidad de personas; si no, ¿a quién amaría? Véase el capítulo VIII del citado ensayo.

⁴² Es decir, que el amor es más un arte que puede aprenderse que un instinto con el que veníamos dotados, como puso de manifiesto E. FROMM en *El arte de amar*.

⁴³ Ver J. MARIÁS, “La ‘Geometría sentimental’ de Ortega”.

⁴⁴ M. BUBER, *Yo y Tú*.

con este asunto, Marías apunta tres peligros⁴⁵: fijarse sólo en zonas eróticas, ya que sería indicio de la inexistencia del amor; el culto al cuerpo no sería más que una vuelta al primitivismo, a lo infrapersonal; la reducción del cuerpo a datos, medidas o estadísticas indica una pérdida del sentido de lo que significa persona.

El primer efecto del amor, incluso incipiente, sobre la persona amada es una extraña iluminación que nos hace verla de forma distinta al resto; es lo que ha acuñado la sabiduría popular al decir que “el amor es ciego”, cuando en realidad lo que sucede es que el objeto es transformado bajo la mirada del amante. Esa luz descubre zonas oscuras y cuando se intenta descubrir toda su realidad siguen apareciendo incógnitas.

Ante la mujer, el hombre se siente en un estado que el autor califica de “alerta” y a la inversa. Este estado no es concebido como atracción sexual, sino algo más complejo. Es un darse cuenta de la indigencia propia, de la constitutiva referencia al otro, de la menesterosidad personal (de la necesidad del otro sexo para ser el que es). Cuando se está enamorado, la persona amada se convierte en mi proyecto y si me miro a mí mismo, descubro que me hallo envuelto en esa otra persona⁴⁶.

Los proyectos del enamorado no se dirigen hacia la enamorada, sino que los de ambos apuntan al mismo lugar, yo me proyecto con mi amada, sin ella ya no sería yo mismo. La persona enamorada realiza un cambio ontológico, ya no es la misma, el enamorado queda constituido por el amor a tal mujer, lleva consigo a la amada pues está en-amorado. Lo más propio de su persona se le escapa hacia su amada sin la que ya no se siente el mismo y con la que se proyecta hacia el futuro.

En el enamoramiento no sólo me proyecto amorosamente hacia alguien, sino que ésta se convierte en mi proyecto. Esta realidad del enamoramiento nos hace plantearnos en qué consiste más concretamente “amar”.

⁴⁵ Cf. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 133.

⁴⁶ U. von Baltasar se ha referido a esta relación entre varón y mujer como a una de las “polaridades constitutivas” del hombre. El término “polaridad”, tomado de la filosofía de Guardini, expresa bien una relación en la que los términos no son contradictorios y sin embargo están en tensión, no cabe término de resolución entre ellos y sin embargo están constitutivamente referidos el uno al otro.

VI. El hombre, criatura amorosa

Debe llamarse la atención sobre una definición de hombre que acuña Marías en varias ocasiones: el ser humano es una *criatura amorosa*⁴⁷. El hecho de tomar al hombre como criatura amorosa por excelencia, es debido a la importancia suprema que tiene el amor en la plenitud de la persona. Como puede verse en los textos de nuestro autor, se es persona en la medida que más se ama y, a la inversa, un ser humano se encuentra más despersonalizado en la medida que no ama. Veamos algunos ejemplos:

La forma más reveladora e interesante en que se descubre la intensidad personal es el amor, sobre todo en su sentido más propio, entre hombre y mujer [...] Creo que esta es la prueba decisiva de la intensidad o grado de la persona⁴⁸.

El amor, en sus diversos grados, sería la medida de cómo vivimos personalmente a las personas, de cómo percibimos y comprendemos lo que tienen de personal, sin los ocultamientos que habitualmente se interponen entre ellas y nosotros. Esto sería la confirmación de que la persona humana, antes que inteligente o racional, es criatura amorosa⁴⁹.

Si la condición amorosa es clave de la personalidad, la frecuencia e intensidad del amor, y sobre todo del enamoramiento, es determinante en la realización de lo personal en los hombres y mujeres de una sociedad determinada, a veces en una época. Es decir, la vigencia del amor condiciona lo que se podría llamar la plenitud “media” de las personas como tales⁵⁰.

El máximo de personalidad corresponde a las relaciones en que lo decisivo es el amor como tal, originado en los individuos, con un mínimo de precisiones sociales, con vínculos nacidos de la libre y a la vez forzosa elección que el amor impone. [...] Se podría revisar la historia de los pueblos

⁴⁷ Ver J. MARÍAS, *Persona*, 176. También en J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, 101. Ahora bien, no puede olvidarse que muchos años antes Max Scheler afirmaba que “antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens amans*”, pudiendo ser considerada la expresión de Marías como una derivación de la anterior. M. SCHELER, *Ordo amoris*, 45.

⁴⁸ J. MARÍAS, *Persona*, 165-166.

⁴⁹ J. MARÍAS, *Persona*, 176.

⁵⁰ J. MARÍAS, *Persona*, 106.

desde esta perspectiva, que permitiría descubrir en qué medida hombres y mujeres han sido plena o deficientemente personas”⁵¹.

Hemos visto la importancia extraordinaria del amor en la vida propiamente personal. En él se alcanza el máximo de intensidad, proximidad, compañía, proyección. Se es más persona en la medida en que se ama más profunda y personalmente⁵².

Estos cinco textos presentan con total nitidez el pensamiento de Julián Marías sobre la relación entre persona y amor. El ser humano es una criatura amorosa porque el amor es lo que más le realiza como ser humano, como persona⁵³. Amar es el deber mayor al que toda persona debe sentirse llamado y a la vez debe asumir su existencia como fruto del amor de otros que le precedieron. *Ser que ama y que vive por amor y para amar* es la mejor definición posible que puede ser aplicada a la persona pues, como indica Scheler, “nuestro corazón está primariamente hecho para amar, no para odiar”⁵⁴.

Haber descubierto el significado del enamoramiento y descubrir al hombre como criatura amorosa, nos abre una vía muy importante para conocer el sentido más propio de aquello que se denomina “amor”.

Nuestro autor considera que amar ni es fusión de dos personas, ni tampoco es posesión, por otra parte: sería donación⁵⁵. Amar es darse a un mismo. Pero ¿donación de qué? Ni de apoyo, ni de calor humano, ni de cosa alguna, sino de uno mismo, de la persona que uno es. Amar es darse a otro como persona. ¿Cómo interpretar esa donación? Esta donación debe entenderse como una traslación a las instalaciones del amado mediante la imaginación y una vez constituida esa doble instalación, se proyectan los vectores juntos. De estos vectores “los principales van del uno al otro, porque cada uno de los que se aman es el argumento capital del otro. Pero todavía hay más: las trayectorias de los dos, en buena proporción —no todas, ciertamente— se asocian, son conjuntas; cada una de las vidas tiene su propio argumento, pero hay un argumento de ambos, en el cual confluyen los

⁵¹ J. MARÍAS, *Persona*, 108.

⁵² J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 153.

⁵³ Estas ideas estaban expuestas magistralmente en forma novelada en *Amor y pedagogía*, de Unamuno, novela en la que se muestra de un modo entre crudo e irónico el amor como forma genuina de relación entre seres humanos.

⁵⁴ M. SCHELER, *Ordo amoris*, 69.

⁵⁵ J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, 148.

que ahora se sienten como parciales”⁵⁶. Amar consiste entonces en una libre donación de uno mismo a otra persona y en la realización de este ejercicio se da un encuentro de dos instalaciones, de dos personas que se aman y que ya no pueden separarse si quieren ser aquello que deberían ser. La experiencia matrimonial de Marías es muy reveladora en este aspecto, al casarse con Lolita no puede expresarlo con más claridad:

Tuve la impresión clarísima de que todo lo anterior, los veintisiete años que llevaba vividos, bastante llenos, como puede verse, no habían sido más que el preludio de mi vida, la que ahora empezaba. Se trataba de un cambio radical, ya no iba a estar —ni a ser— solo. No iba a ver a Lolita con frecuencia, a pasar largos ratos con ella, a compartir muchas cosas. Hasta entonces habían sido dos vidas, muy próximas, sí, pero dos; ahora iba a ser una, la nuestra, día y noche, todos los días, con participación de todas las dimensiones de nuestra realidad⁵⁷.

VII. Amar, ilusionarse y desvivirse

Comprender qué es el amor en el pensamiento de Julián Marías nos lleva a una cuestión poco estudiada en la filosofía, la ilusión. Hasta este autor parece que tal concepto no se ha pensado y con ello se elimina uno de los métodos más acertados para el conocimiento y el descubrimiento de la persona.

“Persona es aquella extraña realidad que puede tener una vida ilusionada”⁵⁸. La ilusión marca la medida de la persona al igual que el amor, pues amor e ilusión están íntimamente ligados. En primer lugar, vivir ilusionado es algo propio de las personas, no de las cosas, pues afecta a la condición futuriza de la persona, a esa anticipación insegura que con la ilusión puede sobrellevarse sin miedo. Vivir ilusionado provoca una vivencia de la vida más libre, más intensa, más abierta y también con más capacidad de amar. Cuando estamos ilusionados con algo nos abrimos con inusitada fuerza a eso que nos atrae, sea un proyecto, o una persona, de ahí que Don

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ J. MARÍAS, *Una vida presente*, 233.

⁵⁸ J. MARÍAS, *Persona*, 114.

Quijote pueda llamar a Dulcinea “norte de mis caminos” y “estrella de mi ventura”⁵⁹.

Lo que mejor desvela quiénes somos es saber dónde está puesta nuestra ilusión, pues desvela aquello más importante y auténtico para la persona. Ya Unamuno decía que el “yo” más importante y real no es el que conozco, ni el que conocen los demás, ni siquiera el que conoce Dios, sino el “yo” que quiero ser⁶⁰. Su raíz la podemos encontrar en la condición amorosa que venimos describiendo y que es el punto culminante de la realidad personal.

Pese a no poder profundizar en este momento en el concepto de ilusión, es necesario hacer referencia a una preciosa aportación que Marías realiza al final de su libro *Breve tratado de la ilusión*.

Cuando la ilusión se refiere a personas, cuando vivo ilusionado por alguien, la ilusión se convierte en la medida del amor que yo pueda tener por esa persona y, a la vez, la condición amorosa es la que hace posible que se comporte ilusionadamente frente a ciertas realidades, que nos proyectemos hacia algo o alguien con ilusión. La cuestión es: una vez que se está ilusionado ¿qué se hace? ¿En qué consiste propiamente la vida del que está ilusionado, dominado por la ilusión? Existe un verbo que describe esto perfectamente: desvivirse.

Desvivirse es interesarse profunda y apasionadamente por algo o alguien, cuando siente amor, afán, solicitud, cuidado o impaciencia. Es la forma suprema del interés y funciona como correlato de la ilusión. “La forma plena y positiva de desvivirse es tener ilusión: es la condición de que la vida, sin más restricción, valga la pena de ser vivida. Esas dos palabras nuestras españolas nos permiten descubrir, desde nuestra propia instalación, una dimensión esencial de la vida humana, su condición amorosa, su inseguridad, su dramatismo”⁶¹. Si se ha alcanzado una formulación del amor como donación, Marías la completa con el estudio de la ilusión al mostrar el verbo desvivirse como propio de la ilusión personal. La persona se caracteriza por su capacidad de darse, ahora bien, esa donación queda iluminada por esta nueva aportación, su capacidad de desvivirse, de poner su vida en juego por algo o, en su forma plena, por alguien hasta el final.

⁵⁹ Ver capítulo XXV de *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* de Miguel de Cervantes.

⁶⁰ M. DE UNAMUNO, *Tres novelas ejemplares y un prólogo*.

⁶¹ J. MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión*, 144.

VIII. Conclusiones

Resumamos las principales ideas, fijándonos en sus potencialidades y límites.

1. En primer lugar, ha quedado suficientemente establecido que la reflexión de Marías sobre los sentimientos y el amor es fiel depositaria del espíritu de su maestro, Ortega, y más distante aún de Unamuno; ahora bien, también se hace patente la diversidad de caminos emprendidos por ambos, ya que si bien Ortega abandonó la senda de la antropología en favor, por ejemplo, de una sociología, Marías llevó a la máxima profundidad los estudios antropológicos con sus reflexiones sobre la persona. Es bien conocida por otra parte, y así se ha hecho notar, la dependencia que en estos temas muestra Ortega de Max Scheler, algo en lo que ha insistido en diversas ocasiones un autor como Ignacio Sánchez Cámara⁶², por lo que conviene leer las reflexiones de Marías también en la órbita de los estudios schelerianos.

2. Queda igualmente establecido en Marías la importancia que para la educación de los sentimientos tiene el amor, siendo éste un concepto que no se confunde con aquellos. Sin embargo, habría que indicar que a pesar de que el amor se define en numerosas ocasiones, como hemos visto, el pensamiento de Marías parece adolecer de una definición suficientemente clara de lo que son los sentimientos. La limitación se percibe aún mejor cuando distingue pasiones y sentimientos, sin indicar la razón de su distinción. Quizá obre en su descargo el hecho de que la filosofía de Marías es preferentemente performativa, como la de su igualmente maestro Unamuno: su fin es mejorar al que lee, por delante de la clarificación de conceptos e ideas. Al fin y al cabo, buena persona es la que vive correctamente, y no tanto la que razona correctamente.

3. Siguiendo con esta idea, la finalidad de *La educación sentimental*, libro que da origen a este trabajo es, precisamente, cobrar conciencia de que urge educar los sentimientos. Quizá no importe tanto tener una idea clara y distinta de los sentimientos (puesto que al cabo sería recaer en el racionalismo moderno que denuncia Marías) cuanto acabar convencido de que conviene educar los sentimientos propios y ajenos, bien porque se puede aprender del pasado, porque se pueden mejorar, porque mejorarán nuestras relaciones personales, porque estamos en condiciones favorables

⁶² Ver el trabajo de I. SÁNCHEZ CÁMARA, "Ortega y Gasset y la filosofía de los valores", 159-170.

para ello, o porque favorecerán la espontaneidad de la que andamos necesitados.

Marías relaciona los sentimientos con el temple, que no es otra cosa sino una modulación de la instalación. El concepto de instalación es uno de los centrales en toda la obra de Marías, y en él entran en juego la condición sexuada de la persona, los factores sociales y personales. Esta modulación de la instalación personal que es el temple está necesitada de imaginación, porque de lo contrario se cae en el prosaísmo, como ha sucedido a menudo en nuestra época y como se manifiesta de modo palmario en las ideas vigentes sobre nuestra condición sexuada.

Marías propone volver la mirada sobre dos temas que son de gran importancia en la educación de los sentimientos: la amistad y el amor. El amor sitúa en el centro a la persona, incluyéndola en un mismo proyecto pero tratándola con todo el respeto que se merece. El amor es una forma de instalación, tal como lo indica la palabra en-amorarse. Sin embargo, parece que Marías ponga como paradigma del amor, como primera y principal forma del mismo, el amor sexuada entre varón y mujer. ¿Es esto realmente así? ¿No cabría ver en la relación sexuada una forma más del amor, pero no el paradigma de todas las demás?

A pesar de esto, consideramos que uno de los mayores aciertos del pensamiento de Marías está en definir al hombre como criatura amorosa, en deslindar el amor de los sentimientos (sin que estos dejen de estar relacionados con aquel) y en definir al amor propiamente como donación personal. Para Marías, amar es darse, y cuanto más se ame más y mejores personas seremos. Por ello amar implica ilusionarse con la otra persona, y el ilusionado vive desviviéndose por aquello que le ilusiona. Esta es una reflexión de la que andamos necesitados en una época de tanta desorientación sentimental.

Jaime Vilarroig Martín
Universidad CEU Cardenal Herrera
jaime.vilarroig@uch.ceu.es

Juan Manuel Monfort Prades
Universidad CEU Cardenal Herrera
idjmal@hotmail.com

Referencias Bibliográficas

- BUBER, M. (1993). *Yo y Tú*, Madrid: Caparrós Editores.
- CORTINA, A. (2007). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo: Ediciones Nobel.
- FROMM, E. (2007). *El arte de amar*, Barcelona: Paidós.
- GOLEMAN, D. (1996). *Inteligencia emocional*, Barcelona: Kairós.
- (1999). *La práctica de la inteligencia emocional*, Barcelona: Kairós.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1972). *Sobre la amistad*, Madrid: Ed. Castilla.
- L'ECUYER, C. (2012). *Educar en el asombro*, Barcelona: Plataforma actual.
- MARÍAS, J. (1969). *Obras*, Madrid: Revista de Occidente.
- (1983). “La ‘Geometría sentimental’ de Ortega”, *Cuenta y Razón*, nº 11, mayo-junio.
- (1993a). *La educación sentimental*, Madrid: Alianza Editorial.
- (1993b). *La educación sentimental*, Madrid: Alianza Editorial.
- (1996). *Persona*, Madrid: Alianza Editorial.
- (1997). *Mapa del mundo personal*, Madrid: Alianza Editorial.
- (1998). *La mujer y su sombra*, Madrid: Alianza Editorial.
- (2000a). *Antropología metafísica*, Madrid: Alianza Editorial.
- (2000b). *La perspectiva cristiana*, Madrid: Alianza Editorial.
- (2001). *Breve tratado de la ilusión*, Madrid: Alianza Editorial.
- (2005). *La fuerza de la razón*, Madrid: Alianza Editorial.
- (2008). *Una vida presente. Memorias*, Madrid: Páginas de espuma.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010). *Obras Completas*, Madrid: Taurus/Fundación Ortega y Gasset.
- SÁNCHEZ CÁMARA, I. (2000). “Ortega y Gasset y la filosofía de los valores”, *Revista de estudios orteguianos*, Nº 1, 159-170.
- SÁNCHEZ GARCÍA, J. L. (2004). *La educación de los sentimientos en la obra de Julián Marías*, Tesis doctoral defendida en la Universidad de Valencia.
- SCHELER, M. (1996). *Ordo amoris*, Madrid: Caparros Editores.
- (2010). *Amor y conocimiento y otros escritos*, Madrid: Palabra.
- UNAMUNO, M. (1997). *El Sentimiento trágico de la vida*, Madrid: Alianza.
- (2010). *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, Kessinger Publishing.

La realidad del poder constituyente, entre el mito liberal y el cuestionamiento contrarrevolucionario

Sergio Raúl Castaño

I. El poder constituyente del pueblo presentación y crítica

I.1. Aparición histórico-doctrinal del tema. El “poder constituyente” en el constitucionalismo liberal. Objeto de este artículo

El *poder constituyente* es seguramente un elemento que integra objetivamente la realidad del orden político y jurídico. Pero es un hecho que su tematización teórica formal ha resultado subsidiaria en buena medida de los presupuestos del constitucionalismo liberal y racionalista. De allí las definiciones del poder constituyente como “poder extraordinario llamado a dictar *ex novo* o por reforma una Constitución moderna, democrática, escrita y rígida, *siguiendo la pauta francesa*”¹. Precisamente el poder constituyente, entendido y equiparado a “poder constituyente del pueblo” representa un peraltado principio de legitimidad del Estado y de la constitución para el constitucionalismo clásico (liberal), como se constata en la obra de Sieyès².

Artículo recibido el día 6 de diciembre de 2013 y aceptado para su publicación el día 13 de marzo de 2014.

¹ Cf. N. PÉREZ-SERRANO, *Escritos de Derecho Político*, 260. (Subrayado original). A pesar de su carácter de principio fontal del constitucionalismo liberal, el poder constituyente no deja de representar una dimensión real del orden político. Por ello admite y ha sido objeto de abordaje por autores de diversas corrientes y saberes, desde el teólogo Louis Billot hasta el teórico del Estado Carl Schmitt. El filósofo A. NEGRI, por su parte, ofrece una perspectiva marxista de la teoría y la praxis comunista del poder constituyente. (A. NEGRI, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, 306-369).

² Cf. E. J. SIEYÉS, “Qu’est-ce que le tiers état”, *Écrits politiques*.

Es pertinente señalar en este lugar que la doctrina argentina ha consagrado no pocos estudios monográficos al tema del poder constituyente³. Muchos de ellos, como ha ocurrido en otras latitudes, surgieron como respuesta teórica ante circunstancias de creación, mutación, suspensión o quiebre constitucional⁴.

En las páginas siguientes, remitiéndonos a anteriores estudios nuestros sobre el poder constituyente originario, intentaremos examinar si —o en qué medida— ese principio de legitimidad posee fundamento *in re*, o pue-

³ Sin pretensión de exhaustividad de nuestra parte, citamos: J. CUETO RÚA, “El poder constituyente”, *La Ley*, 891-907. (Polemiza con el constituyente Díaz de Vivar y se ocupa asimismo extensamente de Carl Schmitt); A. E. SAMPAY, “Las facultades financieras de las convenciones constituyentes”, *Estudios de Derecho Público, Constitucional, de Gentes y Eclesiástico*, 97-108 (sobre el tema del título de la contribución, a partir de las distinciones entre poder constituyente y convención constituyente *de facto* y *de jure*); J. M. OJEA QUINTANA, “Gobierno revolucionario y Constitución”, *La Ley*, 81, sección Doctrina, 901-906 (sobre la revolución Libertadora como acto de resistencia activa y la correspondiente licitud de la abrogación de la reforma de 1949); E. YMAZ, “El poder constituyente”, *La Ley*, 82 (1956), 971-980. (supone la posición liberal clásica); J. R. POVIÑA, “El poder constituyente, los jueces y la constitución”, *Revista Facultad de Derecho*, 13, 187-260. (Se revisan conceptos fundamentales y se trata la constitucionalidad de las reformas constitucionales); F. RAYCES, “Alrededor de la noción de ‘poder constituyente’”, *Jurisprudencia Argentina*, (IV), 87-88. (sobre el “Estatuto de la Revolución Argentina” como acto constituyente); J. F. LINARES, “El pueblo como constituyente originario”, *Anales*, a. 12, 2ª época, n° 9, 87-101. (Interesante aproximación al tema del título de la contribución); A. A. SPOTA, *Origen y naturaleza del poder constituyente*. (Una síntesis sobre las posiciones canónicas y su aplicación a la historia constitucional argentina); G. CARRIÓ, “Sobre los límites externos del lenguaje”, *Sobre los límites del lenguaje normativo*. (Aguda crítica a las contradicciones de la idea dominante de poder constituyente); C. S. NINO, “El concepto de poder constituyente originario y la justificación jurídica”, *El lenguaje del Derecho. Homenaje a Genaro Carrió*, 339-370. (En diálogo con Carrió, Nino -asumiendo que los juicios de valor, aunque descriptivos, no acarrearán “falacia naturalista”- establece que la competencia jurídica presupone la aplicación de juicios morales, que justifican el acatamiento a las normas y decisiones del poder político; esta posición, que Nino llama “panmoralista” o “iusnaturalista”, permite afirmar la obligación de obedecer al poder constituyente, fundándola “en consideraciones de filosofía moral acerca de la legitimidad del poder político”; con ello, concluye, la doctrina de los gobiernos *de facto* ganaría “un contenido más rico en principios y distinciones”). Pero el tratamiento de mayor envergadura del tema lo ofrece sin duda J. R. VANOSI, en *Teoría Constitucional*, cuyo t. I está dedicado al “Poder constituyente fundacional; revolucionario, reformador”, en el que se tratan los principales capítulos de la cuestión desde una perspectiva positivista, y se pasa también revista a las respectivas posiciones de Schmitt, Heller, Kelsen, el marxismo y Hauriou.

⁴ Así lo constatábamos respecto de Alemania, Italia y España en nuestro estudio “Die verfassunggebende Gewalt des Volkes in der deutschen Staatsrechtslehre der Nachkriegszeit. Ein Überblick”, *Jahrbuch der juristischen Zeitgeschichte*, XI, 2010, 22.

de ser afirmado con un mínimo de propiedad⁵. Enseguida esbozaremos, por nuestra parte, una solución realista a la cuestión del poder constituyente en sí mismo considerado. Para concluir dilucidando sobre qué bases ha cuestionado el pensamiento contrarrevolucionario la realidad y legitimidad del poder constituyente.

a) Pervivencia hegemónica de la tesis liberal de Sieyès en la época contemporánea. Algunos ejemplos

Kriele

La idea de Sieyès acerca de la distinción entre poder constituyente y poderes constituidos ha pervivido incólume hasta hoy como doctrina hegemónica en el derecho constitucional⁶. Y más aun mantiene su vigencia la idea de soberanía popular (o nacional) constituyente⁷.

Un ejemplo significativo de la pervivencia de ambas ideas lo provee el teórico alemán del Estado Martin Kriele⁸. Para este autor no hay soberano en el Estado constitucional, ya que un soberano (Kriele entiende el concepto en la estela absolutista de Hobbes) podría violar los derechos humanos y avasallar la libertad, siendo que el constitucionalismo se ha propuesto tutelar ambos valores⁹. Sin embargo, se presenta una contradicción a partir de la constatación de que el mismo Estado constitucional no sólo presupone sino que postula exigítivamente, como condición necesaria para la existencia de la democracia, el principio de soberanía del pueblo (*Völkssouveränität*). De tal suerte queda planteado un conflicto entre aquellas garantías sin las cuales la democracia no alcanza a ser verdaderamente tal y el fundamento de legitimidad del Estado constitucional¹⁰.

⁵ Nos remitimos a nuestro libro de síntesis sobre este tema: *El poder constituyente entre mito y realidad*.

⁶ Una posición crítica y discordante encontramos en el extraordinario y exhaustivo estudio de P. G. GRASSO en la voz "Potere costituente", *Enciclopedia del Diritto*, XXXIV, 642 y ss...

⁷ Cf., por vía de ejemplo en el derecho vigente, las constituciones alemana (art. 20. 2), italiana (art. 1º) y española (art. 1º).

⁸ M. KRIELE, *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*. Hemos tratado el presente tema en Kriele y en Böckerförde en "Die verfassunggebende Gewalt des Volkes in der deutschen Staatsrechtslehre der Nachkriegszeit. Ein Überblick", 25-29 y 34-40.

⁹ *Ibidem*, 112, 114 y 224.

¹⁰ *Ibidem*, 224.

Según Kriele la superación de la aporía pende de la adopción de las categorías de Sieyès, acuñadas en la revolución francesa. En esa línea, al pueblo se le reconoce el poder constituyente —que se agota en el establecimiento de la constitución y en la determinación de las competencias de los órganos de potestad— y la *titularidad* o posesión (*Trägerschaft oder Innehabung*) del poder político; mas no el *ejercicio* (*Ausübung*) del poder constituido¹¹. En síntesis, la “soberanía popular”, como fundamento del sistema constitucionalista, equivale en el constitucionalismo al postulado de que pertenecen al pueblo (*beim Volke liegen*) el poder constituyente y, en general, la titularidad del poder del Estado¹².

Böckenförde

Otro ejemplo teórico representativo lo provee Ernst-Wolfgang Böckenförde. El renombrado académico de Friburgo y ex miembro de Tribunal Constitucional alemán afirma que el sujeto (*Träger*) del poder constituyente sólo puede ser el *pueblo* —dentro de las categorías y del espíritu de la revolución francesa—. En efecto, aduce, el concepto mismo de poder constituyente encierra una carga revolucionaria y, por ende, polémica respecto de una cosmovisión asociada a un orden del mundo fundado por Dios. Ésta última, por ende, resulta contradictoria con la idea de un poder constituyente como fuerza ilimitada, según lo han caracterizado Sieyès y Schmitt. Luego, concluye Böckenförde, sólo cabe apelar al poder constituyente en clave “democrática”, como poder constituyente *del pueblo*, en donde “pueblo” debe ser entendido en el sentido del término francés “*nation*”¹³. Otros autores contemporáneos relevantes, como Mortati y Messineo, adhieren a similares interpretaciones, intentando conciliarlas con perspectivas teístas y cristianas¹⁴.

¹¹ Postulado que representa a la doctrina constitucionalista canónica; cf., por todos, R. CARRÉ DE MALBERG, *Contribution à la théorie générale de l'État*, II, 550-552.

¹² M. KRIELE, *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, 225-227. Vide asimismo H.-P. SCHNEIDER, “Soberano sin poder. Representación y participación como problema de legitimación de la soberanía democrática”, *Democracia y constitución*, 249 y ss...

¹³ E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die Verfassunggebende Gewalt des Volkes. Ein Grenz begriff des Verfassungsrechts*, 11 y ss..

¹⁴ Cf. respectivamente, A. MESSINEO, S. J., “Il potere costituente”, *La Civiltà Cattolica*, 65-70 y 113 y ss.; C. MORTATI, “La costituente”, 58, *Studi sul potere costituente e sulla riforma costituzionale dello Stato*, I. Sobre la contradicción entre el principio de soberanía del pueblo y el orden natural asumido por la doctrina católica cf. D. CASTELLANO,

I. 2. Crítica a la idea liberal de poder constituyente del pueblo

a) Titularidad y ejercicio de la potestad. La potestad como ejercicio de una función.

El derecho (o, en su fundamento, la titularidad) del poder político-jurídico equivale a la facultad para el ejercicio de una función (de imperio), ya que tal investidura comporta, como una nota intrínseca, la necesaria realización de ciertos actos tendientes a la consecución de ciertos fines u objetivos sociales. Mientras que la posibilidad del goce de un derecho civil (contratar, “stare ad jus”, etc.) no entraña necesariamente el obrar del titular mismo, por el contrario el mando consiste, en esencia, en una acción del poseedor (titular) del derecho dirigida a la voluntad de otro u otros. Por otra parte, hay necesidad deóntica en el ejercicio de la potestad (por ejemplo, el juez “debe” dictar sentencia). Así pues, la intrinsecidad y la obligatoriedad de la acción en el derecho de mando contribuyen a poner aun más de manifiesto la vinculación esencial entre la “titularidad” y el “ejercicio” en el seno de una potestad.

Surge entonces aquí la insalvable aporía en que incurre el modelo constitucionalista. En efecto, la conclusión parece férrea: si se es titular del mando —y “por derecho natural”, como lo pretende el sistema liberal-constitucionalista—, luego esa función es inalienable, y deberá ejercerse por sí o, en su defecto, mediante alguna forma de mandato imperativo¹⁵. Pero si el propio sistema democrático-representativo del liberalismo reconoce la imposibilidad —y postula la ilicitud— del ejercicio de la potestad por su supuesto titular¹⁶ es porque éste no es, en realidad, el sujeto investido con la titularidad del poder¹⁷.

entre otras obras en *De christiana republica*, 34-35; 47-81; 67-68; 103-109; 115-117 y 137-139.

¹⁵ Tal la inobjetable posición de ROUSSEAU en este punto. (Cf. ROUSSEAU, *Du Contract Social; ou Principes du Droit Politique*, 368).

¹⁶ Cf. E. SIEYÈS, *Dire sur le veto royal*, 238 y ss...

¹⁷ Sintetizamos aquí los desarrollos de nuestro libro *Principios políticos para una teoría de la constitución*, cap. IV: “¿Por qué Bidart Campos llamó ‘mito’ a la soberanía del pueblo?”.

b) El poder de la comunidad política. Una puntualización sobre la pretendida “soberanía en el Estado” y la titularidad del poder del Estado

Ante todo, la cuestión misma de la soberanía *en el* Estado, que ha sacudido las aguas de la filosofía y del derecho políticos modernos, responde a un falso planteo: el de quién está ungido de alguna manera “por derecho natural” con la autoridad “soberana”, si el monarca o, en opción polémica y contraria, el pueblo o la nación. Y, a tenor con un rasgo típico de la modernidad ockhamista —la cual desvincula el poder político de toda normatividad dada que limite u ordene el imperio de su libre voluntad— también se atribuye a tal *soberanía* la nota de absoluta: luego, toda decisión que de ella dimanase será legítima. Ahora bien, incluso rechazando que el poder político se halle *legibus solutus* (i. e., reconociéndolo con objetividad sólo como última instancia de dirección y apelación en la comunidad), no por ello deja de resultar impugnable en sí mismo el planteo de la soberanía *en el* Estado. Pues con la salvedad mencionada, tal planteo podría reformularse todavía del siguiente modo: ¿quién está ungido de antemano con el derecho a la titularidad de la potestad suprema? Se trataría así de determinar *a priori*, con el rango de un principio universal y necesario, lo que viene inevitablemente condicionado por las circunstancias históricas y determinado por el derecho positivo. Por el contrario, en la comunidad política ninguno de sus miembros (individuo o grupo) está investido de la titularidad del poder supremo por derecho natural, ya que la forma constitucional y la titularidad *personal* del poder pertenecen al plano de lo histórico y lo mudable —jurídicamente hablando, de lo positivo—. En la negación de este principio objetivo reside el error de la pretensión de sostener *a priori* una soberanía *en el* Estado; error que, *a fortiori*, torna inválida la tesis de una soberanía del pueblo con carácter de principio universal —en tanto que tal tesis no es sino una respuesta a un planteo que, de suyo, resulta impugnable *in limine*—¹⁸. Sobre este principio volveremos en la Parte III.

En cambio, sí resulta lícito referirse, con carácter de principio (ontológico y axiológico) necesario, a la potestad de régimen de la comunidad

¹⁸ Para el tema histórico de la aparición de la idea de soberanía del pueblo en el época moderna; Cf. E. S. MORGAN, *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y los Estados Unidos*. Se halla una todavía útil reseña doctrinal en E. CROSA, *Il principio della sovranità popolare del meioevo alla rivoluzione francese*.

política (“poder *del* Estado”). Ahora bien, el poder *del* Estado —en tanto ejercicio del mando supremo (“soberano”) de la comunidad— opera haciendo las veces del todo social; es decir que no representa a los gobernados, como tampoco, estrictamente hablando, a la suma de los gobernantes más los gobernados, sino que representa orgánicamente al todo de orden en que consiste la sociedad política. En efecto, *por* el poder del Estado no es la llamada “sociedad civil”, ni el pueblo, ni la comunidad organizada, la que se representa ante poder alguno, sino que es el Estado mismo (como sociedad política) el representado *por* el poder que hace sus veces¹⁹. No hay, pues, dualidad de personas, como en el caso del incapaz de hecho y su representante, sino distinción —en el interior de una misma persona moral y jurídica— entre una parte (el poder) y el todo (la sociedad política).

Pero lo dicho exige no pasar por alto otro principio clave, que también echa luz respecto de la cuestión de la titularidad de la potestad política. De que *por* el poder sea representada la persona moral y jurídica del Estado no se sigue que los titulares del poder del Estado sean todos sus miembros (individual o colectivamente tomados: respectivamente, el “pueblo” —como suma de individuos— o la “nación”). Por un lado, dado que el todo social no consiste en un agregado de individuos y grupos sino en una entidad distinta, esto es, en la totalidad humana ordenada en pos de un fin común (“persona” en sentido impropio, así llamada con analogía de atribución extrínseca); entonces hay exigencias que se predicen del todo sin que, por ello, se prediquen distributivamente de las partes: en efecto, es *de* la comunidad política *en tanto tal* de la que se desprende la necesidad del poder político. Este principio se ve comprometido por la “teoría de la traslación” sostenida por Suárez y casi toda la segunda escolástica (menos Vitoria), en la medida en que esa teoría no sólo predica el poder del todo estatal, sino que se desliza hacia la asignación de la posesión originaria del poder a todos sus miembros²⁰.

¹⁹ Sobre el afortunado concepto de *representación por el poder*; Cf. J. P. GALVÃO DE SOUZA, *La representación política*, 37-4.

²⁰ La paradigmática —pero no primera en el tiempo— formulación de esta posición doctrinal se debe a Roberto Bellarmino: “[s]ecundo nota, hanc potestatem immediate esse tamquam in subjecto, in tota multitudine: nam haec potestas est de jure divino. At jus divinum nulli homini particulari dedit hanc potestatem; ergo dedit multitudini. Praeterea sublato jure positivo, non est major ratio cur ex multis aequalibus unus potius quam alius dominetur Igitur potestas totius est multitudinis [...] Tertio nota, hanc potestatem transferri a multitudine in unum vel plures eodem jure naturae: nam Respublica non potest per seipsam exercere hanc potestatem; ergo tenetur eam transferre in aliquem unum,

Por otro lado, de la naturaleza de la comunidad política (autárquica²¹) se sigue que ella sea *independiente* de otros poderes políticos del orbe, mas no que en sí misma resulte —*stricto sensu*— titular de un supremo derecho de imperio. Y *en* la comunidad política, necesariamente, sólo algunos ejercerán ese derecho de mando²². En otro orden, si de la vinculación entre poder y sociedad giramos nuestra atención a la noción de poder social considerada en su esencia, damos con la ya asentada e ineludible tesis de que la titularidad de una potestad implica su ejercicio. En consecuencia, los poderes del Estado tendrán por necesidad como sujetos titulares a algunos miembros de la sociedad, que ejercen las respectivas funciones, y no a todos. En efecto, la potestad política consiste en una forma de poder jurídico esencialmente ligada al ejercicio de una función: el titular del derecho de mando puede y debe ejercer la función de mando²³.

A partir de todo lo señalado se sigue que, en sentido propio, el pueblo no es titular de “poder soberano” alguno: la llamada “*soberanía popular*” no excede la categoría de un artificio retórico o de una manifestación polémica contra el absolutismo —monárquico²⁴—, que ha recibido el nombre ya de

vel aliquos paucos [...]” (R. BELLARMINO, *Vindiciae pro libro tertio De laicis, sive secularibus*, III, VI, 11. Hay seguramente allí, a la base del error del gran filósofo y teólogo, una implícita asunción nominalista

—*formalissime loquendo*: atomista— por la cual se identifica *el todo social* con *todos sus miembros* (vgr., con la *multitudo*). Sobre esta cuestión fundamental vide asimismo F. SUÁREZ (quien retoma y agrava la teoría de la traslación), *De legibus*, III, IV, 4 y 12; *Defensio fidei*, III, II, 9 (ed. parcial de L. PEREÑA Y E. ELORDUY con el título de *Principatus politicus*. Para la historia de esta posición y su crítica por T. MEYER y L. BILLOT remitimos a nuestro artículo “Un hito en la historia del pensamiento político: la refutación neoscolástica de la tesis del pueblo como sujeto originario del poder”, *Derecho Público Iberoamericano*, II, 3.

²¹ Hemos estudiado el concepto de autarquía política y sus propiedades en *Orden político y globalización*, III y VI; y *El Estado como realidad permanente*, VI y VII.

²² P. GRAF VON KIELMANSEGG ha puesto de relieve las dificultades de aceptar una “soberanía colectiva” como la preconizada por el principio de soberanía del pueblo. Cf. *Volkssouveränität. Eine Untersuchung der Bedingungen demokratischer Legitimität*, 243-249 y 258. Nosotros también hemos insistido en tal inviabilidad en *Lecturas críticas sobre el poder político*, IV.

²³ Cf. S. R. CASTAÑO, *Principios políticos para una teoría de la constitución*, IV.

²⁴ Vale aclarar “monárquico”, porque en la teoría y en la praxis el principio de soberanía del pueblo, en manos de representantes *legibus solutus* y libres frente a la voluntad de los electores, ha dado lugar a un sistema por principio más absorbente que el ejercido por el *ancien régime*. Esta dinámica que afirmamos ha sido reconocida por autores que, sin pertenecer al orbe de ideas clásicas y cristianas, con todo han mirado objetivamente la realidad doctrinal e histórica; Cf., p. ej., la afirmación del gran teórico del Estado H.HELLER:

“mito” (Germán Bidart Campos²⁵, Josef Isense²⁶), ya de “ficción” (Hans Kelsen²⁷).

c) Una primera conclusión sobre consenso comunitario y acción constituyente

Repárese desde ahora en que lo afirmado hasta aquí vale también para el poder constituyente originario, sobre todo si se lo entiende a la manera del constitucionalismo racionalista clásico y de su modelo normativo propio, i.e. la constitución jurídica escrita, producida por constituyentes *ad hoc*. Pero no sólo en tales casos, sino en general en todo proceso de esta naturaleza, el poder es ejercido, *de facto* y *de jure*, por unos pocos miembros de la comunidad, aunque sea cierto que es en la acción constituyente (originaria) donde el consenso de la comunidad parece desempeñar su papel más relevante²⁸. En efecto, las diversas e intransferibles circunstancias particulares de la comunidad condicionan y disponen la materia social para el advenimiento de la forma jurídico-constitucional. Pero ésta es causada, en tanto concreta norma jurídica, por la acción del poder vigente —si bien supuesta la aceptación de los gobernados—. Es la potestad efectiva de la comunidad, en la persona de sus mismos titulares o a través de equipos especializados²⁹,

“... las revoluciones burguesas, con sus nuevos documentos constitucionales, deben ser entendidas como una prosecución de la heroica empresa que el absolutismo continental había iniciado con la ordenación consciente de la realidad social según un plan unitario. Es la misma línea que es todavía continuada por las dictaduras actuales y en particular por el bolchevismo ruso”. (*Staatslehre*, 307-308).

²⁵ G. BIDART CAMPOS, *El mito del pueblo como sujeto de gobierno, de soberanía y de representación*.

²⁶ J. ISENSEE, *Das Volk als Grund der Verfassung*, 102-106.

²⁷ Vide el juicio de H. KELSEN: “desde el momento que las constituciones modernas prohíben expresamente toda vinculación formal del diputado a las instrucciones de sus electores, y hacen jurídicamente independientes las resoluciones del parlamento de la voluntad del pueblo, pierde todo fundamento positivo la afirmación de que la voluntad del parlamento es la voluntad del pueblo, y se convierte en una pura ficción (inconciliable con la realidad jurídica”, *Teoría general del Estado*, 402. Dentro de la órbita juspositivista también la idea misma de un poder constituyente ahistórico y omnímodo, propia del constitucionalismo liberal, ha sido calificada más recientemente de “mito”. (Cf. J. L. REQUEJO PAGÉS, *Las normas preconstitucionales y el mito del poder constituyente*.

²⁸ Cf. L. BILLOT, S. J.: “De originibus et formis politici principatus”, 489-516. *Tractatus De Ecclesia Christi, sive continuatio theologiae de Verbo Incarnato*, T. I, cap. III, c.XII, & 1.

²⁹ Sobre los equipos técnicos constituyentes como comisionados del poder efectivo en la comunidad, en referencia a procesos constituyentes africanos contemporáneos.

la que determina el estatuto del poder, contando con el concurso del consenso de los gobernados —el cual, inmediata o paulatinamente, por acuerdo explícito o tácito, acepta el nuevo orden de cosas, orden que es portador de una ley de la investidura y de un modo de distribución de competencias y de ejercicio del poder—. En el caso de los procesos constituyentes originarios —así como también en el caso de los regímenes revolucionarios, que por principio anteceden a los nuevos ordenamientos constitucionales según los cuales gobernarán— la aceptación va incoando la vigencia de un nuevo estatuto de la subordinación, bajo la dirección y con el refrendamiento del poder establecido³⁰. En síntesis, el consenso constituyente del pueblo cumpliría un papel causal, pero como causa parcial (“causa eficiente próxima”) y subordinada (a la “causa eficiente principal”), en la determinación de la constitución³¹.

II. La realidad del poder constituyente. Algunas precisiones

II.1. Aproximación sistemática a la naturaleza del poder constituyente

a) Los términos del problema

En la locución con que se mienta el “*poder constituyente*” se descubre la definición de la respectiva noción. El poder político, como facultad ju-

Cf. W. HENKE, “Die verfassunggebende Gewalt in Lehre und Wirklichkeit“, *Der Staat*, Bd. 7, Heft 2.

³⁰ El papel constituyente del pueblo, en los casos en que esté prevista su manifestación explícita, reviste la forma de aceptación o rechazo a una pregunta concreta formulada a partir de las opciones ya decididas por el poder vigente. Inobjetable y taxativa resulta así la sentencia del constitucionalista contemporáneo J- ISENSEE: “Soberano no es aquí quien responde la pregunta, sino quien la hace” (cf. J. ISENSEE. *Das Volk als Grund der Verfassung*, 46). Explica L. HAMON: “[i]ncluso cuando la Constitución exige una ratificación por la Asamblea —o por la Nación— según un referendun o por elecciones, depende de los titulares actuales del poder el modelar la situación en vista de la cual se pronunciará quien debe ratificar” (L. HAMON, “Spécificité du pouvoir politique”, *Recherches et Débats. Pouvoir et société*, 49). Sobre el carácter “simple” y “elemental” de tales expresiones del pueblo cabe recordar aquí la inobjetable observación en tal sentido de C. SCHMITT, *Verfassungslehre*, 83-84; sobre el origen “oligárquico” de las constituciones en general cf. los análisis histórico-sociológicos de K. VON BEYME en *Die verfassunggebende Gewalt des Volkes*, I, (vide *infra*, II, 2 b).

³¹ Respecto de esta conclusión remitimos a nuestro trabajo “El lugar del consenso entre los valores humanos y políticos”, en AAVV. *Familia, sociedad y vida*.

rídica, supone determinado derecho de imperio radicado en cierto sujeto investido de un título para ejercer ese imperio. En efecto, el poder político integra el género de las potestades, si bien con una especificidad propia: la dirección de la comunidad autárquica al bien común político. Por su parte, la función constituyente es parte esencial de la potestad de régimen del Estado. Se trata de una función del poder (político) que tiene como objeto propio la instauración o la reforma de la constitución jurídica.

Determinemos, pues, el contenido de las nociones que integran el concepto de *poder constituyente*, comenzando con su objeto: la constitución.

b) El concepto de constitución. Breve síntesis³²

Su analogicidad

El concepto político-jurídico de constitución no es unívoco. Carl Schmitt distingue cuatro formas: concepto “absoluto (la constitución como todo unitario)”, “relativo (constitución como multiplicidad de normas particulares)”, “positivo (constitución como decisión de conjunto sobre modo y forma de la existencia política)”; e “ideal (así llamada en un sentido especial, a causa de un determinado contenido)”³³. Hermann Heller, por su parte, enumera dos conceptos “sociológicos” y tres “jurídicos”³⁴. Contemporáneamente Josef Isensee ha persistido en la fértil iniciativa teórica de distinguir los diversos sentidos de “constitución”³⁵. Pero, por su parte, los constitucionalistas adscriptos al constitucionalismo liberal clásico en principio no comparten semejante temperamento³⁶.

³² Resumimos priefamente aquí las páginas 51-80 de nuestro *El poder constituyente entre mito y realidad*.

³³ Cf. C. SCHMITT, *Verfassungslehre*, 3-41.

³⁴ Cf. H. HELLER, *Staatslehre*, 305 y ss.

³⁵ Cf. J. ISENSEE *Das Volk als Grund der Verfassung*, 58-67.

³⁶ Cf. por todos, I. DE OTTO, *Derecho constitucional. Sistema de fuentes*, 23. Sobre el modelo “racional-normativo” de constitución (típico del constitucionalismo fundacional, pero hegemónico en sus grandes principios hasta hoy) *vide* las páginas clásicas de M. GARCÍA-PELAYO, *Derecho constitucional comparad*, 34-41. Es de notar que el rechazo al concepto unívoco de constitución —entendido en sentido juricista y racionalista— ha extendido su eco más allá del ámbito de la teoría de la política y del derecho. Un buen ejemplo de ello lo ofrece OSWALD SPENGLER: *vide* su crítica vitalista a la constitución escrita (*rectius*, codificada) en *Der Untergang des Abendlandes*, II, 516-518.

El sentido plenario de “constitución”

La constitución de la comunidad política consiste en el orden total de esa comunidad. Se trata de su factor estructurante, a partir del cual se configura la particularidad propia e intransferible del Estado (comunidad). Tal el sentido *plenario* de “constitución”, en tanto todo potestativo compuesto por partes potenciales. Cada una de ellas participa análogamente de la noción, y realiza en cierto sentido, con mayor o menor perfección, el papel de elemento estructurante de la sociedad. Pero sólo el todo puede ser considerado *constitución* en sentido plenario. Se trata de la constitución como causa formal, complexiva del entero orden de las relaciones de la comunidad, así como de las disposiciones colectivas que se hallan a la base de la “*normalidad*” social (Heller)³⁷. Comprende diversas dimensiones histórico-empíricas, tales como, ante todo, la composición nacional, racial y religiosa y la tradición política. Ésta última, a su vez, encierra el modo inveterado del orden de la subordinación así como el orden —más inveterado y raigal aun— de la distribución territorial del poder. Tales disposiciones colectivas históricamente sedimentadas hacia propias y determinadas “formas de gobierno” y “formas de Estado” representan un estrato *indisponible*, aunque empírico-positivo, de la constitución, toda vez que la comunidad encuentra su legítimo modo de existencia política en el respeto a dichas disposiciones —lo cual conlleva, de contragolpe, que tal *pondus* idiosincrático ni resulte fácilmente removible ni pueda ser contradicho sin conflicto—³⁸.

La dimensión jurídica de la constitución. La constitución jurídica total

Como parte y —por así decir— sobre el trasfondo de la constitución plenaria se recorta la constitución político-jurídica, aquélla que establece “el orden de las magistraturas en la ciudad” (Aristóteles)³⁹. Se trata de la determinación normativa (a la vez *formal* y *material* —al decir de los juristas—, escrita o no, codificada o no) que señala imperativamente cómo han de ser las relaciones de subordinación dentro de la comunidad política, y reconoce o señala los derechos de los individuos y de los grupos. Germán

³⁷ Cf. H. HELLER, *Staatslehre*, 283-284.

³⁸ Cf. S. R. CASTAÑO, “Constitución política y poder constituyente de la comunidad. Una aproximación en perspectiva de fundamentos”, en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, serie V, anno LXXXIV n. 1.

³⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1278 b 8-10.

Bidart Campos llama “real o material” a esta “constitución jurídica total”; y la sintetiza como la propia de cada Estado particular, su forma de ser que, en tanto tal, tiene vigencia, sea cual fuere el modo en que se halle establecida⁴⁰.

c) Concepto y propiedades del poder político

El *poder político*, como autoridad política, es una función (facultad) de naturaleza bipolar consistente en la dirección racional hacia el fin común —dotada de facultades coactivas—, necesaria e inderogable, presupuesta la existencia de una comunidad política, ejercida por titulares particulares, consensualmente aceptada en su forma (constitucional) concreta y, asimismo, investida de supremacía normativa sobre todo otro poder (mundanal) en el ámbito de esa comunidad política; y cuyo modo propio de imperio radica en la *jurisdictio*: “decir el derecho”⁴¹.

d) La función constituyente frente a los diversos planos del orden constitucional comunitario

En primer lugar, existe un orden de dimensiones encuadrables dentro de la constitución plenaria y que no revisten específica y propia juridicidad. Así, por ejemplo, la mencionada composición étnica y religiosa, como asimismo los factores de poder social y los principios cosmovisionales e ideológicos que animan a épocas y regímenes. Pues bien, respecto de la constitución plenaria en tanto causa formal y respecto de todas las dimensiones en ella incluidas que rebasan lo estrictamente jurídico no hay poder constituyente alguno en sentido propio. Es más: debe afirmarse que todas esas dimensiones —en diversos modo y medida— en realidad más constituyen que son constituidas, toda vez que revisten la categoría de presupuesto respecto de la forma y de la acción del poder político.

En segundo lugar, la constitución jurídica en cualesquiera de sus acepciones, sea como constitución jurídica total, sea como la constitución jurídico-formal de Heller⁴², sea como la constitución “ideal” de Schmitt según

⁴⁰ Cf. G. BIDART CAMPOS, *Filosofía del derecho constitucional*, 93-4.

⁴¹ Tal la definición a que arribamos en *Lecturas críticas sobre el poder político*, “Conclusiones”, 239-240.

⁴² Cf. H. HELLER, *Staatslehre*, 311-312.

el constitucionalismo liberal (codificada, con garantía de libertades individuales y separación de poderes⁴³), es producida por facultades de naturaleza constituyente. Pero *la función constituyente es una de las tareas inalienables del poder político, con un objeto propio que la especifica: la instauración o reforma de la constitución*. En efecto, es un principio que quien dice imperativa y obligatoriamente el derecho es la potestad política, sea por reconocimiento del derecho natural, por preservación del derecho consuetudinario, por aplicación de los preceptos jurídicos vigentes, o por determinación positiva de nuevos preceptos⁴⁴. Luego, tal principio (referido a la *jurisdictio*) no podría admitir la excepción de nada menos que de las mismísimas normas fundamentales (positivizadas).

II.2. Conclusión: la función constituyente como una de las partes de la facultad propia del poder político

a) El “poder constituyente”, parte necesaria del “poder constituido”

A propósito del principio de la *jurisdictio* mencionado *supra* (1., d) que-remos asentar una afirmación con carácter de tesis. Aunque se aceptaran las categorías constitucionalistas de “poder constituyente” y “poder constituido”, sólo resultaría lícito entenderlas como una dualidad de funciones en el seno del mismo poder político (correspondiente al ejercicio de las funciones *constituyentes* y *constituidas*), mas no como una distinción real entre dos potestades, independientes y en relación de subordinación. En efecto, según su esencia, el poder político es uno, más allá de la diversificación de sus órganos, funciones y objetos. Respecto del poder constituyente, esta necesidad ontológica y deóntica podría ser traducida en las propias categorías del constitucionalismo con la fórmula siguiente —con pretensión de alcance universal—: sin perjuicio de la posible diversidad formal de órganos, el poder constituyente originario (referido, en sentido propio, al establecimiento de la constitución jurídica) está a cargo del poder constituido (entendiendo por “poder constituido” el poder político ejercido y efectivamente vigente en la comunidad). Y tal identidad en el sujeto fun-

⁴³ Cf. C. SCHMITT, *Verfassungslehre*, 38-41.

⁴⁴ Estudiamos el principio de la politicidad del derecho en *Principios políticos para una teoría de la constitución*, cap. II.

damental vale aun más para el poder constituyente reformador, pues en él actúan operadores normados por previsiones de la constitución ya en vigor, en cuyo caso se manifiesta con patencia la continuidad del régimen y la vinculación entre la nueva norma reformada y la voluntad del poder vigente.

b) El poder constituyente en la realidad histórica: su manifestación empírica como parte del haz de facultades del poder vigente en la comunidad política

Repárese en que la unidad intrínseca del sujeto del poder político se ve refrendada por la experiencia histórica. Esa confirmación empírica no se constata tan sólo en el período prerrevolucionario (o en los medios culturales ajenos a Occidente), en que monarcas y cenáculos de notables se han hallado investidos de la facultad para *reformular* la constitución tradicionalmente heredada (el caso —nótese— más habitual de acción constituyente). Por el contrario, se observa idéntica realidad en el Occidente contemporáneo. Y no sólo como privativa de la tradición británica, en la que la función constituyente ha estado en manos del Parlamento. En efecto, también en la órbita continental europea y en América (ámbitos de irradiación por excelencia de los principios del constitucionalismo racionalista y liberal y de instauración de las constituciones “rígidas”) son los poderes políticamente vigentes los que ejercen la función constituyente (reformadora desde luego, pero también originaria), tanto en períodos de normalidad institucional cuanto en períodos de crisis revolucionaria⁴⁵. Hay identidad —si no formal (caso de la Asamblea Constituyente de Baden-Württemberg en 1952⁴⁶), por lo menos material— entre los individuos y organizaciones que ejercen la facultad constituyente y aquéllos que ejercen efectivamente el poder en la comuni-

⁴⁵ No nos es necesario entrar aquí en la cuestión de si toda revolución implica una mutación en la verdadera titularidad del poder constituyente, ni en la determinación de la naturaleza de una revolución política, y su relación con otros fenómenos como el golpe de Estado o la “revolución pacífica”, ni en la hipótesis de la revisión total de la constitución (encontramos una estimulante discusión de esos temas en M. A. CATTANEO, *El concepto de revolución en la ciencia del Derecho*, 99-110). Sólo estamos señalando que la acción constituyente proviene del poder vigente en la comunidad.

⁴⁶ Esta Asamblea, durante sus deliberaciones como constituyente estadual, decidió asumir funciones propias de los poderes constituidos. (Cf. P. FEUCHTE -ed.-, *Quellen zur Verfassung von Baden-Württemberg*, 88-90); agradezco este dato al Profesor Paul-Ludwig Weinacht.

dad. De hecho, la Historia y la sociología no dejan de mostrar que el poder constituyente originario se halla a cargo de los poderes políticos efectivos, es decir de aquellas fuerzas que, si bien no siempre de un modo jurídico formal, con todo son capaces, material o personalmente, de asumir la decisión fundamental sobre el orden de la sociedad. Ejemplos de ello (diversos, aunque concurrentes en su significación) nos los proveen el lugar que le cupo a De Gaulle en la instauración institucional de la Vª República Francesa⁴⁷; como asimismo la decisión de las potencias vencedoras de Alemania—planteada en Londres en 1948— sobre cuál debía ser el quicio de la futura *Grundgesetz*⁴⁸. En nuestros días, por lo demás, cuando el régimen político se funda en el sistema de partidos, se comprueba el papel constituyente protagónico que ostentan los cuadros dirigentes de los partidos políticos, que son en general quienes detentan el efectivo ejercicio del poder constituyente. En otros términos, es en los partidos donde en definitiva se halla hoy radicado el sujeto del poder constituyente, en tanto función del poder político que establece y tutela —o, como reformador, modifica— la constitución jurídica⁴⁹.

El precedente juicio no es tampoco ajeno a la ciencia política empírica. Resulta pertinente reiterar aquí las observaciones de Klaus von Beyme acerca de cómo la pretendida “soberanía constituyente” del pueblo resulta mediatizada en los hechos por factores de poder minoritarios pertenecientes —formal o materialmente— al poder político vigente: así, por ejemplo, las asambleas constituyentes, cuyos miembros suelen ser muchos de los integrantes de los parlamentos ordinarios (y que sólo pueden identificarse con el pueblo “mediante una ficción”, dice el autor); las comisiones redactoras, en que las minorías poseen una representación que no tenían en la asamblea, y juegan un papel decisivo; los agentes del poder de turno; los

⁴⁷ Sobre la *auctoritas* (o, para no juzgar acriticamente su compleja figura, por lo menos *el prestigio*) de que gozaba de De Gaulle en Francia en el momento de la crisis terminal de la IVª república, y su *dictadura soberana* como origen de la constitución de 1958, cf. respectivamente M. GARCÍA-PELAYO, *Idea de la política y otros ensayos*, 155-156; y del mismo autor *Derecho constitucional comparado*, 607-609.

⁴⁸ Cf. J. ISENSEE, *Das Volk als Grund der Verfassung*, 53-54 y 63-64. Se trata del contenido normativo estipulado en el art. 79 inc. 3 de la GG, el cual declara irreformables, entre otros, los principios del art. 20 que establecen la forma de Estado, la forma de gobierno y el fundamento de legitimidad del orden político alemán (justamente, que “todo poder político emana del pueblo”).

⁴⁹ Para este punto II., 1. Cf. S. R. CASTAÑO, “El poder constituyente originario como forma de poder político. Síntesis y conclusiones”, *La primacía de la persona. Estudios en homenaje al Profesor Eduardo Soto Kloss*.

presidentes y secretarios de comisión; los expertos constitucionalistas. En conclusión, dice von Beyme, “casi todas las constituciones de la Historia se han originado oligárquicamente”⁵⁰. Este muestreo sociológico no hace sino constatar en el plano empírico el hecho palmario de que el poder lo tiene quien manda. Por el contrario, el dogma constitucionalista de la “soberanía (constituyente) del pueblo” se basa en la a todas luces impugnable afirmación de una titularidad sin el ejercicio de la potestad política⁵¹.

c) Recapitulación y puntualización finales

La potestad política existe personificada por titulares concretos que ejercen las diversas funciones del mando político y jurídico sobre la comunidad. En consecuencia, debe decirse que el poder político consiste en una especie de potestad, lo cual significa que se halla esencialmente ligada al ejercicio de una facultad de imperio: es titular del derecho de mando quien ejerce (legítimamente) la facultad de mando. Ahora bien, como se ha visto, el poder constituyente no es sino una parte de esa facultad: a saber, la que tiene a su cargo el imperio sobre las normas fundamentales de la comunidad política. Esta conclusión se halla conteste con la naturaleza del poder político. En efecto, la operación propia de éste es la *jurisdictio* (i.e., la facultad de “decir el derecho” —concretándolo de modo vinculante—); la cual facultad incluirá necesariamente, como su forma más alta, la función constituyente.

De todas maneras, conviene resaltar precisamente en estas conclusiones que no toda acción constituyente del poder efectivo reviste idéntico grado de legitimidad. Pues la constitución jurídico-positiva vigente, como toda

⁵⁰ K. VON BEYME, *Die verfassungsgebende Gewalt des Volkes*, especialmente el cap. I, titulado: “Las rupturas de la voluntad constituyente del pueblo en la elaboración constitucional”.

⁵¹ G. BURDEAU, ilustre tratadista de ciencia política, representa un ejemplo de la pregnancia de ese dogma. Sus ponderables desarrollos sobre el tema del poder constituyente terminan cediendo a la doctrina dominante de la afirmación de una “soberanía real” del poder constituyente en cabeza del “pueblo soberano”. Aunque, por supuesto, no se le oculte 1) que el “*décalage obligatoire*” entre la voluntad popular y su expresión clara y organizada impone la necesidad de la acción previa y configuradora del poder vigente, el cual decide el modo de convocatoria y el procedimiento de la asamblea o convención; ni 2) que, para evitar la “ficción jurídica” de una “soberanía nominal” del pueblo, el poder efectivo debería luego decidir someter el resultado de la tarea de los representantes (ya “un poder constituido”) a una ratificación en referéndum por el cuerpo electoral. (Cf. *Traité de Science Politique*, t. III, 171 y ss. Lo citado aquí en 224-232).

obra jurídica del imperio normativo del poder político en vigor, medirá su legitimidad por su conmensuración al verdadero bien común político y a la tradición social y política comunitaria.

Por último —y ya como corolario final— debe reafirmarse que, en sentido estricto, el principio del poder constituyente del pueblo (o de la nación) no posee fundamento en la realidad objetiva.

III. Excurso polémico: Poder constituyente y contrarrevolución moderna.

III.1. Una objeción proveniente del pensamiento contrarrevolucionario. La figura de Joseph de Maistre

A continuación analicemos una impugnación en particular, que encontramos de especial interés teórico por lo sutil de sus aristas, sobre todo para los cultores tomistas de la filosofía política y jurídica⁵². Se trata de la hipótesis —que, de hecho, ha llegado a hacerse realidad, por lo menos en alguna medida— de fundamentar la negación del poder constituyente (de su existencia, de su legitimidad y hasta del sentido mismo del problema) en las ideas de uno de los adversarios más formidables que tuvo la ideología revolucionaria dieciochesca; dentro de los contemporáneos de esos sucesos, el más destacado de ellos junto con Edmund Burke, cabría decir. Nos referimos al diplomático saboyano conde Joseph de Maistre (1753-1821).

Se trata de un polígrafo agudo, que hace gala de un estilo proverbialmente lozano y actual, provisto de una vasta formación teórica (teológica, filosófica, literaria, histórica). Todas esas virtudes, indispensables en un gran polemista, le han permitido convertirse en un paradigmático contendor

⁵² Dos palabras sobre la ocasión en que se planteó el tema. El 3 de julio de 2013, por invitación del Director del Centro de Estudios de Derecho Constitucional de la UCA (Universidad Pontificia de Buenos Aires), Prof. Orlando Gallo, y con la participación del Decano de la Facultad de Derecho, Prof. Daniel Herrera, se discutió el libro de nuestra autoría, *supra* citado, *El poder constituyente entre mito y realidad*. La presentación propiamente dicha estuvo a cargo del docente Carlos Arnossi, y el debate fue dirigido por el Prof. Héctor H. Hernández, de larga experiencia en las disputaciones universitarias —actividad significativamente insólita en la Universidad de hoy, en cualquier latitud—. En el transcurso de ese acto académico el autor tuvo el privilegio de sostener un enriquecedor y vivo diálogo con el muy calificado (y, para esta clase de ocasiones, numeroso) público presente. Uno de los problemas debatidos es el que, de modo orgánico y ordenado, se expondrá a continuación: a saber, la puesta en tela de juicio del *poder constituyente* desde posiciones filosófico-políticas de raigambre tradicional.

doctrinal de la revolución francesa. Pero sería injusto —por erróneo— acotar la significación y el alcance de su obra a la circunstancial reacción contra ese suceso histórico. Pues se trata, en efecto, de un autor con criterios propios, cuya presencia se manifiesta en grandes pensadores políticos contemporáneos: así, la idea de la historia como “política experimental” (en Maurras); el sentido del “concreto modo de existencia política” (en Schmitt). Sus ideas sobre la naturaleza del poder político y de la constitución, aunque hayan surgido como respuesta a la conmoción revolucionaria, trascienden el giro epocal que las motivó y plantean cuestionamientos insoslayables. Insoslayables sobre todo para aquéllos que, desde la tradición aristotélica y iusnaturalista católica, toman distancia crítica de la revolución francesa, de sus premisas ideológicas y de sus consecuencias histórico-políticas.

En este lugar no nos proponemos invalidar ni tan siquiera cuestionar el hecho de que de Maistre haya adoptado una posición *contrarrevolucionaria* y *reaccionaria*, toda vez que ella aparecía justificada ante la embestida de la revolución contra el orden natural y cristiano; tampoco dilucidar la comprensión del término “*tradicionalista*” y la condición de tal de de Maistre; sino en cambio atisbar, con la brevedad que impone el presente excursus, si acaso este adversario católico de la revolución abreva en los mismos principios que fundan las posiciones de la tradición aristotélica sobre la comunidad política, su potestad y su constitución. A partir de allí tendremos la posibilidad de evaluar si las ideas de de Maistre representan una guía adecuada, desde el punto de vista del realismo de Aristóteles y la escuela tomista —y de la realidad objetiva, en última instancia—, para dirimir el problema de la constitución y del poder constituyente.

Adelantemos desde ya nuestra conclusión: no obstante su oposición frontal a varios de los errores más graves de la revolución; a pesar de que su crítica a las premisas y las consecuencias del proceso desatado en Europa exhibe tantos aciertos profundos y brillantes (aciertos que se extienden a otros ámbitos de la vida social, la política y lo religioso); nosotros estimamos que no pocos de los principios más centrales de de Maistre responden a los postulados del pensamiento *moderno* —en sentido doctrinal, no cronológico—. Es por ello que —no hesitamos en juzgar— este extraordinario polemista constituye un singularísimo caso de “*faux ami*” filosófico y teológico para la perspectiva del realismo político de la tradición aristotélica. En efecto, *se trata de un ejemplo —a menudo no advertido, por lo matizado de sus ideas— de la llamada “teoría moderna de la soberanía”, que, imbuido de*

las premisas más fontales de ésta, ha ejercido apreciables influencias, especulativas y prácticas, políticas y eclesiales.

Señalemos sin más trámite algunos aspectos significativos del pensamiento de este autor enigmático y subyugante, curiosamente masón aunque contrarrevolucionario⁵³, que echarán luz sobre el lugar que cabe asignar a de Maistre como pensador político.

III.2. La concepción del poder soberano

Para nuestro pensador, desde el mismo momento en que se el hombre se pone en contacto con sus semejantes queda presupuesta la idea de soberanía: es ella la que, al darles leyes, hace de las familias un pueblo. “Pueblo” significa una agregación en torno de un centro común (la soberanía), sin el cual no hay conjunto ni unidad política. La soberanía, concluye de Maistre, es la obra inmediata de la naturaleza (i.e., de la voluntad de su Creador), tal como lo es la sociedad política⁵⁴. Los ecos de Bodin, en cuanto al elemento material de la sociedad política (las familias) y en cuanto al papel socialmente constitutivo que desempeña el poder son evidentes⁵⁵. Como es también obvio, de Maistre ha hecho más que afirmar la naturalidad del poder político; junto con ello, lo ha erigido en la causa axial de la existencia y de la unidad del orden político, en detrimento de la que, sin duda, es su causa primera y fundante: el bien común político. Pues si los hombres se han “puesto en contacto”, si “las familias se han aproximado”, como dice el autor, es porque, tácita o expresamente, han aceptado integrarse en un grupo político constituido en torno de un fin común autárquico; al cual grupo le adviene por la naturaleza de las cosas (“la *natural resultancia*” de Suárez), sí, un poder de régimen “soberano” —en el sentido de *supremo en su orden*—. Mas ese poder no es la causa primera de la constitución del grupo como tal. En cuanto a la función primaria del poder político, la opción del saboyano por la *coacción* (en oposición a la esencia *directiva* al bien común de la tradición clásica) aparece explícita: por soberanía “es imposible entender sino un poder represivo (*pouvoir réprimant*) que actúa sobre el súbdito, y que, por su parte, está ubicado fuera de él”⁵⁶.

⁵³ Cf. R. SPAEMANN, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*, 78.

⁵⁴ Cf. J. DE MAISTRE, *Étude sur la souveraineté*, L I, cap. III en *Oeuvres Complètes de J. de Maistre*.

⁵⁵ Cf. J. BODIN, *Les six livres de la république*, L. I, cap. I

⁵⁶ J. DE MAISTRE, *Étude sur la souveraineté*, L. II, cap. IV, 466.

Si sus fundamentos filosófico-sociales básicos se inscriben en la cosmovisión de cuño kratocéntrico y absolutista *à la* Bodin⁵⁷; esos fundamentos, por cierto, encierran también tomas de posición *à la* Hobbes, como las siguientes: “cuando hablo de ejercicio legítimo de la soberanía, no entiendo, o no digo, ejercicio *justo*, lo que produciría una anfibología peligrosa, a menos que por esa última palabra se quiera decir que todo lo que ella [la soberanía] opera en su círculo es justo o tenido por tal: lo cual es la verdad. Es así como un tribunal supremo, en tanto no exceda sus atribuciones, siempre es justo; pues es lo mismo *en la práctica* ser infalible o equivocarse sin apelación”⁵⁸. Es claro que no vale objetar por el posible yerro o injusticia de la potestad soberana. La idea de marras representa una asunción central de de Maistre, que ya había aparecido en el comienzo mismo de su obra sobre la soberanía espiritual (y temporal): “es, en efecto, absolutamente lo mismo en la práctica no estar sujeto al error o no poder ser acusado de error”⁵⁹. Semejante sentido de infalibilidad no deja de ser inquietante. No se trata de alguna forma de posesión de la verdad, o de una disposición para acceder a ella, pues no parece ser precisamente en la verdad donde de Maistre radica la infalibilidad: “nuestro interés no es que [una cuestión de ‘metafísica divina’ sea decidida de tal o de cual manera, sino que lo sea sin retraso y sin apelación”, dice explicando la naturaleza de la infalibilidad papal⁶⁰. En consecuencia, “infalibilidad” significa *ultimidad decisoria e irreprehensibilidad por una esfera superior*. Este planteo, como se ve, se aplica tanto al caso de la soberanía política cuanto al de la potestad papal; en efecto, la infalibilidad que reclama el papa no es esencialmente diferente de la que se atribuye a los reyes de la tierra, dado que ni los unos ni el otro podrían ser juzgados por nadie⁶¹. Es así como la infalibilidad es erigida en la esencia del poder del monarca y del papa; y el poder soberano del príncipe, como vimos, concebido como constitutivo formal del pueblo y de la unidad política. Según la fórmula del autor, no puede haber sociedad sin gobierno, ni gobierno sin soberanía, ni soberanía sin infalibilidad⁶². Pues bien, *desde esa perspectiva kratocéntrica* (con manifiestas y por momentos radicales incrustaciones del

⁵⁷ Para una síntesis comparativa entre ambos cf. S. R. CASTAÑO, *Defensa de la política*, cap. VII.

⁵⁸ J. DE MAISTRE, *Du pape*, L. II, cap. X, 206-207, nota -subrayado original-.

⁵⁹ *Ibidem.*, L. I, cap. I, p. 19.

⁶⁰ *Ibidem.*, L. I, cap. XIX, p. 123.

⁶¹ Cf. *Ibidem.*, L. I, cap. XVI.

⁶² Cf. *ibidem.*, L. I, cap. XIX.

paradigma ockhamista y voluntarista expresado por el lema de “*auctoritas, non veritas facit legem*”) —cosmovisión obviamente alejada de los principios mismos (intelectualistas y finalistas) afirmados por la tradición aristotélica— entiende el conde saboyano el quicio del orden social.

III.3. Notas clave de la concepción del régimen político y de la constitución

En lo que nos concierne específicamente, téngase presente que de Maistre no hesita en sostener que “toda familia soberana reina porque es elegida por un poder superior”⁶³; y también que las constituciones son “obra inmediata de la voluntad del Creador”⁶⁴. Además, habla de constitución “*natural*” para referirse a la constitución *histórica vigente*⁶⁵. Son ideas recurrentes y esenciales en la obra de de Maistre, de las que citamos sólo unos pocos ejemplos. Y en las que anida un equívoco terminológico y conceptual de serias consecuencias doctrinales. En lo que atañe a “natural”, la dificultad no se salva aduciendo que “natural” significaría en de Maistre “propio de cada cual” (como una *natura individui* comunitaria⁶⁶), porque esa constitución “natural” siempre responde a un decreto divino, lo cual para este autor torna ilusoria o superflua (o culpable, si pretendiera transformarla) la intervención de la voluntad humana colectiva⁶⁷. Justamente en esa línea de Maistre análoga la formación y la vigencia de una constitución con el crecimiento de los seres vegetales, con lo cual, según él, la realidad de la praxis político-jurídica histórica revestiría notas propias no sólo de lo *natural*, sino de lo natural carente de conocimiento y libre albedrío⁶⁸. Sea como fuere, es un hecho que el significado de “natural” de de Maistre no podría ser identificado sin más con el “κατα φύσιν” “κατα φύσει” / “*secundum naturam*” de la tradición clásica, so pena de incurrir en equivocidad. Por fin, cómo “diferentes gobiernos puedan ser buenos [...] para el mismo pueblo en dife-

⁶³ J. DE MAISTRE, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, 287 y prefacio; *Ibidem*, n° XXX; *Du pape*, L. II, cap. VIII; *Étude sur la souveraineté*, L. I, cap. IV.

⁶⁴ J. DE MAISTRE, *Étude sur la souveraineté*, L. I, cap. IV, p. 329, y IX; *vide Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, n° XIII.

⁶⁵ J. DE MAISTRE *Étude sur la souveraineté*, L. I, cap. IX; y *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, prefacio.

⁶⁶ J. DE MAISTRE, *Étude sur la souveraineté*, L. I, cap. II.

⁶⁷ *Ibidem*, L. I, cap. VII.

⁶⁸ Cf. J. DE MAISTRE, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, n° X.

rentes tiempos” (según un breve pasaje del *Étude...*⁶⁹) no se explica fácil ni coherentemente en de Maistre; salvo recurriendo a la suposición de sucesivos decretos del “*Eterno Arquitecto*”, que suscitarían nuevos legisladores sagrados. No debe perderse de vista que en los procesos constitucionales, para de Maistre, o bien Dios va haciendo germinar el orden en la “planta” (*sic*) que es la sociedad; o bien extraordinarios legisladores son ungidos desde lo alto y operan cual artesanos sobre la inerte materia comunitaria.⁷⁰ ¿Será por esto que la mención de la epopeya *popular* de La Vendée no menudea en la obra del conde contrarrevolucionario ...?

III.4. Consecuencias respecto de nuestro tema

Los posiciones últimamente espigadas en de Maistre contradicen principios fundamentales del orden político según la *natura rerum*, y reconocidos por la tradición de la escolástica aristotélica. Téngase en cuenta que la conformación de la comunidad política, la primacía de su bien común, la existencia resultante de una potestad política y de un ordenamiento jurídico-constitucional son de derecho natural —y resolutivamente, en tanto tales, expresiones de la sabiduría de Dios—. *Ahora bien, la concreta forma del régimen es contingente, histórica, y no se halla exenta de la intervención —necesaria— del arbitrio humano: es “de derecho positivo”; ergo, mudable.* Esta última afirmación representa una piedra de toque de la auténtica tradición del aristotelismo clásico y de la milenaria escolástica católica. Se trata de un principio central, formulado por Aristóteles⁷¹, sostenido sin ambages por el Angélico —incluso en un contexto de magistral defensa de la *consuetudo* política y jurídica—⁷²; y reafirmado hasta nuestros días por la tradición aristotélica, como lo ejemplifica Jean Dabin⁷³. Esa tesis, además, como se ha dicho, refleja un eje de la realidad objetiva del orden político. Mas en la estela de de Maistre quedaría vedada por principio (o, por lo menos, seriamente cuestionada) la licitud de introducir modificaciones relevantes al orden establecido, so pena de ir contra la voluntad de Dios y una subsecuente *ley de la naturaleza*, vigente para esa sociedad.

⁶⁹ J. DE MAISTRE *Étude sur la souveraineté*, L. I, cap. IV, p. 328.

⁷⁰ *Ibidem*, L. I, cap. VII.

⁷¹ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1268 b 26 y ss.; 1279 a 17 y ss.

⁷² Cf. T. DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-IIae., 97, 1.

⁷³ Cf. J. DABIN, *Doctrina General del Estado*, 191.

Semejante *inmutabilismo* constitucional implica de suyo el anclaje de la legitimidad política en la preservación del régimen originario; si se tratase de un sistema monárquico y dinástico, tal postulado sería presupuesto necesario para una tesis legitimista. El *legitimismo* es, en principio, altamente válido como criterio práctico, toda vez que rescata el valor de la tradición inveterada como un auténtico fundamento de legitimidad del orden político, y aquilata debidamente las virtudes políticas de la monarquía. No obstante, el factor decisivo para dirimir su justificación última —en cada caso histórico— reside en que esa opción se refiera a una circunstancia empírica particular y en que para ella propugne una solución que resulte, siempre respecto de ese caso concreto, la más conducente al bien común político (primer principio de legitimidad): tal opción lícita consistiría entonces en la conservación en el trono de la familia consagrada desde antiguo por la tradición. Por el contrario, la petrificación de la legitimidad en un orden constitucional particular, así como la identificación de la legitimidad con una forma concreta de régimen, es inviable como posición teórica en el plano de lo universal y necesario, toda vez que un estado de cosas histórico (sea una forma de régimen, sea la integración en una unidad política mayor, por ejemplo) no posee en tanto tal el rango axionormativo —de validez permanente— de un precepto de ley natural o de un mandato de ley divina positiva.

III.5. *Amplius*. Conclusiones finales

Así pues, con respecto a una puesta en tela de juicio de la existencia y de la legitimidad del poder constituyente con base en el pensamiento de de Maistre, ¿qué cabría responder? Fundamentalmente, que ella gira en torno de una idea cuestionable de la esencia y del valor de la constitución, la cual a su vez podría dar lugar a un *tránsito indebido, a saber, de una opción política práctica particular al plano teórico*: una suerte de “*legitimismo filosófico (-político)*”, en el sentido de una opción prudencial concreta (válida respecto de una circunstancia histórica determinada) que es elevada al plano de los principios. Por lo demás, esa idea cuestionable sobre la constitución no depende intrínsecamente de la identificación de poder constituyente con revolución iluminista (*vide supra*, I. 1), aunque tal identificación pueda guardar vínculos nocionales con ésta, y en algunos autores, de hecho, ambas asunciones se retroalimenten.

Ampliamos el último juicio del punto anterior. En la praxis resulta inobjetable tratar de restaurar un orden legítimo subvertido y, si ese orden fuese monárquico y dinástico, hasta una particular familia destronada —siempre y cuando ello no implicara (y ésta es cuestión prudencial) preterir el *hic et nunc* de la realidad histórica, *desconociendo la primacía del bien común por sobre todo derecho (puramente) dinástico, que es particular por definición*—. Con todo, no se puede negar *por principio* la licitud de eventuales cambios constitucionales —que podrían llegar hasta revoluciones y, ante regímenes monárquicos, destronamientos—. En otros términos y aplicando los principios al escenario contemporáneo: es razonable deplorar, principalmente porque ello significó una mutación civilizatoria *in peius*, la caída del *ancien régime* (juicio particular sobre un hecho histórico concreto) y adoptar una opción práctica contraria al sistema liberal; o incluso propugnar la restauración de una determinada Casa —en comunidades de tradición monárquica—. Pero no es lícito connotar o sugerir que *la constitución positiva en tanto tal* es de derecho natural, o una manifestación de la voluntad divina (con lo cual, *de facto* y sobre todo *de jure*, ella resultaría básicamente irreformable); así como tampoco se justifica suponer que la permanencia sempiterna de una concreta forma de régimen constituye un principio de validez imprescriptible —tanto menos si tal suposición se hace extensiva a unos titulares del poder particularmente tomados (vgr., un individuo o una familia)—.

Por todo lo dicho, si la reluctancia a aceptar la noción de poder constituyente (en la teoría y en la praxis) se basara en las ideas de de Maistre, semejante posición no se correspondería con el mero desacuerdo con el orbe de ideas liberal y su peculiar noción de poder constituyente (la cual representa una posición impugnada en el plano de los principios). En efecto, negar sentido a la pregunta misma por el poder constituyente *ut sic* excede la crítica al liberalismo, en la medida en que tal negación contradice, sí (aunque *per accidens*) esa ideología —pero, bajo los supuestos *supra* discutidos, lo estaría haciendo *desde un posicionamiento que otorga rango de derecho divino (o, sui generis, natural) al derecho histórico (positivo)*—. Es decir, se estaría abordando —y cuestionando— el poder constituyente desde un postulado erróneo.

Sergio Raúl Castaño

CONICET

sergioraulcastano@gmail.com

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES. (1992). *Política*. Oxford: Ross.
- BELLARMINO, R. (1870). *Vindiciae pro libro tertio De laicis, sive secularibus*, París: Fèvre, VII.
- BIDART CAMPOS, G. (1960). *El mito del pueblo como sujeto de gobierno, de soberanía y de representación*, Buenos aires: Abeledo-Perrot.
- (1969). *Filosofía del derecho constitucional*, Buenos Aires: Ediar.
- BILLOT, L. (1909). “De originibus et formis politici principatus”, III, XII, &1. Roma: Libreria Giachetti.
- BODIN, J. (1986). *Les six livres de la république*, París: Fayard.
- BÖCKENFÖRDE, E-W. (1986). *Die Verfassunggebende Gewalt des Volkes. Ein Grenzbegriff des Verfassungsrechts*, Frankfurt: Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie.
- BURDEAU, G. (1950). *Traité de Science Politique*, T.III. París: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.
- CARRÉ DE MALBERG, R. (1960). *Contribution à la théorie générale de l'État*, París: CNRS.
- CARRIÓ, G. (2001). *Sobre los límites del lenguaje normativo*, Buenos Aires: Astrea.
- CASTAÑO, S.R. (2000). *Orden político y globalización*, Buenos Aires: Ábaco de R. Depalma.
- (2003). *Defensa de la política*, 2ª edición. Buenos Aires: Ábaco de R. Depalma.
- (2005). *El Estado como realidad permanente*, Buenos Aires: La Ley.
- (2006). “¿Por qué Bidart Campos llamó ‘mito’ a la soberanía del pueblo?”. *Principios políticos para una teoría de la constitución*, Buenos Aires: Ábaco de R. Depalma.
- (2007). “Constitución política y poder constituyente de la comunidad. Una aproximación en perspectiva de fundamentos”. *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, n. 1.
- (2009a). “El lugar del consenso entre los valores humanos y políticos”. *Familia, sociedad y vida*. Santiago de Chile: Academia de Derecho.
- (2009b). “El poder constituyente originario como forma de poder político. Síntesis y conclusiones”. En JAIME ARANCIBIA - JOSÉ MARTÍNEZ ESTAY (ed.). *La primacía de la persona. Estudios en homenaje al Profesor Eduardo Soto Kloss*. Santiago de Chile.

— (2010). “Die verfassunggebende Gewalt des Volkes in der deutschen Staatsrechtslehre der Nachkriegszeit. Ein Überblick“, *Jahrbuch der juristischen Zeitgeschichte*. n° XI.

— (2012). *El poder constituyente entre mito y realidad*, Buenos Aires: Universidad Católica de Cuyo.

— (2013a). “Un hito en la historia del pensamiento político: la refutación neoscolástica de la tesis del pueblo como sujeto originario del poder”, *Derecho Público Iberoamericano*, año II, n° 3, octubre.

— (2013b). *Lecturas críticas sobre el poder político*, México: UNAM.

CASTELLANO, D. (2004). *De christiana republica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane.

CATTANEO, M.A. (1968). *El concepto de revolución en la ciencia del Derecho*, trad. H. ORLANDI. Buenos Aires: Depalma.

CROSA, E. (1915). *Il principio della sovranità popolare del meioevo alla rivoluzione francese*, Milán: Fratelli Bocca.

CUETO RÚA, J. (1949). “El poder constituyente”. *La Ley*, 55, sección Doctrina.

DABIN, J. (1946). *Doctrina General del Estado*. (trad. TORAL MORENO-GONZÁLEZ URIBE). México: Jus.

DE MAISTRE, J. (1833). *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, Lyon: Rusand.

— (1867). *Du pape*, París: Joseph Albanel.

— (1891). *Étude sur la souveraineté*, I, III. *Oeuvres Complètes de J. de Maistre*. Lyon: Librairie Générale Catholique et Classique Emmanuel Vitte.

DE OTTO, I. (1987). *Derecho constitucional. Sistema de fuentes*, Barcelona, Ariel.

GALVÃO DE SOUZA, J.P. (2011). *La representación política*, Madrid: Marcial Pons.

GARCÍA-PELAYO, M. (1983). *Idea de la política y otros ensayos*, Madrid: C. E. C.

— (1993). *Derecho constitucional comparado*, Madrid: Alianza.

GRAF VON KIELMANSEGG, P. (1977). *Volkssouveränität. Eine Untersuchung der Bedingungen demokratischer Legitimität*, Klett: Stuttgart.

GRASSO, P. G. (1985). Voz “Potere costituente”. *Enciclopedia del Diritto*. Milán, XXXIV.

FEUCHTE, P. Ed. (1986). *Quellen zur Verfassung von Baden-Württemberg*, I. Tübingen: Teil.

- HAMON, L. (1966). "Spécificité du pouvoir politique", *Recherches et Débats. Pouvoir et société*. París, Desclée de Brouwer.
- HELLER, H. (1983). *Staatslehre*, Tübingen: J. C. B. MOHR.
- HENKE, W. (1968). "Die verfassunggebende Gewalt in Lehre und Wirklichkeit", *Der Staat*, Bd. 7, Heft 2.
- ISENSE, J. (1995). *Das Volk als Grund der Verfassung*, Opladen: Nordrheinische Wissenschaftliche Akademie.
- KELSEN, H. (1934) *Teoría general del Estado*, Barcelona: Labor.
- KRIELE, M. (1975). *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, Hamburgo: Rowohlt.
- MESSINEO, A. (S. J.) (1946). *Il potere costituente*, Roma: La Civiltà Cattolica.
- LINARES, J.F. (1969). "El pueblo como constituyente originario". *Anales. Bib. de la Academia Nacional de Derecho y CC. SS. a. 12, 2ª época, n° 9*.
- MORGAN, E.S. (2006). *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y los Estados Unidos*, Buenos aires: Siglo XXI.
- MORTATI, C. (1972). *Studi sul potere costituente e sulla riforma costituzionale dello Stato*, Milán: Giuffrè.
- NEGRI, A. (1994). *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid: Prodhufi.
- NINO, C.S. (1983). "El concepto de poder constituyente originario y la justificación jurídica". En E. BULYGIN, M. FARRELL, C. S. NINO, E. RABOSI (eds.), *El lenguaje del Derecho. Homenaje a Genaro Carrió*, Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- OJEA QUINTANA, J.M. (1956). "Gobierno revolucionario y Constitución", *La Ley*, 81, sección Doctrina.
- PÉREZ-SERRANO, NICOLÁS. (1984). *Escritos de derecho político*, Madrid: Instituto de estudios de administración local.
- POVIÑA, J.R. (1956). "El poder constituyente, los jueces y la constitución", *Revista Facultad de Derecho*. U. N. de Tucumán.
- RAYCES, F. (1966). "Alrededor de la noción de 'poder constituyente'", *Jurisprudencia Argentina*, IV.
- REQUEJO PAGÉS, J.L. (1998). *Las normas preconstitucionales y el mito del poder constituyente*, Madrid: C. E. C.
- ROUSSEAU, J.J. (1964^a). *Du Contract Social. Oeuvres Complètes*, París: Ed. de la Pléiade, III.

— (1964b). *Principes du Droit Politique. Oeuvres Complètes*. III. París: Ed. de la Pléiade,

SAMPAY, A.E. (1951). “Las facultades financieras de las convenciones constituyentes”, *Estudios de Derecho Público, Constitucional, de Gentes y Eclesiástico*. Buenos Aires: Politéa.

SCHNEIDER, H.P. (1992). “Soberano sin poder. Representación y participación como problema de legitimación de la soberanía democrática”. *Democracia y constitución*, Madrid: I. E. P.

SIEYÉS, E. J. (1994a). “Qu’est-ce que le tiers état”, *Écrits politiques*. Ed. de R. ZAPPERI. Bruselas: Archives Contemporaines.

— (1994b). *Dire sur le veto royal*. Ed. de R. ZAPPERI. Bruselas: Archives Contemporaines.

SPENGLER, O. (1922). *Der Untergang des Abendlandes*, Munich: C. H. Beck, II.

SPOTA, A.A. (1970). *Origen y naturaleza del poder constituyente*, Buenos Aires: Abeledo-Perrot.

SUÁREZ, F. (1965). *Defensio fidei*. Ed. parcial de L. PEREÑA Y E. ELORDUY, *Principatus politicus*. Madrid: CSIC.

— (1975). *De legibus*, ed. L. PEREÑA Y E. ELURDUY. Madrid: CSIC.

VANOSI, J.R. (2001). *Teoría Constitucional*, Buenos Aires: Depalma.

VON BEYME, K. (1968). *Die verfassunggebende Gewalt des Volkes*, Tübingen: J. C. B. Mohr.

— (1998). *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*, Stuttgart: Klett-Cotta.

YMAZ, E. (1956). “El poder constituyente”, *La Ley*, 82.

NOTAS Y DOCUMENTOS

René Girard: la impotencia política de un pensador apocalíptico

Domingo González Hernández

Achever Clausewitz, la última gran obra de René Girard¹, es el fruto más reciente de la ambición interdisciplinaria del creador de la teoría mimética, que desembarca en la arena política convencido de que las leyes y teorías de lo político pueden subsumirse en la gran legalidad universal e intemporal de la antropología mimética. Para acometer el empeño, Girard nos ofrece en esta larga entrevista una relectura de la obra de Carl Von Clausewitz, el gran estratega militar contemporáneo de Napoleón, que quiso hacer de la guerra, según se dice, “la continuación de la política por otros medios”. Una sentencia que ha hecho correr ríos de tinta y que Girard interpreta a su manera, con el particular acento apocalíptico que colorea el último giro de una obra que comenzó en el terreno de la crítica literaria hace ya cincuenta años. En efecto, desde la publicación en 1962 de “*Mentira Romántica y verdad novelesca*”, la teoría mimética no ha dejado de ensanchar su horizonte de análisis teórico, infiltrándose en el ámbito de la antropología cultural y posteriormente en el conjunto de las llamadas ciencias humanas. Esta acusada evolución epistemológica es la consecuencia natural de una teoría antropológica omnicomprendensiva y totalizadora, que despliega su desarrollo a partir de la “hipótesis fecunda” del deseo mimético. “*Achever Clausewitz*” significa, pues, no sólo reconocer en qué medida el trabajo de este general prusiano fue premonitorio, sino empujar su razonamiento hasta el límite apocalíptico de sus posibilidades, una frontera que, según Girard, Clausewitz no quiso (ni pudo) vislumbrar a causa de la música racionalista de su

¹ R. GIRARD. (2010). *Clausewitz en los extremos. Política, Guerra y Apocalipsis*. Madrid: Katz. Traducción del libro original en francés *Achever Clausewitz*. (2007). París: Carnets Nord.

época. Lógico, nos dice Girard, pues se trata de una frontera en la que sólo la brújula de la Revelación nos ofrece una orientación adecuada. “Achever Clausewitz” es imprimir, por tanto, un sentido religioso a la reflexión humana sobre la violencia, un sentido que sólo puede encontrar su verdadera dimensión en los textos apocalípticos en los que se describe lo que empezamos a vivir en nuestros días, nosotros que sabemos ya que somos la primera civilización susceptible de autodestruirse de manera absoluta y desaparecer.

El reto de la construcción de una teoría política deudora de los principios del mecanismo mimético sitúa a la obra girardiana ante uno de sus desafíos más imponentes. Pero también ante sus debilidades y tentaciones más recurrentes. La lectura girardiana del texto clausewitziano termina derivando en absorción del hecho político y de su teoría en el océano de la violencia y lo sagrado. En vez de proponer en esta obra las líneas maestras de una eventual teoría mimética de lo político, Girard clausura definitivamente la era de lo político vendiéndonos el arsenal de una obra de demolición. Es una lástima, pues el pensamiento de Girard contiene los mejores argumentos antropológicos para desarrollar lo que el gran pensador político francés de ascendencia schmittiana, Julien Freund, llamó la “esencia de lo político”: la sociabilidad (por la afirmación del mimetismo, sólido fundamento de la natural condición relacional del hombre) y el conflicto (por la afirmación de la ineludible y ontológica rivalidad que acompaña a lo humano, y que, en Girard, culmina en el chivo expiatorio, piedra angular de la unanimidad sobre la que se construye el orden social y político). Sin embargo, la política no es lo mismo que la guerra, aunque otra cosa sugiera una lectura superficial de la intuición clausewitziana. Tampoco la violencia es equivalente al poder, como supo observar magistralmente Hannah Arendt, sino que es el fracaso del poder lo que degenera en violencia. La política “contiene” la violencia, sí, pero en los dos sentidos del verbo contener, en el de encerrar dentro de sí una cosa, y en el de sujetar el impulso de un cuerpo reprimiendo su tendencia innata. Girard sólo parece asumir el primero de estos sentidos y, sin ignorar el segundo, parece estar convencido de su incapacidad para seguir desarrollando sus efectos en el mundo actual. En efecto, Girard parece situar en el periodo de la Guerra Fría y la disuasión nuclear el último momento en el que la política conservaba todavía un sentido, es decir, una capacidad para contener una violencia cada vez mayor (nacional, política, étnica, cultural, ideológica y militar). Desde entonces, para Girard, la política ha sido superada, y la ciencia política ya no será de ninguna utilidad,

pues la escalada de la violencia (“la montée aux extrêmes” clausewitziana) habrá derribado los últimos diques políticos de contención de la marea de la reciprocidad violenta, hoy planetaria. Nuestro último Girard, poseído por el fervor escatológico, desaprovecha en este trabajo sus admirables intuiciones sobre la doctrina pauliana del *Katechon*, barrera histórica permanente que se opone a la amenaza satánica de la violencia social disolvente.

Lo político se sitúa, en la Era cristiana, precisamente en ese incómodo lugar intermedio, entre Escila y Caribdis, esos dos monstruos marinos de la mitología griega situados en orillas opuestas de un estrecho canal de agua, tan cerca que los marineros intentando evitar a Caribdis pasarían muy cerca de Escila y viceversa. Como supo resumir magistralmente Octavio Paz, la política limita a un lado con la filosofía y al otro con la guerra. Este lugar de la política delata la paciencia mesiánica del “todavía no” frente a la Parusía, tensión escatológica visible de un orden político que se opone con esa misma gracia sobrenatural, en la que convergen las fuerzas de lo sagrado arcaico y del Reino de Dios, a las fuerzas de la suprema decadencia, visión profética que tanto nutrió los escritos teológico-políticos de nuestro Donoso Cortés y de su exégeta Carl Schmitt. Este es precisamente el fundamento ontológico en el que descansa la “autonomía de lo político”, que Girard tiende a ignorar como consecuencia de su querencia e impaciencia apocalípticas por dibujar un maniqueísmo irreversible entre el Amor y la Violencia, entre el Logos Heraclíteano y el Logos Juánico, entre el Reino de Dios y las fuerzas renovadas, hoy bajo ropajes cristianos, del Adversario. Cabría considerar, sin embargo, las poderosas razones que, claramente conectadas con una proto-antropología mimética, pudieran avalar la decidida posición impolítica y antipolítica de Girard. Empezando por el “crecimiento natural del Poder” (Jouvenel), una consecuencia del vaso comunicante que alimenta la dinámica totalitaria del Estado con el crecimiento moderno de la violencia indiferenciadora, y que el mismo Donoso Cortés describió con su célebre ley de los termómetros invertidos en el Discurso de la Dictadura de 1848. Y este aparato del Estado Minotauro, que ha crecido con una lógica análoga a la de la reciprocidad mimética y violenta (tanto como consecuencia de las guerras como de las luchas por el prestigio de sus modelos sociales del bienestar), se vuelve cada vez más impotente para resolver las mismas problemáticas sociales de las que se nutre para justificar la legitimidad de su presencia. Es la famosa “ilusión política” sobre la que escribió Jacques Ellul. La ilusión de pensar que el hombre domina los engranajes políticos del Es-

tado, cuando son ellos los que lo dominan a él. La ilusión, también, de creer que cualquier problema humano o social puede ser resuelto, o neutralizado, gracias a la salvífica mediación de la política. Estas ilusiones, ciertamente, revelan cada vez más su íntima naturaleza y empiezan a expresarse (frente al apoyo institucional e ideológico que ofrece cobertura mediática a la ilusión política) en un lúcido escepticismo político que ha sido siempre, por cierto, de profunda raíz cristiana, y que Girard termina de apuntalar con la proclamación de la inminencia apocalíptica. Proclamación que debe acompañarse naturalmente del anuncio del fin de la política. Un anuncio que no es nuevo pues recuerda, aunque coloreado con un acento pesimista, a las filosofías progresistas de la Historia que, como bien es sabido, alimentaban sus metarrelatos con una lectura secularizada de la misma tensión mesiánico-apocalíptica con la que Girard construye el suyo. Pero si la política disuelve su esencia en un fin utópico-escatológico cae en la órbita de influencia de las ideologías, la forma más perversa y destructiva de “impolítica”, fórmula de predilección de Julien Freund con la que este pensador solitario designaba la falsa y mortífera creencia de que los fines de lo político pueden ser determinados por categorías que le son completamente extrañas, ya sean económicas (como por ejemplo, en el marxismo), estéticas, morales o religiosas. Impolítica es también la idea de que la política tiene por misión realizar cualquier fin supremo de la Humanidad (como le sucede a las modernas filosofías de la Historia), ya sea la felicidad, la libertad, la igualdad, la justicia o la paz universal, desatendiendo así la finalidad específica y concreta que se deriva de la esencia de lo político, y que no es otra que cuidar de la supervivencia y estabilidad de una comunidad política ontológicamente amenazada por el conflicto.

Achever Clausewitz ha abierto un debate en el seno de los intérpretes de la Teoría mimética. Por su propia naturaleza, la antropología mimética estaba llamada a desarrollar sus implicaciones en el campo de las ciencias humanas y sociales. Sin embargo, la apertura envolvente de su mirada cuestiona gravemente la legitimidad de los distintos saberes regionales, destinados irremisiblemente a desaparecer bajo la influencia poderosa de una antropología totalizadora. Esta controvertida cuestión se presenta de modo privilegiado en el seno del desarrollo político de la teoría mimética, que hoy ocupa una gran parte de las disputas girardianas. No es de extrañar que pensadores políticos como Pierre Manent y Alain de Benoist censuren el extremismo impolítico de Girard. En cualquier caso, la cuestión pare-

ce prometer un largo desarrollo antes de ser clausurada definitivamente. Los últimos trabajos de Jean Michel Oughourlian (*Psychopolitique*), o de Paul Dumouchel (*Le sacrifice inutile*), parecen anunciar la fertilidad de un terreno, el de la teoría mimética de lo político, particularmente prometedora, como parece demostrar también la publicación en este año 2013 de un dossier especial de la revista francesa de pensamiento político *Cités* con el tema “*Girard Politique*”. Sin embargo, no parece que esta profusión de estudios políticos inspirados en la teoría mimética vaya, por el momento, a fijar una ortodoxia política del pensamiento de Girard. El propio fundador de la teoría mimética, que se congratula de su imparable dinamismo teórico en éste como en otros terrenos, parece rechazar cualquier versión canónica de su pensamiento en sus desarrollos parciales, fruto de su diálogo con los distintos saberes regionales. Construir una teoría mimética de lo político es una tarea con la que Girard anima a sus discípulos sin ninguna atadura ni apriorismo. *Achever Clausewitz* no es, en este sentido, una obra definitiva sino un llamamiento decidido a avanzar en el campo de la filosofía política con la brújula de la antropología mimética. Con él o contra él, Girard nos reta a “Achever Girard”.

Domingo González Hernández
Universidad San Pablo CEU
dgonzalez@ceu.es

La chanza del evolucionismo

Alejandro Murillo

Cuando entré en la relación de los ensayos de S. Gould, encontré un auténtico mundo salpicado de sugerentes contradicciones¹. Recorren sus páginas alces, lombrices, orquídeas, dinosaurios, e incluso cerditos, pandas... y Mickey Mouse; apuntes sobre arte, dactilografía, cinematografía, política.... Gusta de acudir constantemente a la obra de Darwin pero para ponerlo de su parte, descubriendo aspectos de su genialidad para integrarlos en su propio sistema a través de hábiles interpretaciones.

Un claro ejemplo de ellos es un artículo suyo sobre el último libro de Darwin, uno acerca de los hábitos de las lombrices de tierra y cómo modifican el manto vegetal. En él destaca la humilde pero a la vez paciente y constante labor de estos animalillos, que con el tiempo transforma los paisajes y el contenido de los suelos. Estos diminutos animales son presentados por Gould como el ejemplo viviente de las transformaciones cualitativas de la realidad a base de pequeños efectos. Con lo cual nos presentará una conclusión más decisiva, eje de su pensamiento: “Las variaciones de pequeño alcance son la materia prima de la evolución (no simplemente una serie de excursiones accidentales en torno a un tipo ideal creado)...”²

El segundo comportamiento destacable de un ser vivo que vemos en sus ensayos es el de la orquídea, la cual tiene como principal misión solventar los retos que conlleva la autofertilización continuada (comportamiento este que imposibilita la extensión de las capacidades de variación de una especie). La orquídea necesita atraer a insectos que recojan el polen de sus órganos femeninos y los transporten a órganos masculinos de otras orquí-

¹ S. GOULD. (2004). *Obra esencial*, Barcelona: Editorial Crítica.

² *Ibidem*, 73.

deas para ser fertilizadas. A tal efecto modifica uno de sus pétalos a modo de “trampa”, que incluye una “pista de aterrizaje” para el insecto, por donde descenderá hacia la copa de néctar donde “se verá obligado” a rozarse contra la masa de polen, y tras lo cual el pétalo (un labelo) que se había cerrado tras el aterrizaje, se abre, liberando al inquilino volador.

Hasta aquí nada sospechoso excepto felicitar de nuestra parte que la planta haya podido ingeniar algo así. Pero posteriores comentarios de carácter general realizados por nuestro biólogo, alertan a una inteligencia despierta (no así, parece ser, a un biólogo profesional cualquiera) ante una sorprendente ceremonia de confusión. En el corazón de su pensamiento encontramos afirmaciones en el sentido de que la selección natural se obra como resultado de un lento pero constante proceso de adaptación local, y de que la realización de los diseños de los seres vivos surgen gracias a un número limitado de materias primas, a la vez que un constante recurso a “disposiciones extrañas y soluciones singulares” que constituirían la verdadera prueba externa de la evolución.

Sin embargo, paralelamente o a renglón seguido de estas sentencias de carácter general realiza otras que constituyen un paso más adelante: afirma que soluciones como las de la orquídea (o como la del surgimiento de un pulgar en el panda) son caminos que un dios sensato no hubiera utilizado, y que por lo tanto “...las soluciones óptimas del ingeniero quedan descartadas por la historia”³. Sus premisas generales le hacen ir más allá, una suerte de escapada hacia delante: “Las orquídeas funcionan *razonablemente bien* (sic), pero su éxito se debe a una chapuza una *máquina notable* (sic), pero desarrollada en su totalidad a partir de un pétalo convencional...”⁴ Así que tenemos que el labelo (parte modificada de un pétalo), se divide en dos partes, una de ellas a modo de “pista de aterrizaje”, con el añadido de su “elasticidad”, y que “obliga al insecto” a ir hacia su interior para rozarse con su masa de polen; y siendo que él mismo habla de la orquídea poseyendo “atractores de insectos y embadurnadores de polen partiendo de cero”,⁵ y que, por fin, libera al insecto en orden a fertilizar otra orquídea, teniendo todas estas premisas o datos en cuenta, resulta extraño y desde luego confuso que comente cosas como lo de la “máquina notable” (¿máquina? ¿sólo notable?), que “funciona razonablemente bien” (de paso podría haber di-

³ *Ibidem*, 39.

⁴ *Ibidem*, 79 y 50.

⁵ *Ibidem*, 79.

cho que es razonablemente muy eficaz), pero que no pasaría el corte de algo ideado por un ingeniero, es decir, por un ser inteligente, afirmando a su vez que la dedicación principal de la naturaleza es ir de chapuza en chapuza.

Otra de las estrategias puramente retóricas de nuestro autor consiste en presentar su pensamiento materialista como opción razonable dentro de una alternativa donde la otra opción es presentada como exagerada, radical, hasta improbable; un polichinela al cual atizar para quedarse racionalmente descansado.

“Selección natural como teoría de una adaptación local, no de un progreso inexorable”, “carácter materialista de la teoría de Darwin, en especial su rechazo de todo papel causal atribuible a fuerzas, energías o poderes espirituales”⁶, variaciones de pequeño alcance frente a “excursiones accidentales en torno a un tipo ideal creado”⁷. Y así, encuentra en la lombriz el tipo de animal que mejor ejemplifica para él su concepción evolutiva: la suma de pequeños efectos de una causa recurrente que utiliza la inmensidad de las eras geológicas, su lento pero inmenso en definitiva trabajo transformador.

Sin embargo, Gould era un pensador que buscaba continuamente “golpes de efecto”, más allá de la posible incoherencia de su pensamiento. El caso más notable es el de su concepción episódica de la evolución; las especies no aparecen de forma gradual, sino “de golpe y totalmente formadas”⁸. Suficientemente alejadas de los grandes grupos que ejercen una poderosa tendencia homogeneizadora, y por lo tanto suficientemente pocas para que las variaciones se extiendan de forma rápida. Esta forma de proceder en la evolución justificaría la gran ausencia de registros fósiles al tiempo que más del 99 por ciento de las especies que han existido se hayan extinguido. Por desgracia, se lamenta Gould, tampoco es posible registrar pruebas de esta forma de avanzar la evolución, con lo cual tenemos que la misma ausencia de pruebas casa con lo que establecen sus premisas al no poderse encontrar registros de estadios intermedios. Un caso de “asesinato Perfecto” digno de novela detectivesca, sin prueba alguna que lo delate con el apoyo de la equiparación efectuada por el mismo autor de su propio método de cambio con el de los filósofos soviéticos, con los cuales concluye por acusar cualquier intento gradualista de explicación científica de la ciencia occidental

⁶ *Ibidem*, 71.

⁷ *Ibidem*, 73.

⁸ *Ibidem*, 65.

de solapadamente ideológico, es decir, de un auténtico ejercicio de “mala fe” cultural.

Pero, ¿es esto de verdad lo que sostenía Darwin? Como dijimos al principio del ensayo, Gould cree ser un auténtico desarrollador de las ideas del maestro. Pero es escarbando en esta comparación cuando su pensamiento se vuelve más contradictorio si cabe. Porque a propósito del estudio de las lombrices afirma de Darwin: “...su descubrimiento de que la inteligencia impregna también a los animales inferiores”⁹, y tras asentar en el caso de los alces que el desarrollo del tamaño en la cornamenta de los machos es una forma de competencia por las hembras, cosa que mostraría el papel de la evolución a través de las “ventajas individuales adquiridas”, reconoce que “esta forma de competencia requiere normalmente un razonable grado de inteligencia, ya que unas acciones tan complejas implican unos repertorios de comportamiento flexibles y amplios”¹⁰. Esto es, no es ya Darwin quien puede ser llevado para contradecir al Gould de las primeras citas aquí expuestas, sino al propio Gould afirmando algo radicalmente contrario a sus planteamientos anteriores. Sostiene constantemente la primacía de las variaciones individuales frente a consideraciones en torno a un “tipo ideal creado” o “arquetipo”. En este sentido critica a Platón como padre del esencialismo que anima a dar preferencia a los criterios de juicio y valor. Pero es entonces cuando afirma que “el pensamiento antiesencialista nos obliga a ver el mundo de un modo diferente. Debemos aceptar las gradaciones y los continuos como algo fundamental”¹¹.

Pero, ¿no habíamos considerado al gradualismo como un postulado ideológico occidental? Hemos de agradecerle sin embargo que en un alarde de sincero esencialismo critique a los que pensaron que los bosquimanos o los hotentotes no eran hombres sino una especie intermedia entre éstos y los chimpancés o los orangutanes (con un “aspecto simiesco” para los hombres de la época). El asunto queda por él más complicado si cabe cuando en la defensa del científico ruso Vavilov reconoce la necesidad de la existencia de un equilibrio entre las fuerzas del ambiente y las internas “de la herencia y el desarrollo”: “...los darwinianos occidentales han errado también al ignorar... los límites impuestos a la selección *por la estructura y el desarrollo*, lo que Vavilov y los biólogos antiguos hubieran llamado ‘leyes

⁹ *Ibidem*, 78

¹⁰ *Ibidem*, 113.

¹¹ *Ibidem*, 122.

de la forma'” (p.90). Y cuando accede a generalizaciones efectuadas por el mismo Darwin: “Aunque un órgano puede haber sido formado en su origen para un propósito determinado, si ahora sirve a este propósito, podemos decir justificadamente que ha sido especialmente elaborado para él”¹², no deja por ello de seguir intentando llevar agua para su propio molino al afirmar: “Las plumas *funcionan maravillosamente* (sic) para el vuelo, pero los antecesores de las aves tuvieron que desarrollarlas por algún otro motivo –probablemente para la termorregulación– dado que unas cuantas plumas en el brazo de un pequeño reptil corredor no le servían de utilidad para echar a volar”¹³. O sea, que llegado el momento de ser útil volar, el animal preferiría refrescarse a la sombra de un árbol, para, en un aleatorio momento cualquiera, comenzar a echar a volar, aunque de entrada no dominase el asunto. ¡Qué ingenioso!

En relación con la función del color en algunos animales, y tras enumerar los tres casos en los que el mimetismo con el entorno puede ser utilizado por el ser vivo, afirma: “La inversión precisa entre intensidad de coloración e intensidad de iluminación elimina de forma nítida todas las sombras y produce un color uniforme de arriba abajo. Como resultado, el animal, perfectamente bidimensional, no puede ser visto por observadores que, durante toda su vida, han percibido la sustancialidad de los objetos mediante sombra y matices...la naturaleza ha hecho simplemente lo contrario: sombrea al revés para producir una ilusión de bidimensionalidad en un mundo tridimensional”¹⁴. Para quien no vea la ironía a través de todo este párrafo, una vez conocido el materialismo que esgrime su autor como principio, destacar que ahora no es el animal el que se adapta o desarrolla una variación singular. Ahora es la “naturaleza” (con una connotación cargada de poderes mágicos) quien desarrolla a fondo la técnica renacentista del perspectivismo en toda su extensión, pero al revés, ocultando todas sus cualidades: color y tridimensionalidad en el espacio visual.

La motivación de la obra de Gould puede ser apuntada brevemente a través de una de sus frases: “... las imperfecciones son las principales pruebas de que la evolución ha tenido lugar, puesto que los diseños óptimos borran todos los postes de señales de la historia”¹⁵. A través de lo que él

¹² *Ibidem*, 50.

¹³ *Ibidem*, 95.

¹⁴ *Ibidem*, 190.

¹⁵ *Ibidem*, 143.

considera imperfecciones y chapuzas puede dar razón de los cambios y de las extinciones a lo largo del devenir evolutivo. Sin ellos, los postes, las referencias, estamos huérfanos en su estudio, porque además cualquier clasificación, ordenada a través de un imaginario diseño progresivo, es falaz. A través de su materialismo evolutivo Gould se autopostula proponiendo la respuesta más coherente del cambio y progreso (aparente) en la vida.

Para terminar hemos de destacar un culminante rasgo de su fructífera incoherencia. Tras sacar a colación a las lombrices como ejemplo de mantenedoras de un estado estable dentro de un cambio constante, como ejemplo de ecosistema fruto de fuerzas puramente materiales, al igual que para él cualquier orden es sólo subproducto de la lucha, afirma: "... el ADN individualista no es más que otra buena idea plausible de la que se ha burlado la naturaleza. Si la respuesta es 'mucho', entonces necesitaremos una teoría jerárquica totalmente articulada de la evolución. Mi inclinación personal es, obviamente, a favor de la jerarquía. El reduccionismo ha sido la fuente del triunfo de la ciencia durante trescientos años; pero sospecho que hemos llegado ya a su límite en varias áreas"¹⁶. Como homenaje último a la inteligencia del lector, dejo este párrafo sin postrer comentario.

Alejandro Murillo
berseker5@yahoo.com

¹⁶ *Ibidem*, 100.

Objetivos y métodos de la ciencia

Alejandro Sanvisens Herreros

I. La imposible matematización de la ciencia

El reciente descubrimiento del bosón de Higgs, una entidad prevista teóricamente desde los años 60 del siglo xx, ha hecho resurgir la vieja polémica sobre el poder de las matemáticas y sobre la metodología y la finalidad de las ciencias.

Las ciencias particulares tienen como objetivos describir la naturaleza y explicarla a través de causas. Ahora bien, una explicación causal no explica nada si se queda a la mitad, es decir, si remite a causas ulteriores infinitas. Por eso detrás de las ciencias existe una filosofía que justifica, avala y completa la labor de las ciencias. Esta filosofía ha de garantizar la existencia de una causa última. Hay sólo dos posibilidades: o bien esta causa última es una voluntad inescrutable, o bien es un sistema lógico-matemático.

Para evitar la primera posibilidad, que tiene evidentes connotaciones religiosas, una gran parte de los filósofos y científicos de la actualidad se han adherido al programa de lo que se ha llamado la matematización de la ciencia. No se trata de expresar las leyes por medio de las matemáticas, porque esto ya ha sido realizado sobradamente, sino de deducir las leyes físicas a partir de principios lógico-matemáticos. El objetivo de las ciencias, según este enfoque es el de llegar a explicar todos los fenómenos observables por medio de una última causa lógico-matemática. Es un enfoque platónico-pitagórico, en el cual las causas últimas de las cosas son los axiomas y los números.

Hay varias maneras de demostrar la falsedad de este enfoque de la ciencia. Tal vez la forma más rápida es la facilitada por algunos grandes matemáticos

del siglo XIX como Riemann, Bolyai o Lobatschevsky. Estos autores demostraron que existen diversas geometrías igualmente válidas. El universo real se comporta de acuerdo con una de ellas, pero la razón o causa de esta elección no puede estar en ningún principio de la lógica matemática, ya que para la lógica matemática todas las geometrías son igualmente válidas u operativas. Por consiguiente el programa de matematización de la ciencia es imposible, es una vana ilusión. La última causa de las cosas no es matemática.

Todavía quedaba la esperanza de que la matemática pudiera explicar alguna ley natural. Eso sería una matematización incompleta. Los racionalistas están plenamente convencidos de ello. Pero de nuevo se hace inevitable la decepción. La matemática y la lógica son disciplinas condicionales. Parten de enunciados del tipo: “si ocurre tal cosa, entonces tal otra”. Nunca pueden llegar a un enunciado de hecho (como los de la ciencia) que diga: “ocurre o ha de ocurrir tal cosa”. La matemática es descriptiva, no explicativa de los fenómenos. Si se conocen varios puntos de la trayectoria de cierto cuerpo que se mueve a velocidad conocida y un matemático logra hacerlos encajar en la lemniscata de Bernouilli, ese mismo matemático, podrá prever donde se encontrará ese cuerpo al cabo de cierto tiempo. Por mucha utilidad que pueda tener esta hazaña, no da ninguna explicación de la causa de este movimiento.

La matemática y la lógica son instrumentos de la filosofía y de las ciencias, pero nunca son un fundamento del saber fáctico. Ninguna ley física puede deducirse a partir de puros símbolos y axiomas.

Ahora bien, tampoco es verdad que la matemática no pueda ser una guía en el descubrimiento de nuevas leyes aplicables al mundo real. La existencia del bosón de Higgs no puede demostrarse matemáticamente, pero en cambio ha sido prevista por un método puramente matemático (aunque partiendo de datos y principios físicos). No se trata de algo análogo al descubrimiento de Neptuno. Allí no se descubrió una nueva ley física ni tampoco un nuevo tipo de ser, sino que se previó un tipo de ser como otros ya conocidos, que hacía posible la legalidad de la gravitación ya establecida. Fue una hipótesis ad hoc, al igual que la hipótesis de la existencia del neutrino, o como la existencia de monopolos magnéticos.

En la actualidad el teorema de Noether, las teorías Gauge y la misma teoría de la relatividad permiten hacer predicciones para el mundo real a partir de especulaciones matemáticas, aunque partiendo de datos y principios físicos. En todos estos casos se parte del principio de invariancia del

operador lagrangiano de un sistema bajo la acción de las simetrías o de los cambios de coordenadas, para demostrar nuevas leyes físicas, como son las de la conservación de la energía o las de la existencia de ciertos tipos de partículas de interacción física o de la relatividad del espacio y del tiempo.

La matemática sirve para algo más que para hacer cálculos sobre trayectorias. Sirve para crear hipótesis sobre la existencia de nuevas leyes y entes en el mundo real.

Pero estas hipótesis se basan en principios de simetría y de orden, es decir, de aquello que constituye la base objetiva del sentimiento de belleza. Como vieron Einstein, Poincaré y muchos otros, los principios rectores de las ciencias básicas son de carácter estético. Detrás de las ecuaciones que rigen los modelos matemáticos de la realidad ha de haber una causa última (una voluntad) que “dé fuego”, en expresión de Hawking, a estas expresiones, por razones estéticas y de utilidad. Los científicos no hacen otra cosa que indagar sobre este pensamiento estético de Dios, como observa Hawking, y éste es el verdadero objetivo de la ciencia.

II. Metodología de la ciencia

La metodología de la ciencia vuelve a cuestionarse al comprender que las leyes últimas de la naturaleza obedecen más bien a causas finales (de estética y utilidad) y que por tanto no son del dominio de la ciencia sino de la filosofía. Se plantea entonces ¿Qué pretende la ciencia?, ¿Cuál es su finalidad? Si no se puede llegar hasta el final (a las causas últimas) entonces todos los pasos anteriores son objetivos de la ciencia. Se revitaliza el concepto descriptivo (positivista) de la ciencia, sin necesidad de adoptar la postura positivista en filosofía.

Durante mucho tiempo dominó la idea de que las ciencias particulares operaban con metodología inductiva, mientras que la filosofía y las ciencias formales eran deductivas. Kart Popper en su obra “La lógica de la investigación científica”, revolucionó el campo epistemológico eliminando el inductivismo. Sentenció que no existe ni lógica inductiva ni método inductivo; que el método de la ciencia es deductivo (deductivismo) y, concretamente hipotético deductivo. La contrastación científica se realizaba únicamente mediante falsación y cualquier enunciado científico debía caracterizarse por su falsabilidad, es decir, por su posibilidad de ser falsado. Los enunciados no falsables no eran científicos sino metafísicos.

El éxito del sistema popperiano fue rotundo. En la actualidad en las universidades está prohibido comenzar una investigación sin una hipótesis de partida. Se ha llegado a decir que no existe ciencia sin hipótesis de partida., lo cual, como veremos es falso y proviene de una simple confusión entre los términos “problema” e “hipótesis”.

Pero estos descubrimientos modernos tan espectaculares de la física de partículas nos llevan a cuestionar en algunos puntos el sistema de Popper.

Para empezar el mismo Popper admite que los enunciados estrictamente existenciales no son falsables, y por tanto no deben considerarse científicos, sino metafísicos. Así que el enunciado: “existe el bosón de Higgs”, al ser existencial no debería ser considerado un enunciado científico. No es un enunciado falsable. ¿Cómo podría falsarse? Algunos autores han insinuado que este tipo de enunciados podrían falsarse a través de algunas de sus consecuencias, pero en realidad la falsación de un simple enunciado de existencia (independientemente de donde y en qué condiciones se dé dicha existencia) sólo puede falsarse escaneando todo el espacio-tiempo y viendo que no existe en ninguna parte. Esto es imposible, porque no tenemos acceso al pasado.

Es verdad que Paul Dirac demostró que la existencia de monopolos magnéticos implicaba que todas las cargas eléctricas que hay en el mundo deberían ser múltiplos enteros de un valor de partida inversamente proporcional a la intensidad magnética del monopolo. Esta consecuencia de la existencia de monopolos parece que podría servir para falsar esta teoría, pero desgraciadamente esta demostración no especificaba cuál era este valor de base. Ahora se sabe que es un tercio de la carga del protón. Si no sabemos si es posible encontrar una consecuencia falsable, no podemos saber si el enunciado es falsable. Por lo tanto los enunciados existenciales o no son falsables o no sabemos si lo son; en otras palabras, según Popper, o no son científicos o no sabemos si lo son. Evidentemente Popper se equivoca. Su criterio de demarcación no es convincente. Muchas teorías científicas acreditadas, y el mismo Popper lo dice, son de tipo existencial. La teoría atómica moderna, por ejemplo dice que existen átomos. ¿Y cómo podríamos falsarla?

Por otra parte decir que la ciencia es esencialmente deductiva es falso y decir que es esencialmente hipotético deductiva también. Las deducciones pueden intervenir en el proceso científico como mecanismos previos a la contrastación, para hallar predicciones, pero cuando la ciencia opera

así, el énfasis recae en la hipótesis (que tiene valor heurístico), no en la deducción (que solo tiene valor para la contrastación). Hay muchos casos en que la hipótesis es inmediatamente contrastable sin necesidad de ninguna deducción. Veremos también que en muchos casos la ciencia opera sin hipótesis previa, y la hipótesis surge al final del proceso científico (a veces a estas hipótesis se las llama microhipótesis). También hay investigaciones científicas que descubren hechos o datos, como por ejemplo la búsqueda del peso atómico del plomo, o de la dosis mínima a la que es eficaz cierto medicamento.

En una cosa están de acuerdo todos los epistemólogos: en que la ciencia es empírica; es decir, en que todo su poder viene de la observación de los fenómenos. Las preguntas son sugeridas por observaciones y, en última instancia, las respuestas dependen de observaciones (simples o experimentales). Como sea que las observaciones originan enunciados singulares y la ciencia pretende enunciados generales, la vía científica procede de lo singular a lo general y por tanto es esencialmente inductiva, aun reconociendo que no existe ninguna lógica inductiva ni tampoco una lógica probabilística. Mario Bunge le da un valor a la inducción en lo que él llama pre-ciencia y en la contrastación científica de las hipótesis. Como veremos, esta pre-ciencia de Bunge en realidad abarca la mayor parte de la ciencia. El deductivismo de Popper no considera científica ni la anatomía, ni la botánica ni la química analítica ni muchas otras ramas de la ciencia que operan sin hipótesis previas, como veremos.

Tanto para el inductivismo como para el deductivismo, la ciencia no es segura y sus resultados son inciertos, pero, aun y así en determinados casos llega a tener un poder de convicción que equivale a una certeza.

Para no caer de nuevo en el racionalismo al que podría llevar el deductivismo hay que recordar que incluso en las investigaciones más teóricas de la historia como son las de la teoría de la relatividad de Einstein, el punto de partida fueron dos observaciones: la aberración de la luz estelar y las medidas de Fizeau relativas a la velocidad de la luz en el agua en movimiento. Curiosamente no fue el experimento de Michelson y Morley, que no se cita para nada en el artículo de Einstein de 1905.

Hacia los años 60 y 70 del siglo pasado hubo, como siempre ha sucedido en filosofía, un movimiento ecléctico que llevó a considerar que la ciencia no operaba siempre de la misma manera. Así por ejemplo el profesor A. Sanvisens Marfull de la Universidad de Barcelona consideraba que existían

tres vías metodológicas para la ciencia: la deductivo-axiomática (para las ciencias formales), la empírico-inductiva y la analógica (teoría de modelos) complementaria de las otras. Yo propongo que en la vía analógica podría incluirse el método hipotético (deductivo o no) y hacer extensiva esta clasificación a todo el conocimiento. Así podríamos hablar de tres métodos para el conocimiento en general: el método deductivo (propio de la filosofía y de las ciencias formales), el método inductivo (propio de gran parte de la ciencia) y el método analógico (propio tanto de la filosofía como de la ciencia, y que incluye el método hipotético (deductivo y no deductivo). Las hipótesis son aquí modelos físicos o matemáticos de la realidad, o imágenes de la misma.

III. Los grandes problemas de la ciencia

La ciencia opera de un modo o de otro según el tipo de problema que se plantea. Podrían clasificarse todos los problemas de la ciencia en diez grandes grupos:

- 1.- Causas inmediatas de los fenómenos
- 2.- Estructuras imperceptibles
- 3.- Mecanismos de acción imperceptibles
- 4.- Leyes del cambio, de la acción y del comportamiento. Variables que intervienen.
- 5.- Estructuras perceptibles
- 6.- Funciones de las estructuras.
- 7.- Efectos de los cambios y de las acciones
- 8.- Composiciones y ponderaciones.
- 9.- Mecanismos de acción perceptibles.
- 10.- Clasificaciones y búsqueda de nuevos grupos.

Los cuatro primeros problemas se abordan por la vía analógica, generalmente por el método hipotético deductivo. Los otros problemas se abordan por el método inductivo de observación y generalización. El problema 4, de las leyes, muchas veces comienza a tratarse por el método inductivo, pero para llegar hasta el final no siempre es suficiente una pura generalización, sino que suele hacer falta crear hipótesis.

Algunos ejemplos históricos bastarán para ejemplarizar la metodología de cada uno de estos diez problemas de la ciencia.

1.- Causas inmediatas de los fenómenos.

¿Cuál es la causa de la floración de las plantas del tabaco de Virginia? W. Garner y H. A. Allard en 1920 hallaron que el fotoperíodo era el factor decisivo, y propusieron como hipótesis que las plantas pueden medir el tiempo.

¿Cuál es la causa de la muerte de las ovejas por carbunco?. Robert Koch desde 1872 trabajando en este problema observó que las ovejas con carbunco tenían una especie de filamentos en su sangre que estaban ausentes en las ovejas sanas (este hecho ya era conocido). Esta observación le llevó a concluir inductivamente que aquellos filamentos eran o la causa o una consecuencia de la enfermedad. Así, gracias a una inducción Koch creó la hipótesis de que aquellos filamentos podrían ser la causa del carbunco y, según la teoría microbiológica naciente, era de esperar que aquellos filamentos estuvieran vivos, se reprodujeran y fueran capaces de contagiar la enfermedad. La investigación posterior de Koch que dilucidó la causa del carbunco siguió el método hipotético deductivo, en el que, curiosamente la hipótesis de partida se había concebido no por una extraña iluminación o intuición, sino gracias a una inducción.

2.- Estructuras imperceptibles

¿Cuál es la estructura del ADN? Después de un largo proceso inductivo en el que intervinieron muchos investigadores, J. Watson y F. Crick en 1953, utilizando modelos tridimensionales que tenían en cuenta todos los datos, visualizaron la estructura en doble hélice.

3.- Mecanismos de acción (y funcionamiento) imperceptibles

¿Cómo se duplica el ADN? Pensando en tres hipótesis posibles y utilizando isótopos radioactivos, en 1957 Meselson y Stahl dilucidaron que el mecanismo de duplicación era el llamado semiconservativo.

4.- Leyes del cambio, de la acción y del comportamiento. Variables que intervienen.

Las leyes de Mendel fueron descubiertas usando el método inductivo. Mendel hizo un análisis de carácter matemático de los resultados de unos experimentos planeados sin hipótesis previas. Después creó una hipótesis, la de la existencia de factores que se segregan durante la formación de los gametos. Esta hipótesis no fue la que encauzó los experimentos, sino que fue posterior a los mismos. No puede ser considerada una hipótesis heurística en el contexto del trabajo de Mendel.

La ley de la gravitación de Newton tiene una larga historia. Comenzó con las investigaciones científicas inductivas de Tycho Brahe. Siguió con descubrimiento de las leyes descriptivas de Kepler, utilizando hipótesis que eran modelos (círculos, círculos no centrados, óvalos y elipses). Kepler, en su genial obra científica, describió los fenómenos por medio de modelos, pero no buscó las causas de esos fenómenos. Fue Newton quien, por fin, interpretó las leyes en términos de causas introduciendo la hipótesis de una fuerza dirigida hacia el Sol, que daba cuenta de dichas leyes. Después de comparar los movimientos de los planetas con los de los satélites y con los movimientos de caída libre sobre la Tierra, propuso la hipótesis de la fuerza de gravedad que explicaba en términos causales toda la mecánica celeste. El problema es que la palabra fuerza equivale a la palabra causa (toda causa capaz de producir una aceleración en los cuerpos). Puede decirse por tanto que Newton no halló ninguna causa sino tan solo una ley nueva (de gravitación), un modelo nuevo que describía el comportamiento del cosmos hasta cierto punto. Ya sabemos que el modelo fue modificado substancialmente por Einstein.

La verdadera ley del espectro de radiación del cuerpo negro fue emitida por Max Planck en 1900, creando la revolucionaria hipótesis cuántica de la discontinuidad de la energía.

5.- Estructuras perceptibles

Tenemos aquí todos los problemas de la anatomía macroscópica y microscópica.

¿Cómo es la estructura del hígado humano? No hay que hacer ninguna hipótesis previa para descubrirlo, porque no sería una hipótesis heurística. Lo que hay que hacer es abrirlo y observarlo en muchos casos. Después se generaliza como es típico en el método inductivo.

6.- Funciones de las estructuras

¿Cuál es la función del cerebelo? Charles Lorry se hizo esta pregunta en 1760. Para descubrirlo no ideó ninguna hipótesis, porque no hubiera sido una hipótesis heurística. Fuera cual fuera la hipótesis, el experimento que debía hacer era el mismo: destruir el cerebelo de diversos animales y observar lo que sucedía. Notó que siempre se alteraba la coordinación de los movimientos, pero siguiendo vivo el animal. Luigi Rolando, posteriormente extirpó el cerebelo de animales de diversas especies y observó que nunca se daban afecciones ni en las actividades mentales ni en las sensoriales. La

investigación sobre las funciones de los órganos siempre comienza por el método inductivo. Ese método lleva a una hipótesis final que posteriormente en algunos casos debe contrastarse empíricamente usando alguna observación o experimento adicional.

R. L. Hill se preguntó si las células vegetales intactas son necesarias para que se desprenda oxígeno bajo la acción de la luz. Para resolver esta cuestión hubiera sido ridículo analizar las dos únicas hipótesis posibles: si y no. Tanto una hipótesis como la otra reclamaban el mismo experimento y por tanto no eran hipótesis heurísticas. Lo que hizo Hill fue obtener un extracto de las células y suministrar aceptores de electrones artificiales (ferricianuro) y observar qué sucedía. De esta manera averiguó científicamente, sin hipótesis previas, que la célula intacta no era necesaria.

7.- Efectos de los cambios y de las acciones

¿Cuál es el efecto de la temperatura, o de la intensidad de la luz, o de la concentración de dióxido de carbono sobre la intensidad de la fotosíntesis? Evidentemente, para resolver este tipo de preguntas no hay que hacer ninguna hipótesis previa. Hay que ir modificando cada uno de estos factores manteniendo constantes todos los demás y observar en cada caso el valor de la intensidad de la fotosíntesis. Así es como se han obtenido inductivamente una serie de curvas que responden a la cuestión y son de gran utilidad teórica y práctica.

¿Qué antibiótico es más eficaz contra cierta bacteria recién descubierta? De nuevo resulta ridículo anticipar hipótesis. Con perdón de Popper, lo que debe hacerse es un antibiograma.

8.- Composiciones y ponderaciones

¿Cuál es la composición química de la glucosa? No se recomienda a ningún químico que comience esta investigación haciendo infinitas hipótesis sobre cuál podría ser esta composición. No terminaría en toda su vida. No debe hacer ninguna hipótesis. Debe usar los procedimientos analíticos usuales para este tipo de investigaciones. Estos procedimientos le llevarán a la solución del problema inductivamente, como es de rigor.

¿Cuál es el punto de fusión del hierro? No debe empezarse probando hipótesis, ya que, de nuevo estas hipótesis serían infinitas y además no son heurísticas, es decir, no llevan al descubrimiento, no indican el tipo de experimento que debe hacerse. Hay que ir aumentando gradualmente la temperatura e ir observando atentamente hasta que el hierro comienza a

fundir. Eso nos dará el valor que buscamos. Luego debe repetirse el experimento por otros investigadores. Es el clásico método inductivo.

9.- Mecanismos de acción perceptibles

¿En qué orden se mueven las patas de un caballo cuando corre? Aquí hay que abstenerse de hacer hipótesis. Debe filmarse la carrera del caballo y luego correr la película a cámara lenta. Después de estas observaciones viene la inducción.

10.- Clasificaciones y búsqueda de nuevos grupos

En la mayor parte de los casos las clasificaciones se hacen sin hipótesis previas. Así se clasificaron a los seres vivos según diversos sistemas antes de que surgiera la hipótesis evolucionista. Evidentemente esta hipótesis determina modificaciones en las clasificaciones.

¿Qué es lo que puede verse mirando al microscopio una gota de agua de lluvia que cae por una cañería? Hacia la segunda mitad del siglo XVII Antón Van Leeuwenhoek se hizo esta pregunta. No hizo hipótesis ninguna. Miró simplemente a través de su lente y así fue como realizó uno de los mayores descubrimientos científicos de toda la historia: el mundo de los microorganismos.

La clasificación de los elementos químicos se hizo sin hipótesis previas. En todo caso había una hipótesis de carácter metafísico: la de que debía existir algún orden en aquel conjunto de elementos. Para la pregunta de si existía algún tipo de orden en los elementos que tenga que ver con la masa atómica, las dos posibles respuestas o hipótesis eran: si y no. No eran hipótesis heurísticas. Y los primeros clasificadores de elementos comenzaron tanteando. En 1869 Dmitri Ivanovich Mendeléiev y Julius Lothar Meyer propusieron tablas de los elementos basadas en las mismas esperanzas de encontrar algún orden relacionado con la masa atómica. Lo decisivo de la obra de Mendeléiev fue que cuando no conseguía colocar bien a los elementos según el sistema de su tabla, dejaba espacios vacíos y predecía que se descubrirían los elementos que correspondían a estos espacios con las propiedades deducidas de su lugar en la tabla periódica. Estas predicciones basadas en la hipótesis de la realidad del modelo de la tabla fueron confirmadas por la experiencia. No se puede decir, sin embargo que los nuevos elementos descubiertos (el galio, el escandio y el germanio) fueron hallados gracias a la predicción de Mendeléiev, sino sólo que sirvieron para confirmar la hipótesis de que la tabla periódica era real, es decir, que existía un orden real entre los elementos químicos, que tardaría aun mucho tiempo

en descubrirse. El descubrimiento de la tabla periódica no se realizó según el método hipotético deductivo sino que fue una generalización inductiva que desembocó en la hipótesis de la realidad de un orden involucrado en la tabla. Esta hipótesis se confirmó gracias a las predicciones deductivas de ella. Hay que darse cuenta de que el verdadero descubrimiento, el del orden subyacente relacionado con los niveles electrónicos, no fue un fruto de la tabla que ni siquiera estaba ordenada según el número atómico como en la actualidad, sino de descubrimientos posteriores. La tabla se descubrió por un método inductivo y se confirmó por una deducción. Este no es el esquema del método hipotético deductivo.

El descubrimiento de los isótopos se realizó también de forma inductiva en el gas neón, utilizando tubos de descarga, y obteniendo una figura de dos parábolas que sólo podían interpretarse como pertenecientes a átomos de neón con masas de 20 y 22. También se descubrieron de forma independiente por medio de estudios de radioactividad (F. Soddy, 1913). Mario Bunge, a mi modo de ver se equivoca al insinuar que el descubrimiento de los isótopos fue debido a una hipótesis ad hoc para salvar la teoría atómica contra la objeción de que la mayor parte de las masas atómicas no eran múltiplos enteros de cierta unidad elemental.

La mayor parte de los descubrimientos de elementos químicos se han llevado a cabo por el método inductivo, sin embargo el polonio y el radio fueron hallados por los esposos Curie, gracias a una hipótesis surgida después de una larga investigación inductiva. La hipótesis de los Curie era que en los minerales de uranio y torio existía algún elemento más radiactivo que ellos. Se utilizó un método hipotético no deductivo, porque aquella hipótesis era inmediatamente contrastable aplicando los métodos químicos ordinarios de aquel momento y midiendo la radiactividad de los precipitados.

IV. ¿De dónde surgen las hipótesis?

La cuestión es intrigante, ya que la búsqueda de hipótesis es un elemento importante de una buena porción de la ciencia, y por tanto forma parte del método de la ciencia. La verdad es que, tal como confiesan destacados científicos, no hay reglas fijas.

Mario Bunge se refiere a cinco vías de arranque de las hipótesis: analogía, inducción, intuición, deducción, y construcción. Algunas veces estas vías se realizan en procesos oníricos, como en el caso de Kekulé (para la

estructura del benceno). No podemos ocultar que muchas hipótesis han tenido un origen en postulados metafísicos e incluso teológicos, o en leyendas o en mitos. En ciertos casos una teoría errónea ha dado origen a una hipótesis correcta, debido a un fallo en la interpretación. En otros casos un postulado metafísico ha dado lugar a hipótesis científicas debido a una correcta interpretación. Ciencia y filosofía pueden enlazarse a este nivel.

Hemos visto que la hipótesis no es siempre necesaria en ciencia. Lo que sí es siempre necesario es la interrogación, la pregunta. El científico, igual que el filósofo, es aquel que sabe hacerse preguntas a raíz de observaciones. La pregunta intenta hacer encajar los hechos observados o considerados dentro de los esquemas teóricos, o, a veces es un producto de la curiosidad (¿qué pasaría si hiciera esto o aquello?, ¿qué hay aquí dentro?). Toda buena investigación debe ir guiada por una pregunta consciente o inconsciente. Las posibles respuestas a esta pregunta son las hipótesis. En ciertos casos las respuestas que encajan en el marco teórico del momento pueden ser muchas, indefinidas, tal vez infinitas. En otros casos pueden ser pocas, o incluso pueden ser sólo dos (sí y no). En estos últimos casos, la hipótesis de trabajo se traduce en una hipótesis nula de carácter estadístico (aquella en la que se admite que no hay diferencias entre el control y el tratamiento, y que por tanto los tratamientos no son eficaces). La hipótesis nula no guía la investigación, no es heurística en este sentido. De ella se calcula su probabilidad y ello sirve para contrastarla.

Cabe, sin embargo que haya solo dos posibles respuestas y que sea útil (o heurístico) hacer las dos hipótesis, ya que el sí y el no tengan en este caso repercusiones teóricas que no sean simplemente excluyentes, sino esencialmente distintas. Pongo el caso de la pregunta: ¿Cómo se propaga la luz? Hay dos posibles respuestas: de forma continua o de forma discontinua. La primera respuesta o hipótesis supone que la luz se propaga como un proyectil, recorriendo un espacio. La segunda respuesta supone que la luz ejerce su influencia de forma progresiva en toda una serie discontinua de puntos físicos del medio, sin recorrer espacios. Un movimiento clásico frente a un movimiento cuántico. La diferencia es teóricamente muy relevante y esas dos hipótesis excluyentes, tienen cada una su valor heurístico.

Alejandro Sanvisens Herreros
Instituto Jaume Salvador i Pedrol
asanvise@xtec.cat

Bibliografía Tomista Hispánica Años 2012 (segunda parte) y 2013 (primera parte)

Enrique Alarcón

Presentación

Continúa aquí el catálogo de publicaciones hispánicas relativas al tomismo iniciada el pasado año¹. Se siguen los mismos criterios: las publicaciones recogidas son aquellas escritas en cada una de las lenguas nacidas en la antigua Hispania: español, portugués y gallego, catalán y vascuence. Como estudios tomistas se entienden los inspirados en dicha doctrina, ya sea por seguirla o por contestarla. Cada ítem se presenta completo, evitando la incomodidad de las referencias cruzadas. Y se incluyen publicaciones que, sin ser monográficamente de temática tomista, contienen páginas de particular interés al respecto.

En mayo de 2013, al enviar a maquetación el catálogo bibliográfico, el elenco recogido sumaba 220 referencias bibliográficas del año 2012. En estos meses nos han llegado otros 92 ítems del mismo año. Los añadimos aquí en primer lugar, a título de *addenda*.

Tras ellos siguen otras 165 referencias del año 2013. Sin duda, será preciso publicar una segunda parte de este elenco bibliográfico del pasado año en los próximos números de *Espíritu*.

Enrique Alarcón
Universidad de Navarra
ealarcon@unav.es

¹ Cfr. ALARCÓN, E., *Bibliografía tomista hispana del año 2012*. "Espíritu" 62/145 (2013) 185-207.

Catálogo bibliográfico

AÑO 2012
(SEGUNDA PARTE)

221. AGUAYO, E., *La teología de la verdad de santo Tomás de Aquino. "Anámnesis"* 22/2 (2012) 101-128.
222. ALMEIDA, I. DE ARAÚJO, *Tomás de Aquino: mais sábio ou mais santo?* "Lumen Veritatis" 5/18 (2012) 50-64.
223. ALVARADO PLANAS, J., *Juan de Salas (1553-1612). "Glossae"* 9 (2012) 62-81.
224. ANCHEPE, I. M., *A propósito de la elección en santo Tomás de Aquino. "Sapientia"* 68/231-232 (2012) 89-122.
225. ANCHEPE, I. M., *Algunas puntualizaciones sobre las interpretaciones representacionistas de la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino. "Studium"* 15/29 (2012) 159-171.
226. ANDEREGGEN, I. E. M., *Filosofía primera. Lecciones aristotélico-dionisiano-tomistas de metafísica* (EDUCA, Buenos Aires, 2012), 508 pp.
227. BASSO, D. M., *Las potencias y facultades humanas según la antropología tomasiana. "Sapientia"* 68/231-232 (2012) 143-148.
228. BAUTISTA LUCAS, E., *Heidegger y Lotz. La diferencia ontológica: idea directriz del filosofar de Johannes Baptist Lotz*. D. MUÑOZ ORTIZ (ed.), "Martin Heidegger en diálogo con otros filósofos" (Biblioteca Filosófica: Universidad Pontificia de México, México, 2012) 117-148.
229. BERNAL LLORENTE, J. M., *Nota bibliográfica: la teología sobre el Sacramento de la Penitencia en los teólogos dominicos de la Escuela de Salamanca. "Escritos del Vedat"* 42 (2012) 497-502.
230. BOFF, C. M., *União de teologia e piedade no pensamento e na vida de São Tomás de Aquino. "Revista Eclesiástica Brasileira"* 72/286 (2012) 437-448.
231. BOROBIO GARCÍA, D., *Historia y teología comparada de los sacramentos. El principio de la analogía sacramental* (Sígueme, Salamanca, 2012) 286 pp. [Recens.: Bernal Llorente, J. M.: Escritos del Vedat 42 (2012) 544-547].
232. BOROBIO GARCÍA, D., *La eucaristía en los Salmanticenses (siglo XVII). Un comentario actualizado* (Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2012) 338 pp.
233. CAICEO ESCUDERO, J., *Historia de la filosofía católica en Chile durante el siglo XX. "Intus Legere"* 6/2 (2012) 133-150.
234. CALVET DA SILVEIRA, C. F. GURGEL; SALLES, S. DE SOUZA, *Naturaleza*

- humana e projeto: o pseudodilema kantiano e a originalidade tomista.* “Revista Portuguesa de Filosofia” 68/3 (2012) 391-410.
235. CASTELLÓN MARTÍN, J. J., *Pluralismo moral en la reflexión ética de santo Tomás.* “Isidorianum” 19/38 (2012) 235-266.
236. CAVALLAZZI SÁNCHEZ, A., *Un comentario a la estructura lógica del opúsculo ‘De aeternitate mundi contra murmurantes’ de Tomás de Aquino.* “Open Insight” 4 (2012) 113-141.
237. CHARAMSA, K. O., *La teología vista por los teólogos. Una introducción al Documento de la Comisión Teológica Internacional.* “Ecclesia” 26/4 (2012) 429-449 [especialmente 433, 439].
238. CLÁ DIAS, J. SCOGNAMIGLIO, *Reflexões sobre o dom de sabedoria e seus efeitos à luz de São Tomás de Aquino.* “Lumen Veritatis” 5/18 (2012) 9-30.
239. CONESA, F., *Conocer a Dios por la fe. Apuntes para una epistemología de la fe cristiana.* “Scripta Fulgentina” 22/43-44 (2012) 9-42.
240. CONTRERAS AGUIRRE, S. A., *La ‘ratio legis’ en la teología de Suárez y santo Tomás. Una propuesta de comparación.* “Teología y Vida” 53/4 (2012) 503-519.
241. CORSO DE ESTRADA, L. E., *Fases de la elaboración del núcleo temático naturaleza-racionalidad. Tesis de la tradición estoica y ciceroniana en Felipe el Canciller y en Tomás de Aquino.* “Studium” 15/29 (2012) 29-40.
242. CÚNSULO, R. R., *El libre albedrío en la perspectiva del siglo XIII.* “Studium” 15/29 (2012) 41-54.
243. DELGADO VALDEZ, J. L., *Pandillas y derecho natural. Reflexiones desde la filosofía de santo Tomás de Aquino y el iusnaturalismo de Javier Hervada.* “Investigación Universitaria Multidisciplinaria” 11 (2012) 69-80.
244. DEWAN, L., *Santo Tomás y la forma como algo divino en las cosas.* Ed.: L. B. IRIZAR (Universidad Servicio Arboleda, Bogotá, 2012) 95 pp.
245. DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, M. C., *Alcance y límites de la potencia humana.* “Sapientia” 68/231-232 (2012) 45-62.
246. DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, M. C., *Naturaleza e historia en la determinación de la moralidad social.* PONTIFICIA ACCADEMIA DI SAN TOMMASO D’AQUINO (ed.), “The Truth About God, and Its Relevance for a Good Life in Society: The Proceedings of the XI Plenary Session 17-19 June 2011” (Doctor Communis. Nova Series, 16/1-2: Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, Vatican City, 2012) 122-136.
247. ESPÓSITO, A. A., *La prioridad de la potencia.* “Sapientia” 68/231-232 (2012) 169-176.
248. FALQUE, E., *Dios, la carne y el otro. De Ireneo a Duns Escoto: reflexiones fenomenológicas* (Siglo del Hombre - Universidad Católica de Colombia, Bogotá, 2012) 559 pp.

249. FERREIRO, H., *La encrucijada de la metafísica tomista: la circularidad de la tesis de la causalidad recíproca entre el ser y la esencia*. "Studium" 15/29 (2012) 173-183.
250. FILIPPI, S., *El problema del ser de Alberto Magno a Tomás de Aquino*. "Scripta Mediaevalia" 5/2 (2012) 23-40.
251. FILIPPI, S., *Razones teológico-metafísicas del realismo aristotélico medieval*. "Studium" 15/29 (2012) 101-116.
252. GARCÍA AMILBURU, M.; GARCÍA GUTIÉRREZ, J., *Filosofía de la Educación. Cuestiones de hoy y de siempre* (Narcea - UNED, Madrid, 2012) 213 pp. [especialmente 93-95].
253. GARCÍA CUADRADO, J. Á., *Integración de saberes y ciencia primera: Tomás de Aquino, Suárez y Tugendhat*. M. C. ORTEGA NAVAS (ed.), "El valor de la educación ('Liber amicorum'). Estudio interdisciplinar en homenaje al profesor Dr. D. Emilio López-Barajas Zayas, catedrático emérito de universidad" (Universitas, Madrid, 2012) 169-182.
254. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M., *Bioética y ecología. Los valores de la naturaleza como norma moral* (Síntesis Filosofía: Síntesis, Madrid, 2012) 224 pp.
255. GIRAU REVERTER, J., *La sabiduría de santo Tomás de Aquino*. "Toletana" 26 (2012).
256. GÓMEZ DE PEDRO, M. E.; LETELIER WIDOW, G., *Reflexiones tomistas*. "Ius Publicum" 29 (2012) 81-86.
257. HERRERO SALGADO, F., *La oratoria sagrada en el siglo XVIII, t. 2: Estudio temático y retórico a través de los textos de los sermones* (Monografías, 122/2: Fundación Universitaria Española, Madrid, 2012) 671 pp. [especialmente 206].
258. INSAURRALDE, C. A., *Confrontación entre san Buenaventura y santo Tomás de Aquino en su visión sobre el 'pulchrum' dentro de sus comentarios al 'Libro de las Sentencias' de Pedro Lombardo* (Facoltà di Filosofia. Tesis de doctorado, 798: Universidad Pontificia Salesiana, Roma, 2012) 109 pp.
259. JERICÓ BERMEJO, I., *El tratado moderno de la Iglesia y la Escuela de Salamanca*. "Anales Valentinus" 38/76 (2012) 225-276.
260. JERICÓ BERMEJO, I., *Teología sobre la Iglesia entre santo Tomás y la Escuela de Salamanca*. "Revista Agustiniana" 53/162 (2012) 669-772
261. KOECK, H. F., *La contribución al desarrollo de la Filosofía del Derecho por parte de la Primera Escuela de Salamanca*. C. FLÓREZ MIGUEL; M. HERNÁNDEZ MARCOS; R. ALBARES ALBARES (eds.), "La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)" (Aquilafuente, 183: Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012) 223-237 pp. [Recens.: Estal Sánchez, H. del: Revista Española de Filosofía Medieval 20 (2013) 237-239].

262. LAISE, L. D., *El origen de la ley humana en Tomás de Aquino (consideraciones a partir de un abordaje metodológico)*. "Prudentia Iuris" 74 (2012) 221-232.
263. LARRE DE GONZÁLEZ, O. L., *Origen temporal y creación del mundo. La doble vía argumentativa de Tomás de Aquino*. "Scripta Mediaevalia" 5 (2012) 63-82.
264. LÓPEZ SANTAMARÍA, J., *Sobre 'La lógica de la creencia. Una filosofía (tomista) de la religión'*. "Estudios Filosóficos" 61/177 (2012) 373-380.
265. MAGNAVACCA, S., *Notas en la construcción del lenguaje escolástico como lectura lineal de lo real*. "Revista Española de Filosofía Medieval" 19 (2012) 39-44.
266. MANTOVANI, M., *Educación con sabedoria siguiendo São Tomás. Notas sobre o 'Decreto de reforma dos estudos eclesíásticos de filosofía'*. "Lumen Veritatis" 5/18 (2012) 31-49.
267. MARTÍN MARTÍNEZ, J., *Santo Tomás sin oficio ni beneficio*. "Cátedra Nova" 33 (2012) 121-122.
268. MARTÍNEZ GARCÍA, E., *Fe y contemplación en santo Tomás de Aquino*. "Revista Española de Teología" 73/1 (2012) 81-96.
269. MARTÍNEZ, J. P., *La dignidad de la persona humana en santo Tomás de Aquino. Una lectura moral acerca de la ancianidad*. "Intus Legere" 6/1 (2012) 141-158.
270. MASSERDOTTI, G., *Arturo Enrique Sampay y su interpretación del artículo 19 de la Constitución Nacional Argentina. El influjo de Tomás de Aquino en el Derecho Constitucional argentino*. "Ius Publicum" 28 (2012) 55-66.
271. MASSINI CORREAS, C. I., *Sobre razón práctica y naturaleza en el iusnaturalismo. Algunas precisiones a partir de las ideas de John Finnis*. "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto" 89/4 (2012) 497-518.
272. MÉNDEZ, J. R., *La doctrina tomista de la participación. Una fuente en la moral de Juan Pablo II*. "Sapientia" 68/231-232 (2012) 125-136.
273. MENSA VALLS, J., *Arnau de Vilanova i les teories medievals de l'amor (Cristianisme i cultura: Cruïlla, Barcelona, 2012) 259 pp. [especialmente 42-47, 101-106]*.
274. MENSA VALLS, J., *Introducció a la filosofia medieval* (Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra [Barcelona], 2012) 280 pp. [Recens.: Ramis Barceló, R.: Angelicum 89/3-4 (2012) 825-827; Udina Cobo, J. M.: Revista Española de Filosofía Medieval 20 (2013) 245-247].
275. MESTRE CARBONELL, A., *La conformidad de la voluntad humana con la Voluntad de Dios desde la perspectiva moral en santo Tomás de Aquino* (Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma, 2012) 489 pp.

276. MOLTENI, A., *El acontecimiento educativo en santo Tomás de Aquino*. "Revista de Filosofía" 11/3 (2012) 101-114.
277. MOYA CAÑAS, P., *El conocimiento: nuestro acceso al mundo. Cinco estudios sobre filosofía del conocimiento* (Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2012) 198 pp. [Recens.: Fernández, M. S.: Revista Española de Filosofía Medieval 20 (2013) 233-234; Sanguinetti, J. J.: Acta Philosophica 23/1 (2014) 144-148].
278. MOYA CAÑAS, P., *Una reformulación de la alteración: 'De anima', II, 5*. "Convivium" 25 (2012) 27-46.
279. NEIRA, H., *Derecho internacional y derecho civil: una teoría de acción comunicativa para difundir el evangelio*. "Teología y Vida" 53/4 (2012) 521-545.
280. NEVES, M. SANTOS DAS, *Bartolomeu de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda: um debate sempre atual. Primeira parte: Teologia, política e direito no século XVI: questões de método e teoria do direito*. "Angelicum" 89/1 (2012) 117-164.
281. ÑAHUINCOPA ARANGO, A., *La inmortalidad del alma en Aristóteles según la escolástica barroca: Báñez, Toledo, Suárez*. (Tesis doctoral: Universidad de Navarra, Pamplona, 2012).
282. OCAMPO, F., *Reflexiones acerca de la constitución metafísica del hombre en el pensamiento de Tomás de Aquino*. "Studium" 15/29 (2012) 185-202.
283. PALACIO, R. P., *El ser relacional de la persona humana en cuanto creada y redimida 'ad imaginem Trinitatis' en la teología de santo Tomás* (Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2012).
284. PÉREZ CARRASCO, M., *¿Cuál es el objeto de nuestro conocimiento? Tomás de Aquino intérprete de Averroes*. "Anales del Seminario de Historia de la Filosofía" 29 (2012) 45-63.
285. PINO BEJARANO, P. DEL, *Profesores en el día de Santo Tomás*. "Cátedra Nova" 33 (2012) 123-124.
286. RAMOS, F. DE AZEVEDO, *A inteligência e o seu objeto na polémica do 'De unitate intellectus'*. "Lumen Veritatis" 5/18 (2012) 78-106.
287. RODRÍGUEZ MORENO, A., *Poder y ética: réplica a Salvador Cárdenas*. "Open Insight" 3/4 (2012) 19-38.
288. ROSZAK, P. P., *'Collatio sapientiae'. Dinámica participatoria-cristológica de la sabiduría a la luz del 'Super Psalmos' de santo Tomás de Aquino*. "Angelicum" 89/3-4 (2012) 749-769.
289. ROSZAK, P. P., *La hipocresía y sus peligros. El sermón 'Attendite a falsis' de Tomás de Aquino*. "Scripta Theologica" 44/3 (2012) 583-611.
290. ROVIRA BELLOSO, J. M., *Déu fa créixer les persones* (Saragossa, Barcelona, 2012) [especialmente cap. 8].

291. RUIZ SÁNCHEZ, J. L., *La Academia Hispalense de Santo Tomás de Aquino (1880-1884)*. "Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza" 5 (2012) 223-278.
292. SANTOS, I., *A importância do latim para os estudos tomistas*. "Lumen Veritatis" 5/18 (2012) 107-114.
293. SCHAMBECK, H.; HERMIDA DEL LLANO, C., *La recepción del iusnaturalismo tomista en la Primera Escuela de Salamanca*. C. FLÓREZ MIGUEL; M. HERNÁNDEZ MARCOS; R. ALBARES ALBARES (eds.), "La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)" (Aquilafuente, 183: Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012) 211-222 [Recens.: Estal Sánchez, H. del: Revista Española de Filosofía Medieval 20 (2013) 237-239].
294. SERANI MERLO, A.; CARREÑO PAVEZ, J. E., *La Filosofía de la Naturaleza en la obra de Manuel Atria Ramírez*. "Intus Legere" 6/2 (2012) 111-129.
295. SICOULY, P. C., *El obrar divino en la historia como objeto de fe. Benedicto XVI y santo Tomás de Aquino*. "Sapientia" 68/231-232 (2012) 149-158.
296. SILVA, J. E. DE OLIVEIRA E, *O papel global da virtude da religião. Uma proposta a partir da doutrina de São Tomás* (Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Romae, 2012) 428 pp.
297. SOLERA LACAYO, R. A.; SANTOS, M. E. MELO DOS, *A virtude sobrenatural, hierárquica e social da caridade segundo São Tomás de Aquino*. "Lumen Veritatis" 5/18 (2012) 65-77.
298. SOUZA, D. ALVES DE OLIVEIRA, *Relação entre a beleza e a quarta via tomista*. "Lumen Veritatis" 5/20 (2012) 65-81.
299. SOUZA, D. ALVES DE OLIVEIRA, *O 'pulchrum' e a quarta via de Tomás de Aquino* (Tesis doctoral: Università Pontificia Salesiana, Roma, 2012) 138 pp.
300. SPEZIA, L., *Il ruolo del soggetto nella gnoseologia di Tommaso d'Aquino*. "Angelicum" 89/3-4 (2012) 771-780.
301. SUÁREZ, FRANCISCO, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore, liber VI: De interpretatione, cessatione et mutatione legis humanae*. Edición crítica bilingüe. Ed.: C. BACIERO; J. M. GARCÍA AÑOVEROS (Corpus Hispanorum de Pace. Segunda serie, 17: CSIC, Madrid, 2012) 564 pp. [Recens.: Diaz Moreno, J. M.: Estudios Eclesiásticos 88/347 (2013) 935-936].
302. SWINBURNE, R., *Fe y razón*. Trad.: S. CASTRO RODRÍGUEZ (Aletheia, 55: San Esteban, Salamanca, 2012) 309 pp. [especialmente 139-141, 155-165].
303. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica, Ia-IIae, cuestión 94: La ley natural. Filosofía medieval, 2º de Bachillerato*. Ed.: J. J. LLÁCER BUENO;

- F. RODRÍGUEZ BELTRÁN; M. GARCÍA VIÚDEZ (Historia de la Filosofía, 10: Boreal Libros, Valencia, 2012) 96 pp.
304. TOMÁS DE AQUINO, *Textos selectos*. Intr.: E. FORMENT GIRALT (Biblioteca de grandes pensadores: Gredos, Madrid, 2012) CXXVII+795 pp.
305. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica. Texto latino de la edición crítica Leonina, t. 4: Tratado de la bienaventuranza y de los actos humanos. Tratado de las pasiones. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos*. Ed.: F. BARBADO VIEJO. Intr.: T. URDANOZ; M. ÚBEDA PURKISS; F. SORIA. Trad.: T. URDANOZ; M. ÚBEDA PURKISS; F. SORIA (2ª ed.: BAC Thesaurus, 707: BAC, Madrid, 2012) XIII+1031 pp.
306. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica. Texto latino de la edición crítica Leonina, t. 5: Tratado de los hábitos y virtudes. Tratado de los vicios y los pecados. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos*. Ed.: F. BARBADO VIEJO. Intr.: T. URDANOZ; P. LUMBRERAS. Trad.: T. URDANOZ; C. ANIZ IRIARTE (2ª ed.: BAC Thesaurus, 709: BAC, Madrid, 2012) XVI+975 pp.
307. TOMÁS DE AQUINO, *Concedei-me*. "Lumen Veritatis" 5/18 (2012) 115-117.
308. ULLATE FABO, J. A., *Louis Lachance: una rigurosa filosofía social tomista*. "Verbo" 501-502 (2012) 119-129.
309. URIBE M. I., *De la conciencia a la visión: Job y la contemplación según Girolamo Savonarola*. "Teología y Vida" 53/4 (2012) 423-438 [especialmente 428-429].
310. VÁZQUEZ ARTÉS, C., *Escolásticos e ilustrados. El pensamiento de José Climent y la Valencia del Setecientos (Premio Humanismo e Ilustración 2011)* (Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2012) 342 pp.
311. VICENTE BURGOA, L., *La interpretación y los desarrollos de la teoría sobre la abstracción en Tomás de Aquino*. "Ciencia Tomista" 139/449 (2012) 491-547.
312. WIDOW LIRA, J. L., *El fundamento del poder de la ley y el problema de las normas tautológicas*. "Sapientia" 68/231-232 (2012) 159-168.

AÑO 2013

(PRIMERA PARTE)

1. AGAMBEN, G., *'Opus Dei'. Arqueología del oficio ('Homo sacer' II, 5)*. Trad.: M. RUVITOSO (PréTextos, Valencia, 2013) 215 pp.
2. ALARCÓN, E., *Bibliografía tomista hispana del año 2012*. "Espíritu" 62/145 (2013) 185-207.

3. ALMEIDA CAMPOS, J. VASCONCELOS, *Do ser ao Ser: um encontro com Deus*. "Lumen Veritatis" 6/22 (2013) 77-95.
4. ASPE ARMELLA, V., *El concepto de justicia distributiva en Alonso de la Veracruz*. M. I. ZORROZA (ed.), "Virtudes políticas en el Siglo de Oro" (EUNSA, Pamplona, 2013) 97-112.
5. BALMASEDA CINQUINA, M. F., *La presencia de santo Tomás en las catequesis trinitarias de Juan Pablo Magno*. "Studium" 53/3 (2013) 461-476.
6. BARRIO MAESTRE, J. M., *El Dios de los filósofos. Curso elemental de Filosofía* (Libros de Bolsillo Rialp, 254: Rialp, Madrid, 2013) 251 pp.
7. BENAVIDES, C. E., *El pasaje del 'esse in actu' al 'esse ut actus' en la metafísica de Tomás de Aquino*. "Studium" 16/31 (2013) 25-35.
8. BERTELLONI, F., *Las pasiones en la teoría política medieval. Tomás de Aquino, Dante y Marsilio de Padua*. M. LÁZARO PULIDO; J. L. FUERTES HERREROS; Á. PONCELA GONZÁLEZ (eds.), "La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca: Edad Media y Moderna" (Estudios, 8: Servicio de Publicaciones del Instituto Teológico San Pedro de Alcántara, Cáceres, 2013) 53-68.
9. BETANCOURT GARCÍA, R., *La 'fe de la Iglesia' en Tomás de Aquino*. "Efemérides Mexicana" 31/92 (2013) 281-315.
10. BETANCOURT GARCÍA, R., *Los 'preámbulos de la fe' y el pensador cristiano. Una propuesta de fundamentación filosófica de la fe*. "Efemérides Mexicana" 31/93 (2013) 445-483.
11. BEUCHOT PUENTE, M., *Filosofía y política en Bartolomé de Las Casas* (Aletheia, 56: San Esteban, Salamanca, 2013) 217 pp.
12. BEUCHOT PUENTE, M., *La justicia conmutativa en Tomás de Mercado y sus repercusiones políticas*. M. I. ZORROZA (ed.), "Virtudes políticas en el Siglo de Oro" (EUNSA, Pamplona, 2013) 131-144.
13. BOECIO, A. M. T. S.; JUAN ESCOTO ERIÚGENA; TOMÁS DE AQUINO, *Boecio: 'De hebdomadibus': las concepciones. Juan Escoto Eriúgena: 'Glossa'. Y comentario con criterios de ordenamiento de Tomás de Aquino*. Ed.: J. MEDINA DELGADILLO. Intr.: J. MORÁN CASTELLANOS (Académico: Por la Libre Ediciones P3 - PorrúaPrint, México, 2013) 12+XXXVI+36 pp.
14. BOROBIO GARCÍA, D., *Institución y devoción a la Eurcaristía en los Salmanticenses (s. XVII)*. "Salmanticensis" 60/1 (2013) 67-94.
15. BOTELLA CUBELLS, V., *Santo Tomás de Aquino en el Vaticano II. Una aproximación a la luz de las estadísticas*. "Teología Espiritual" 57/169 (2013) 29-48.
16. BRAGUE, R., *Mitos de la Edad Media. La filosofía en el cristianismo, el judaísmo y el islam medievales*. Trad.: S. MONTIEL (Publicaciones

- del Instituto de Filosofía Edith Stein: Nuevo Inicio, Granada, 2013) 342 pp.
17. BUGANZA TORIO, J., *Determinismo biológico, libertad y ética*. "Efemérides Mexicana" 31/93 (2013) 485-511.
 18. CARAM, G., *El argumento de continuidad ontológica en 'De veritate' de Tomás de Aquino*. "Revista Española de Filosofía Medieval" 20 (2013) 153-166.
 19. CARAM, G. Á., *Recepción y desarrollo del argumento de contigüidad ontológica en el 'Comentario a las Sentencias' de Tomás de Aquino*. "Estudios Filosóficos" 62/181 (2013) 519-536.
 20. CARAM, G. Á., *El argumento de contigüidad ontológica en el 'Comentario a las Sentencias' de Tomás de Aquino*. "Studium" 16/31 (2013) 37-50.
 21. CARVALHO, M. A. SANTIAGO DE, *Amantes amentes. O papel da memória na antropologia das paixões, segundo o 'Curso' jesuíta conimbricense*. M. LÁZARO PULIDO; J. L. FUERTES HERREROS; Á. PONCELA GONZÁLEZ (eds.), "La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca: Edad Media y Moderna" (Estudios, 8: Servicio de Publicaciones del Instituto Teológico San Pedro de Alcántara, Cáceres, 2013) 119-138.
 22. CASTELLOTE CUBELLS, S., *Deus speculator veritatum versus Deus influens esse. Essentia versus existentia. Disputationes Metaphysicae XXXI*. "Anales Valentinus" 39/77 (2013) 91-101.
 23. CELADA LUENGO, G., *La vida religiosa al servicio del Evangelio y de la Iglesia, 2: El significado de la perfección de la vida religiosa*. "Vida Sobrenatural" 93/687 (2013) 195-199.
 24. CINCUNEGUI, J. M., *Alasdair Macintyre sobre tradición, revolución y modernidad*. "Fragmentos de Filosofía" 11 (2013) 1-26.
 25. CONDERANA CERRILLO, J. M., *Francisco de Vitoria en la 'reportatio' de Juan de Barriónuevo*. "Helmántica" 65 (2013) 307-321.
 26. CONTRERAS AGUIRRE, S. A., *El maestro Juan de la Peña (1513-1565) y la defensa de las potestades legislativas de la Iglesia*. "Anuario de Historia de la Iglesia" 22 (2013) 275-290.
 27. CONTRERAS AGUIRRE, S. A., *Santo Tomás y la doctrina de la determinación del derecho. Análisis de los textos tomistas*. "Ciencia Tomista" 140/450 (2013) 83-122.
 28. CONTRERAS AGUIRRE, S. A., *Juan de la Peña y Mancio de Corpus Christi sobre Martín Lutero. La respuesta escolástico-salmantina al problema del poder normativo de las autoridades humanas*. "Revue d'Histoire Ecclésiastique" 108/3-4 (2013) 760-779.
 29. CORRAL SALVADOR, C., *Moral internacional* (Dykinson, Madrid, 2013) 224 pp. [especialmente § III.2].

30. CORSO DE ESTRADA, L. E., *La exégesis de Tomás de Aquino de la noción de pasión estoica*. M. LÁZARO PULIDO; J. L. FUERTES HERREROS; Á. PONCELA GONZÁLEZ (eds.), "La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca: Edad Media y Moderna" (Estudios, 8: Servicio de Publicaciones del Instituto Teológico San Pedro de Alcántara, Cáceres, 2013) 39-52.
31. COS, J. DE, *El conocimiento de Dios y la predicación según santo Tomás*. "Vida Sobrenatural" 93/687 (2013) 181-186.
32. COUJOU, J. P., *Justicia y fuerza en Suárez (1548-1617) y Pascal (1623-1662)*. M. I. ZORROZA (ed.), "Virtudes políticas en el Siglo de Oro" (EUNSA, Pamplona, 2013) 163-191.
33. CRUZ CRUZ, J., *La estructura intencional de la ley natural, según Vázquez (s. XVI)*. "Revista Española de Filosofía Medieval" 20 (2013) 121-133.
34. CÚNSULO, R. R., *¿El ser humano es 'causa sui'? Aristóteles y santo Tomás*. "Studium" 16/31 (2013) 61-73.
35. DÍAZ GARCÍA, A., *Revaluando el escándalo*. "Moralia" 36/137 (2013) 7-30.
36. DOMÍNGUEZ, J. F., *Arias Montano y sus maestros* (Biblioteca del Humanismo: Ediciones Clásicas, Madrid, 2013) 214 pp. [Recens.: Natal, D.: Estudio Agustiniiano 49/1 (2014) 206-207].
37. ECHAVARRÍA, M. F., *La analogía de fe y razón en santo Tomás de Aquino*. "Espíritu" 62/145 (2013) 147-160.
38. ECHAVARRÍA, M. F., *El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino*. "Espíritu" 62/146 (2013) 277-310.
39. ECHAVARRÍA, M. F., *Aportes de Rudolf Allers a la fundamentación antropológica de la psicoterapia*. "Espíritu" 62/146 (2013) 419-431.
40. ECHAVARRÍA, M. F., *La cantidad virtual ('quantitas virtualis') según Tomás de Aquino*. "Logos" 46 (2013) 235-259.
41. ELDERS, L. J., *Santo Tomás de Aquino y el platonismo*. A. LOBATO CASADO (ed.), "El retorno de la filosofía. Jornada tomista" (UCAM, Murcia, 2013) 50-73.
42. ELTON, M.; MAURI ÁLVAREZ, M., *La 'heteronomía' de la voluntad kantiana: una comparación con Tomás de Aquino*. "Pensamiento" 69/258 (2013) 115-129.
43. ESCALLADA TIJERO, A., *Logos en la oración. (De un conciso comentario de Tomás de Aquino)*. "Ciencia Tomista" 140/450 (2013) 163-174.
44. ESCANDELL, J. J., *Aproximación a la obra de Antonio Millán Puelles*. "Espíritu" 62/145 (2013) 161-163.
45. FAGGIONI, M. P., *La comunidad cristiana y la homosexualidad*. "Moralia" 36/137 (2013) 73-110 [especialmente 88-89].

46. FARIÑA PÉREZ, Á. L., *La espiritualidad de la Orden de Predicadores en los modos de orar de santo Domingo de Guzmán*. "Teología Espiritual" 57/169 (2013) 113-136.
47. FARIÑA PÉREZ, Á. L., *El mensaje de las Bienaventuranzas: una propuesta a la felicidad*. "Teología Espiritual" 57/171 (2013) 305-323.
48. FELIPE MENDOZA, J. M., *La Epistemología tomista. Un desvío de la originaria noción tomística de ciencia*. "Ciencia Tomista" 140/452 (2013) 389-416.
49. FELIPE MENDOZA, J. M., *Aproximación a una misma ciencia de tres nombres: 'Metaphysica', 'Philosophia prima' y 'Theologia' en el comentario de Tomás de Aquino al 'De Trinitate' boeciano*. "Estudios Filosóficos" 62/179 (2013) 99-114.
50. FELIPE MENDOZA, J. M., *Las influencias de Agustín de Hipona y Aristóteles en la determinación del sentido de la expresión tomística 'virtus scientiae' en 'Summa Theologiae', II-II, q. 9*. "Studium" 16/32 (2013) 275-290.
51. FEMENÍA BERTOMEU, F., *La fe, carisma de la Orden de Predicadores*. "Teología Espiritual" 57/171 (2013) 375-383 [especialmente 379].
52. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, A., *El colegio sevillano de Santo Tomás de Aquino. Consideraciones sobre su arquitectura y su inserción en la trama urbana*. "Laboratorio de Arte" 25/2 (2013) 659-674.
53. FERNÁNDEZ, V. A., *La propiación de la concepción de 'substancia' en santo Tomás*. "Studium" 16/31 (2013) 97-107.
54. FERNÁNDEZ WALKER, G., *'In rebus naturae non est nisi motus localis'. Demócrito, Anaxágoras y el tomismo del siglo XIV*. "Studium" 16/31 (2013) 109-124.
55. FIDORA, A., *Ramón Llull aproximándose a la mirada del 'otro'. 'Saraceni et Iudaei credunt quod nos credamus...'*. J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ; J. V. TOLAN (eds.), "'Ritus infidelium'. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas de la Edad Media" (Collection de la Casa de Velázquez, 138: Casa de Velázquez, Madrid, 2013) 45-53.
56. FONT OPORTO, P., *El núcleo de la doctrina de Francisco Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio*. "Pensamiento" 69/260 (2013) 439-521.
57. FORMENT GIRALT, E., *La herencia aristotélica y la perenne novedad tomista*. A. LOBATO CASADO (ed.), "El retorno de la filosofía. Jornada tomista" (UCAM, Murcia, 2013) 74-94.
58. FURLOTTI, P. S., *La justicia en el pensamiento de Aristóteles y de Tomás de Aquino*. "Studium" 16/31 (2013) 141-152.
59. FUSTER CAMP, I. X., *El comenzar y el destinarse de la persona humana. La cuestión de Dios después de Auschwitz* (Biblioteca filosófica de Balmesiana).

- Serie I, 8: Balmes, Barcelona, 2013) 231 pp. [Recens.: Martínez Juan, M. A.: *Ciencia Tomista* 140/452 (2013) 553-554].
60. GALLEGO SALVADORES, J. J., *¿Necesita la fe realmente de la filosofía?* A. LOBATO CASADO (ed.), "El retorno de la filosofía. Jornada tomista" (UCAM, Murcia, 2013) 113-136.
 61. GARCÍA BORTS, M. Á., *¿Cómo nos salva Jesús? Repensar hoy la salvación* (Instituto Diocesano de Teología y Pastoral - Desclée De Brouwer, Bilbao, 2013) 544 pp. [especialmente 81-85].
 62. GARCÍA CUADRADO, J. Á., *La identificación de las fuentes aristotélicas en la tradición renacentista y barroca*. M. LÁZARO PULIDO; J. L. FUERTES HERREROS; Á. PONCELA GONZÁLEZ (eds.), "La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca: Edad Media y Moderna" (Estudios, 8: Servicio de Publicaciones del Instituto Teológico San Pedro de Alcántara, Cáceres, 2013) 99-118.
 63. GARCÍA MATEO, R., *¿Amor sin conocimiento en la unión mística?* "Gregorianum" 94/4 (2013) 773-792.
 64. GELABERT BALLESTER, M., *Sentido teológico de la compasión*. "Teología Espiritual" 57/169 (2013) 9-27.
 65. GIACOMO, M. DI, *Universidad, filosofía y doble verdad en el siglo XIII*. "Apuntes Filosóficos" 42 (2013) 40-92.
 66. GINZO FERNÁNDEZ, A., *El primer Heidegger y su confrontación con la filosofía medieval*. "Revista Española de Filosofía Medieval" 20 (2013) 167-192.
 67. GIRAU REVERTER, J., *Kant y el final de la metafísica. Reflexiones sobre la sabiduría de santo Tomás*. A. LOBATO CASADO (ed.), "El retorno de la filosofía. Jornada tomista" (UCAM, Murcia, 2013) 95-112.
 68. GIRAU REVERTER, J., *Acto de Clausura de la I Jornada de Estudios Tomísticos 'Ser y persona'*. "Espíritu" 62/146 (2013) 413-417.
 69. GÓMEZ DE PEDRO, M. E., *Reflexiones tomistas*. "Ius Publicum" 31 (2013) 139-145.
 70. GÓMEZ GARCÍA, E., *Enraizados en la tierra con la mirada en el cielo. Testigos de esperanza*. "Ciencia Tomista" 140/452 (2013) 445-492.
 71. GONZÁLEZ DE LEÓN, A., *Habitar en el Dios que permanece*. "Teología Espiritual" 57/169 (2013) 49-83.
 72. GROPPA, O., *Gnoseología, epistemología y metafísica en Lonergan: una introducción*. "Stromata" 69/1-2 (2013) 87-111.
 73. HERNÁNDEZ FIGUEIREDO, J. R., *Manifiesto del canónigo cardenal Juan Manuel Bedoya en defensa de la pureza doctrinal que contienen sus escritos*. "Auriensia" 16 (2013) 147-195 [especialmente 190-191].
 74. HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, J. M., *El voto de celibato en la tradición*

- dominicana: vivencia en amistad*. "Studium" 53/3 (2013) 355-400 [especialmente 382-390].
75. HERRERA, J. J., *El magisterio del Espíritu Santo. Consideraciones a partir de la exégesis tomasiana de Juan 14, 26*. "Estudios Trinitarios" 47/3 (2013) 551-575.
76. HUERTA DE SOTO, J., *Juan de Mariana y los escolásticos españoles*. "Dendra Médica" 12/1 (2013) 32-45.
77. JAKOŠ ILIJA, A., *Las naciones, símbolo de la Santísima Trinidad*. "Lumen Veritatis" 6/22 (2013) 24-37.
78. JAKUBECKI, N. G., *Dos versiones del aristotelismo. Tomás, Siger y la unión del alma intelectual con el cuerpo humano*. "Studium" 16/32 (2013) 219-230.
79. JERICÓ BERMEJO, I., *La Escuela de Salamanca y su contribución al moderno tratado sobre la Iglesia: prólogo breve y exposición escolar de Domingo Báñez (1584)*. "Auriensia" 16 (2013) 237-273.
80. JERICÓ BERMEJO, I., *Justicia y salvación. Entre el siglo XVI y el siglo XXI*. "Carthaginensia" 29/56 (2013) 337-368.
81. JERICÓ BERMEJO, I., *Hacia el tratado moderno de Iglesia y la Escuela de Salamanca. II. El añadido de Mancio (1565) y el epílogo general*. "Estudio Agustiniiano" 48/1 (2013) 113-140.
82. JERICÓ BERMEJO, I., *La Iglesia, el Concilio General y el Papa. A propósito de dos enseñanzas de Juan de la Peña*. "Studium" 53/2 (2013) 293-320.
83. JUÁREZ, G. A., *'In communi de omnipotentia unius Dei'. El conocimiento del ser divino antes de la Ley en la 'Suma de teología' de santo Tomás de Aquino*. "Estudios Trinitarios" 47/1 (2013) 119-145.
84. LACALLE NORIEGA, M., *La persona como sujeto del Derecho* (Dykinson, Madrid, 2013) 326 pp.
85. LANGELLA, S., *La ciencia teológica de Francisco de Vitoria y la 'Summa theologiae' de santo Tomás de Aquino en el siglo XVI a la luz de textos inéditos*. Trad.: J. MONTERO APARICIO (Biblioteca de Teólogos Españoles, 51: San Esteban, Salamanca, 2013) 468 pp. [Recens.: León Lastra, J. J.: *Ciencia Tomista* 140/452 (2013) 571-572].
86. LÁZARO PULIDO, M., *Las pasiones y las virtudes en el 'Catecismo pequeño' del obispo Diego Ortiz de Villegas (1457-1519)*. M. LÁZARO PULIDO; J. L. FUERTES HERREROS; Á. PONCELA GONZÁLEZ (eds.), "La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca: Edad Media y Moderna" (Estudios, 8: Servicio de Publicaciones del Instituto Teológico San Pedro de Alcántara, Cáceres, 2013) 69-86.
87. LÁZARO PULIDO, M.; FUERTES HERREROS, J. L.; PONCELA GONZÁLEZ, Á. (eds.), *La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca: Edad*

- Media y Moderna* (Estudios, 8: Servicio de Publicaciones del Instituto Teológico San Pedro de Alcántara, Cáceres, 2013) 304 pp.
88. LEÓN FLORIDO, F., *La filosofía del siglo XIV. Textos esenciales* (Escolar y Mayo, Madrid, 2013) 207 pp. [Recens.: Cantón Alonso, J. L.: *Revista Española de Filosofía Medieval* 20 (2013) 249-250].
 89. LÉRTORA MENDOZA, C. A., *Bibliotecas académicas coloniales. Reconstrucción y puesta en valor*. "Anuario de Historia de la Iglesia" 22 (2013) 259-273.
 90. LÉRTORA MENDOZA, C. A., *Recepción de la filosofía natural aristotélica. Tres lecturas del libro I de la 'Physica', Averroes, Grosseteste y Tomás de Aquino*. "Studium" 16/31 (2013) 171-198.
 91. LETELIER WIDOW, G., *Reflexiones tomistas*. "Ius Publicum" 30 (2013) 171-177.
 92. LOBATO CASADO, A. (ed.), *El retorno de la filosofía. Jornada tomista* (UCAM, Murcia, 2013) 208 pp.
 93. LOBATO CASADO, A., *El rol de la Filosofía en la formación del sacerdote*. A. LOBATO CASADO (ed.), "El retorno de la filosofía. Jornada tomista" (UCAM, Murcia, 2013) 187-204.
 94. LOMBO, J. Á.; GIMÉNEZ AMAYA, J. M., *La unidad de la persona. Aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia* (Astrolabio. Antropología y Ética: EUNSA, Pamplona, 2013) 141 pp.
 95. MAGNAVACCA, S., *La lectura medieval de las 'auctoritates'. Itinerario de una liberación*. "Studium" 16/32 (2013) 243-254.
 96. MANCIO DE CORPUS CHRISTI; MEDINA, BARTOLOMÉ DE, *'De iure et iustitia' = El derecho y la justicia (In secundam secundae Summae Theologiae Sancti Thomae, qq. 57-60). Introducción, edición y traducción del manuscrito MCP5 de la Catedral de Palencia (fols. 320v-565v)*. Ed.: A. SARMIENTO (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 142: EUNSA, Pamplona, 2013) 221 pp.
 97. MARTÍN DE BLASSI, F., *La acedia en Tomás de Aquino y sus consecuencias en el plano de la religión*. "Cauriensa" 8 (2013) 39-47.
 98. MARTÍN DE BLASSI, F., *Consideraciones sobre la interpretación de Tomás de Aquino acerca de la universalidad de lo justo natural*. "Revista Española de Filosofía Medieval" 20 (2013) 39-47.
 99. MARTÍN GÓMEZ, M., *Bartolomé de Medina estudiante en la Universidad de Salamanca*. M. LÁZARO PULIDO; J. L. FUERTES HERREROS; Á. PONCELA GONZÁLEZ (eds.), "La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca: Edad Media y Moderna" (Estudios, 8: Servicio de Publicaciones del Instituto Teológico San Pedro de Alcántara, Cáceres, 2013) 153-162.

100. MARTÍNEZ GARCÍA, E., *La enseñanza del saber filosófico en la universidad*. A. LOBATO CASADO (ed.), "El retorno de la filosofía. Jornada tomista" (UCAM, Murcia, 2013) 137-154.
101. MARTÍNEZ GARCÍA, E., *Contemplación de la belleza y perfección de la vida humana*. "Espíritu" 62/145 (2013) 57-71.
102. MARTÍNEZ GARCÍA, E., *El subsistir personal, fundamento de la comunicación de vida humana*. "Espíritu" 62/146 (2013) 311-334.
103. MARTÍNEZ GARCÍA, E., *Memoria de las actividades académicas de la Fundación Balmesiana y sus Institutos durante el curso 2012-2013*. "Espíritu" 62/146 (2013) 433-434.
104. MARTÍNEZ GARCÍA, E., *Fe y contemplación en santo Tomás de Aquino*. "Revista Española de Teología" 73/1 (2013) 81-95.
105. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J., *'Utrum ritus infidelium sint tolerandi?'*. J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ; J. V. TOLAN (eds.), "'Ritus infidelium'. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas de la Edad Media" (Collection de la Casa de Velázquez, 138: Casa de Velázquez, Madrid, 2013) 223-246.
106. MÉNDEZ ALONZO, M., *Poder civil y derechos naturales de los indios americanos según Fray Alonso de la Veracruz*. "Ideas y Valores" 151 (2013) 195-213.
107. MERIZALDE ESCALLÓN, R. J., *De 'eros' a 'caritas': dos conceptos de la divinidad*. "Lumen Veritatis" 6/22 (2013) 60-76.
108. MILLÁN ROMERAL, F., *La sacramentalidad del matrimonio: algunas notas desde la historia de la teología*. "Estudios Eclesiásticos" 88/345 (2013) 321-359 [especialmente 328-329].
109. MITRE FERNÁNDEZ, E., *Iglesia, salvación y teocracia romana en el Medioevo. (Un apunte en torno al axioma 'Extra Ecclesiam nulla salus')*. "Ilu" 18 (2013) 135-173.
110. MOLTENI, A., *Para una relectura del concepto de ley natural en Tomás de Aquino*. "Revista de Filosofía" 12/1 (2013) 89-116.
111. MOTTO, A. R. M., *La caridad como amor de amistad*. "Teología" 50/112 (2013) 21-53.
112. MOYA CAÑAS, P., *Inmanencia, intencionalidad y representación en Tomás de Aquino*. "Veritas" 28 (2013) 113-131.
113. MOYA CAÑAS, P.; SVENSSON, M., *'Ratio superior', 'ratio inferior' y el agustinismo de Tomás de Aquino*. "Anuario de Estudios Medievales" 43/2 (2013) 777-798.
114. MUÑOZ, C. P. D., *Concepto formal y concepto objetivo en Cayetano. Un análisis a partir de su comentario al 'De ente et essentia'*. "Estudios Filosóficos" 62/179 (2013) 49-61.

115. MURILLO GALLEGOS, V., *Fray Toribio de Benavente: restricción de la ley e imposición de la ley. Un importante acento escotista*. "Tópicos" 45 (2013) 163-196.
116. OCAMPO PONCE, M., *El fin último. Consideraciones en torno al pensamiento de Santo Tomás de Aquino*. "Studium" 53/2 (2013) 217-242.
117. OLIVARES BØGESKOV, B., *Sabiduría, felicidad y perfección: relación entre el conocimiento teórico y la bondad moral del fin último y la felicidad en el pensamiento de santo Tomás*. "Espíritu" 62/145 (2013) 73-93.
118. ORTEGA, F. J., *Fe y teología: elogio de la 'via eminentiae'*. "Stromata" 69/1-2 (2013) 5-14.
119. PALACIO, R. P., *El ser relacional de la persona humana en cuanto creada y redimida 'ad imaginem Trinitatis' en la teología de santo Tomás de Aquino. Del 'actus essendi' a la 'communio essendi'* (Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2013) 105 pp.
120. PAMPALONI, M., *O desejo natural de ver a Deus: uma questão clássica em Bernard Lonergan*. "Perspectiva Teológica" 45/127 (2013) 339-372 [especialmente 347-348].
121. PINTO, J., *Gobierno del trabajo y racionalidad práctica. Fundamentos para una teoría de la dirección de empresas a partir del concepto de prudencia en Tomás de Aquino*. "Empresa y Humanismo" 16/1 (2013) 27-52.
122. PONCELA GONZÁLEZ, Á., *Una aproximación bibliográfica a Francisco Suárez como comentador de la 'Suma teológica'*. M. LÁZARO PULIDO; J. L. FUERTES HERREROS; Á. PONCELA GONZÁLEZ (eds.), "La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca: Edad Media y Moderna" (Estudios, 8: Servicio de Publicaciones del Instituto Teológico San Pedro de Alcántara, Cáceres, 2013) 163-172.
123. PONTERRADA, G. E., *Derisi tomista argentino fiel al Vaticano*. "Divinitas" 56/2 (2013) 179-188.
124. POU SABATÉ, L., *Santo Tomás de Aquino (1225-1274). Maestro de la Sagrada Biblia y del humanismo centrado en Cristo*. M. J. MONFORT (ed.), "Los que encendieron nuestra fe. Profetas, evangelistas, Padres, Doctores" (Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2013) 254-268.
125. PRAENA SEGUA, A., *Filosofía y cristianismo. Del Aerópago al diálogo con la cultura contemporánea*. A. LOBATO CASADO (ed.), "El retorno de la filosofía. Jornada tomista" (UCAM, Murcia, 2013) 31-49 [especialmente 41-43].
126. PRIETO LÓPEZ, L. J., *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger* (Estudios y ensayos. Filosofía y ciencias: BAC, Madrid, 2013) 356 pp.

127. RAMIS BARCELÓ, R., *El pensamiento jurídico de santo Tomás y de Ramon Llull en el contexto político e institucional del siglo XIII*. "Angelicum" 90/1 (2013) 189-216.
128. RAMOS, F. DE AZEVEDO, 'Credo ut intellegam' ou 'intellego ut credam'? *Reflexões a partir da 'Fides et ratio' es São Tomás de Aquino*. "Lumen Veritatis" 6/22 (2013) 38-59.
129. RIOFRÍO MARTÍNEZ-VILLALBA, J. C., *Lecturas jurídicas de la obra de santo Tomás de Aquino*. "Díkaion" 22/1 (2013) 55-81.
130. RIVERO GONZÁLEZ, J. P., *La pasión por la verdad en Tomás de Aquino. Indicaciones catequéticas de Benedicto XVI*. "Nivaria Theologica" 17 (2013) 27-44.
131. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, I., *Justicia conmutativa y derecho de daños. Los orígenes escolásticos de la responsabilidad civil*. "Teoría y Derecho" 14 (2013) 252-276.
132. ROVIRA BELLOSO, J. M., *Dios, plenitud del ser humano. El Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo hace crecer a las personas* (Nueva Alianza, 222: Sígueme - Saragossa, Salamanca - Barcelona, 2013) 190 pp. [especialmente 41-42].
133. SACRISTÁN LÓPEZ, R., 'Ipsa unio est amor'. *Estudio del dinamismo afectivo en la obra de santo Tomás de Aquino* (Dissertationes theologiae, 10: Universidad San Dámaso, Madrid, 2013) 647 pp.
134. SÁEZ ABILLAR, D., *La especie cognoscitiva en Tomás de Aquino* (Monografías. Filosofía, 46: EDICEP, Valencia, 2013) 130 pp.
135. SÁNCHEZ CAÑIZARES, J., *Razón y fe. La plenitud de la vida moral* (Persona y cultura: EUNSA, Pamplona, 2013)
136. SANGUINETI, J. J., *Libertad, determinación e indeterminación en una perspectiva tomista*. "Anuario Filosófico" 46/2 (2013) 387-403.
137. SARMIENTO, A.; MOLINA, E.; TRIGO OUBIÑA, T., *Teología moral fundamental* (Manuales de Teología: EUNSA, Pamplona, 2013)
138. SAYÉS, J. A., *Comprender la Trinidad* (San Pablo, Madrid, 2013) 158 pp.
139. SEGURÓ MENDLEWICZ, M., *Los confines de la razón. Analogía y metafísica trascendental* (Herder, Barcelona, 2013) 198 pp.
140. SEGURÓ MENDLEWICZ, M., *In memoriam. José Gómez Caffarena*. "Pensamiento" 69/258 (2013) 5-6.
141. SEIFERT, J., *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor*. Trad.: P. J. TERUEL (Ensayos, 512: Encuentro, Madrid, 2013) 262 pp.
142. SEQUEIRA, J. A.; RAMOS, F. DE AZEVEDO, *Editorial*. "Lumen Veritatis" 6/22 (2013) 3-5.
143. SERRA DE MANRESA, V., *Mestres de l'Escolàstica en les antigues*

- biblioteques dels frares caputxins de Catalunya i Mallorca*. “Revista Catalana de Teologia” 38/2 (2013) 981-998.
144. SERRANO DEL POZO, I., *Debilidad de la voluntad y dominio racional. El problema de la incontinencia y la continencia en la filosofía de Tomás de Aquino* (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 135: EUNSA, Pamplona, 2013) 254 pp.
 145. SILVA, P. OLIVEIRA E., *A doutrina suareziana sobre a natureza paixões: antecedentes medievais e prenúncios de modernidade*. M. LÁZARO PULIDO; J. L. FUERTES HERREROS; Á. PONCELA GONZÁLEZ (eds.), “La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca: Edad Media y Moderna” (Estudios, 8: Servicio de Publicaciones del Instituto Teológico San Pedro de Alcántara, Cáceres, 2013) 173-182.
 146. SOLARI ALLIENDE, E., *Contornos de la tolerancia medieval*. “Ideas y Valores” 153 (2013) 73-97.
 147. SOLEY, J., *Se inicia la publicación de las Obras Completas de Francisco Canals Vidal*. “Espíritu” 62/145 (2013) 183-184.
 148. SOTO BRUNA, M. J., *Causa y finitud en M. Eckhart*. “Revista Española de Filosofía Medieval” 20 (2013) 69-83.
 149. TOLAN, J. V., *Conclusión*. J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ; J. V. TOLAN (eds.), “Ritus infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas de la Edad Media” (Collection de la Casa de Velázquez, 138: Casa de Velázquez, Madrid, 2013) 275-279.
 150. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al Evangelio según San Juan, vol. 9: capítulos 18 y 19*. Ed.: C. J. RAMÍREZ (Colección Aquinate, 9: Agape - Edibesa, Buenos Aires - Madrid, 2013) 136 pp.
 151. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al Evangelio según San Juan, vol. 10: capítulos 20 y 21*. Ed.: C. J. RAMÍREZ (Colección Aquinate, 10: Agape - Edibesa, Buenos Aires - Madrid, 2013) 136 pp.
 152. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las ‘Sentencias’ de Pedro Lombardo, t. 3/1: La encarnación del Verbo y la obra de la Redención*. Ed.: M. I. ZORROZA. Trad.: M. I. ZORROZA; P. ARIAS; J. GARITAONANDÍA; A. M. MALLEA (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 39: EUNSA, Pamplona, 2013) 798 pp.
 153. TOMÁS DE AQUINO, *Sermão ‘Exiit qui seminat seminare semen suum’ - ‘O sementeiro saiu a semear a sua semente’*. “Lumen Veritatis” 6/22 (2013) 97-113.
 154. VADILLO ROMERO, E., *Contexto trinitario y cristológico de las afirmaciones de santo Tomás sobre la persona*. “Espíritu” 62/146 (2013) 395-410.
 155. VALLET DE GOYTISOLO, J. B., *El derecho en santo Tomás de Aquino*. “Ius Publicum” 31 (2013) 11-18.

156. VÁZQUEZ FERNÁNDEZ, L., *Francisco Zumel, mercedario, máxima autoridad teológica en la Salamanca del siglo XVI*. "Estudios" 70/253 (2013) 253-284.
157. VELÁZQUEZ CAMPO, L., *Rodrigo de Arriaga: el sentido universal de la virtud política*. M. I. ZORROZA (ed.), "Virtudes políticas en el Siglo de Oro" (EUNSA, Pamplona, 2013) 269-294.
158. VICENTE BURGOA, L., *Sobre presente y futuro de la Metafísica*. A. LOBATO CASADO (ed.), "El retorno de la filosofía. Jornada tomista" (UCAM, Murcia, 2013) 155-186.
159. VICENTE BURGOA, L., *Sobre el concepto de evolución transespecífica y las bases teóricas de su posibilidad*. "Studium" 53/1 (2013) 57-130.
160. VICENTE BURGOA, L., *Sobre el fundamento de la posibilidad del cambio transespecífico (filogénesis). Notas para una filosofía de la evolución filogenética*. "Studium" 53/2 (2013) 243-292.
161. VIDE RODRÍGUEZ, V., *Comunicar la fe en tiempos de increencia*. "Burgense" 54/1 (2013) 11-36.
162. WERNER BENJUMEA, L., *La kénosis en las relaciones humanas como manifestación trinitaria*. "Lumen Veritatis" 6/22 (2013) 9-23.
163. ZORROZA, M. I. (ed.), *Virtudes políticas en el Siglo de Oro español* (EUNSA, Pamplona, 2013) 320 pp. [Recens.: García, C.: Studium (Madrid) 53/3 (2013) 513-514].
164. ZORROZA, M. I., *Hacia una delimitación de la Escuela de Salamanca*. "Empresa y Humanismo" 16/1 (2013) 53-72.
165. ZORROZA, M. I.; CASTILLO, G., *Aflición al interior del actuar humano. Comentarios salmantinos a Tomás de Aquino*. M. LÁZARO PULIDO; J. L. FUERTES HERREROS; Á. PONCELA GONZÁLEZ (eds.), "La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca: Edad Media y Moderna" (Estudios, 8: Servicio de Publicaciones del Instituto Teológico San Pedro de Alcántara, Cáceres, 2013) 139-152.

RESEÑAS

CARLOS AFREDO TAUBENSCHLAG, *La noción de spiritus y de spiritualis substantia en la Cuestión disputada de spiritualibus creaturis de santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Agape Libros, 2013, 414pp. ISBN: 978-987-640-239-2.

En este libro, basado en una tesis doctoral, el autor estudia un tema importante que ha dado lugar a mucha confusión, a saber, lo que se entiende por la palabra *spiritus*. El libro comprende siete secciones, de las que la primera presenta una sinopsis de los sentidos atribuidos a *spiritus* en la Edad Media y de su uso por San Alberto Magno y la Escuela franciscana. El autor ha consultado su utilización en las obras de Santo Tomás pero, para comprender el rol de lo que el autor llama el sentido médico de la palabra, una referencia a la teoría del *pneuma* de los estoicos hubiera sido aclaradora. En la Parte II el autor presenta un resumen del contenido de los once artículos de nuestra cuestión, limitándose a los sucesivos *corpus articuli*. Taubenschlag ha podido consultar el texto crítico preparado para la edición Leonina, todavía no publicado. Santo Tomás da tres argumentos para la existencia de sustancias espirituales, no unidas a un cuerpo, y deja abierta la posibilidad de que las sustancias espirituales sean los motores de los cuerpos celestiales (p.89 s). En la Parte III son mencionadas las fuentes de la cuestión, en particular la obra del Pseudo-Dionisio (16 citas) y Alquero de Clairvaux (el autor del *De spiritu et anima*, atribuido a San Agustín). En la Sección IV (p.145-252) pasamos a un estudio del término *spiritus* en el que Santo Tomás responde a las teorías que postulan la existencia de un medio entre el alma y el cuerpo y también hace referencia a los textos en los que *spiritus* significa el alma subsistente (p. 160s). Para Santo Tomás *spiritus* tiene una significación doble, a saber, la de una sustancia espiritual y la de una realidad biológica (p. 178).

En la Parte IV se muestra que la sustancia espiritual es inmediatamente creada por Dios (p. 186s), como también el alma humana que es la forma de un cuerpo. Viene subrayada la subsistencia necesaria de las sustancias espirituales creadas (p. 197s). De allí pasamos al estudio de los sentidos de *materia*. El orden de las sustancias y su serie de creciente perfección es considerada a la luz de la jerarquía de los seres según Dionisio. Al final de esta sección el autor habla de los cuerpos celestiales y sus eventuales espíritus movientes. En la Parte V (p. 253-289) son estudiados los problemas respecto a la existencia de los ángeles (p. 253-289). Avicbron y Guillermo de Auvergne dieron razones para demostrar su existencia, pero

se trata de argumentos de conveniencia. Tomás muestra que un alma que necesita la ayuda de un cuerpo para su operación es imperfecta (p. 269). Por fin el autor pone de relieve la doctrina de la continuidad entre los seres. La distinción entre las substancias separadas es una distinción formal.

La naturaleza del alma humana es estudiada en la Parte VI (p. 291-360). El autor señala las correspondencias entre el *De anima* de Aristóteles y nuestra cuestión pero hay una transición de la física a la metafísica. Las operaciones de las substancias creadas son conocer y amar. Tomás reproduce una frase del Estagirita: la substancia espiritual toca el cuerpo moviéndolo. Viene examinado el binomio motor-móvil y determinado más precisamente la función del alma en cuanto la forma del cuerpo. Taubenschlag escribe que en un cierto sentido, el alma, siendo forma, se llama también un accidente pero esto estriba en una lectura errónea del texto del art. 3, donde se cuestiona de una teoría equivocada de Avicbron. El autor subraya que Tomás concibió el acto no solo como principio determinante de la materia, sino que también como el acto de ser, lo que Aristóteles no había visto porque no conocía la creación. En la Parte VII del libro se trata de cómo Dios es un espíritu, diferente de los otros espíritus. En Dios el ser y el operar se identifican.

Taubenschlag considera nuestra *Cuestión* como uno de los más importantes textos que haya escrito Tomás (p. 361). A pesar de muchas repeticiones y de la ausencia de un estudio sistemático de las dificultades, citadas al comienzo de cada artículo, y de las respuestas respectivas, el libro tiene el mérito de llamar la atención sobre la *Cuestión disputada de spiritualibus creaturis* y de haber contribuido a la aclaración del concepto de *spiritus*.

L.J. Elders

LEOPOLDO PRIETO LÓPEZ, *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos (BAC), 2013, 408 pp. ISBN: 978-84-220-1687-8.

Este importante libro viene introducido por un prólogo del prof. Juan José García Norro, que trata de explicar porqué Suárez, cuando era un joven estudiante, daba signos de estar en una encrucijada: se encontraba al final de una época en los estudios filosóficos. El prólogo es seguido de una excelente bibliografía dividida en rúbricas: las publicaciones concernientes a la vida de Suárez, a su doctrina del derecho, a la metafísica y a la teoría del conocimiento. Según el profesor Prieto la razón de mayor peso para estudiar a Suárez descansa en su contribución al surgimiento de la filosofía moderna, y no en su valor intrínseco (p.9). El lector sigue la descripción de las etapas de la formación del célebre autor y de

las diferentes universidades donde ha enseñado: Segovia y Valladolid, el Colegio Romano (1580-1585), donde le consideraban como de ingenio mediocre, Alcalá de Henares y Salamanca (1585-1597), donde empezó la redacción de las *Disputationes metaphysicae*. Los últimos veinte años de su vida Suárez fue profesor en Coimbra. Eran los años de la disputa *De auxiliis* entre Jesuitas y Dominicos, sobre la moción divina de la voluntad y la voluntad libre del hombre (p.62-68). La evaluación de esta famosa controversia hubiera ganado en precisión si Prieto hubiera consultado las importantes obras de N. Del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, t.2 y 3., 1907.

Respecto a la filosofía jurídica de Suárez el autor pone de relieve que éste entiende la ley más bien como una decisión de la voluntad que como un orden de la razón. Ha sido el primero en enseñar la soberanía del pueblo (p. 89). Con él se pasa de la metafísica clásica a la filosofía trascendental de la Edad moderna. De hecho, "Suárez ist der Mann" (J. SCHMUTS, SUAREZ: 'Der ist der Mann' : homenaje al Prof. Salvador Castellote, Valencia 2004) como Prieto explica en la última parte de su libro, se trata de la destrucción de la metafísica del ser y del desarrollo del esencialismo. Las *Disputationes metaphysicae*, por el orden sistemático de los temas, su carácter ecléctico y la claridad de los argumentos, iban a servir de manual en las universidades alemanas durante los siglos XVII y XVIII. Prieto hace notar que Suárez no ha creado el esencialismo sino que lo ha encontrado en su ambiente (p. 105). Suárez niega la realidad de la materia prima como pura potencia; piensa que posee una realidad propia de modo que el cuerpo material es concebido como compuesto de dos partes que ya tienen su propia realidad entitativa (p. 112).

Igualmente los accidentes ya poseen una cierta existencia por sí, y la unión de la sustancia con los accidentes se realiza por medio de un vínculo exterior. Esta teoría resulta en una ruptura de la unidad de la cosa existente (p. 126). Suárez reduce el ser a la definición lógica, porque la esencia posee las propiedades de un ente existente (p. 133). Como dice el filósofo alemán G. Siewerth, nos encontramos delante de una transformación de la metafísica en una lógica racional. La verdad deviene de la adecuación del sujeto pensante a los contenidos pensados (p. 138-140). La metafísica ya no tiene sujeto -en ente en cuanto ente-, sino objetos y estudia la objetividad del pensamiento y, otra gran diferencia con la filosofía de santo Tomás, es que según Suárez, Dios cae bajo el objeto de la metafísica.

En el importante capítulo V son discutidos los precedentes históricos de estas teorías de Suárez: el ser no es más que un modo del objeto y ya no es el acto de los actos. Prieto da un buen repaso de la teoría de Escoto, de la difusión del escotismo y de la *via modernorum*, es decir de Ockham, que a su vez ha influido sobre Lutero (p. 170 ss.). En seguida muestra cómo tomistas como Vitoria y Melchor Cano no tenían una idea clara de la composición de la esencia y del ser. La teoría de Suárez

aparece ser una prolongación de concepciones dominantes en su tiempo. En las páginas siguientes Prieto señala la teoría en la que, en el proceso de nuestro conocimiento, Dios puede suplir la eficacia del objeto y que podemos conocer algo sin su presencia en los sentidos.

La obra de Suárez ha tenido una sorprendente difusión en Alemania: la noción de un conocimiento objetivo sin la presencia del objeto físico se enseñó en las universidades alemanas para acabar en la doctrina del fenómeno de Kant (p.203). Prieto da una admirable sinopsis de la transformación de la filosofía alemana entre 1600 y 1780 y de la enorme influencia de las *Disputationes metaphysicae* sobre la *Schulmetaphysik* alemana (p. 220-236). En el capítulo VII se estudia el rol de Suárez en la transición de la filosofía antigua a la nueva. Según Heidegger, Suárez hubiera dado su autonomía a la metafísica (p. 237). La mentalidad nominalista de Suárez junto con su esencialismo de fondo puede explicar la influencia que ha ejercido sobre autores como Leibniz, Wolff y Baumgarten. Según Wolff, en efecto, la esencia es el primer elemento que se puede pensar de un ente. El suarismo absorbió el tomismo en Alemania (p. 257s).

En los capítulos VIII, IX y X de su importante obra Prieto estudia la concepción de Suárez respecto a la composición de la materia y la forma sustancial, y la de la sustancia y los accidentes. Como el autor lo ha expuesto anteriormente el compuesto material pierde su unidad profunda, si se atribuye a la materia prima una cierta realidad, y así se abre el camino al nuevo dualismo antropológico de Descartes (p. 272). El accidente de la cantidad deviene subsistente; los accidentes que tienen su propia entidad, no se nutren ontológicamente del ser de la sustancia y ya no manifiestan la sustancia. Se abre la puerta al fenomenismo moderno: la ontología deviene en una fenomenología.

En el capítulo IX Prieto muestra cómo para Suárez esencia y existencia son la misma cosa aunque concebidas como dos estados. Según él ya no hay una verdadera potencia de modo que el acto es limitado por sí mismo. El ser es como un complemento accidental de la esencia y la esencia es un concepto objetivo de la razón. En seguida Prieto examina la teoría suarista de los conceptos trascendentales: *ens*, *res* y *aliquid* los cuales ya no son verdaderos conceptos trascendentales. *Aliquid* es lo *non nihil*. El rol importante del concepto del *nihil* en la filosofía de Wolff y de Baumgarten se debería a la teoría respectiva de Suárez. Se define el ente como lo que se puede pensar (p. 336).

Por fin, Prieto nota que el pensamiento de Suárez estuvo siempre dominado por una preocupación con lo concreto. Tenía una desmedida erudición, pero faltaba la penetración intelectual de los conceptos. Lo que fue un defecto en la doctrina metafísica, fue grandeza en el campo de los estudios jurídicos y política, aunque allí también se nota que el fundamento de la doctrina jurídica de Suárez se encuentra en su nominalismo y una antropología voluntarista.

El excelente libro del profesor Prieto nos ofrece una apasionante sinopsis de la vida del Doctor eximio y un análisis detallado de su pensamiento, pero es a la vez una introducción al pensamiento de la época moderna y a su progresivo alejamiento de la filosofía del ser.

León Elders s.v.d.

A. FLEW [con ROY A. VARGHESE], *Dios existe*. Madrid: Trotta, 2012, pp. 167. [Estudio preliminar de F. J. SOLER GIL y traducción de F. J. CONTRERAS PELÁEZ]. ISBN 9788498793680.

El lector hispano tiene ahora vertido a su idioma uno de los libros más polémicos en filosofía y teología de los últimos años: el testimonio de la conversión al deísmo de Antony Flew, conocido como el más brillante de los filósofos de la religión de la segunda mitad del siglo XX. En tanto que disciplina académica, la filosofía de la religión tuvo carta de naturaleza en la Ilustración, cuando quería estudiar con los medios de la razón el fenómeno de la religión. Así, Hume, Kant o Hegel escribieron contribuciones decisivas que permitieron que esta disciplina se asentase en las Universidades europeas. En España, la filosofía de la religión hasta hace poco no cuajó, porque tampoco ha existido, lejos de los extremos, un debate sereno en materia religiosa, tan necesario en una sociedad madura.

La fe de Pascal es ciertamente incompatible con el Dios de Descartes, aunque hay que admitir que los filósofos han podido hablar de Dios con el lenguaje de uno y de otro. Antony Flew era un verdadero racionalista, heredero del espíritu cartesiano y de las luces de la Ilustración. Su aplomo y rigor argumentativo le hacían un autor atractivo para creyentes e increyentes, pues sabía ponerse a la altura de los retos de unos y otros. Quienes hemos leído los estudios del joven y del maduro Flew reconocemos una honda empatía con su proceder analítico y riguroso. En *God and Philosophy* (1966) o *God, Freedom and Immortality: A Critical Analysis* (1984) se pueden leer algunos de sus trabajos más completos sobre filosofía de la religión.

De hecho, el proceder de Flew marcó decisivamente la *Philosophical Theology*, deviniendo con los años el estandarte máximo de la filosofía analítica de la religión. Flew estaba en las antípodas de toda forma de fanatismo, tanto del torquemadismo religioso como del ateo. Sus planteamientos sobre Dios eran siempre sensibles hacia los argumentos de los creyentes y de los increyentes. Los propagandistas ateos de nuestros días, hasta hace poco, tenían a Flew como un campeón moderado de su opinión.

Al parecer, en un momento de su vida, en los primeros años del siglo XXI, la cantidad de argumentos a favor y en contra de la existencia de Dios se encon-

traban en un “empate”, de manera que no podía defender la inexistencia, pero tampoco abogar por la existencia. Finalmente, en un momento determinado, la cantidad de argumentos a favor de la existencia de Dios fue mayor en cantidad y en calidad. Y Flew, que siempre había sido un racionalista, comunicó al mundo la simple operación de su balanza mental.

Si tan riguroso había sido con la precisión de sus argumentos durante toda su vida, en la ancianidad continuó, sin duda, en las mismas sendas de siempre. Repasando los argumentos de Flew a favor de la existencia de Dios, el lector reconoce la huella indeleble del pensador racionalista. No ha habido ninguna conversión brusca, sino simplemente un cambio de postura fruto de argumentos científicos y filosóficos. La misma elegancia y –si se quiere– la misma asepsia de siempre, para defender en 2007 una postura diferente a la que había defendido durante buena parte de su vida.

El lector que recorra el libro podrá ver que no toda su vida fue Flew un ateo, sino que nació en un hogar profundamente religioso y que su padre era un biblista metodista de Cambridge. La primera parte de su ensayo, titulada “Mi negación de lo divino” tiene carácter autobiográfico, que permite comprender con precisión el ambiente universitario en el que Flew se movió. Dichas páginas acaban con una contundente respuesta a las críticas que Dawkins le hizo, acusándole de ser víctima de la manipulación de “una caterva de propagandistas del cristianismo aprovechando la declinación de sus facultades mentales”. Realmente, los ateos se pusieron furiosos al leer la sobria y serena argumentación del profesor inglés.

La segunda parte de su ensayo es una recomposición de los argumentos de siempre, aunque el resultado es distinto. Lo más revelador es que Flew no cambia su estilo, sino que, arguyendo con el rigor de siempre, llega a unas consecuencias distintas. En Flew no hay “conversión” al teísmo, sino una simple operación deductiva, fría y racional. Sin embargo, el lector que tenga la paciencia de apurar el libro en su integridad tendrá una impresión de gran calidez. Si el Flew ateo resultaba elegante y cercano en sus argumentos, esa impresión no ha cambiado al devenir teísta.

Quien desconfíe de los teístas cuando escriben filosofía de la religión (porque resulta que solamente la pueden hacer rigurosamente desde el ateísmo o el agnosticismo), puede leer con confianza a Flew, pues su estilo y su voz son las de siempre. Algunos filósofos de su entorno han comentado en ocasiones el desencanto que el profesor inglés tuvo con sus colegas ateos, pues su amplísima mayoría tachó *a priori* sus argumentos como un fruto de la demencia senil. Murió en 2010 con la desazón de verse ignorado por los que antes le habían tomado por un líder de su bando.

Pero Flew, como tantos otros filósofos, era un simple pensador que buscaba la verdad a través de la razón. Unos la habían hallado en Dios y otros no, pero

nadie puede regatearle al profesor inglés la amplitud de su esfuerzo. Y resulta una injusticia que algunos lectores le critiquen y no quieran leerle ahora, cuando en décadas anteriores era respetado y hasta idolatrado por ellos mismos. Pero su testimonio “vale su peso en oro” (p. 21), al decir del Francisco José Soler Gil, filósofo de la ciencia de la Universidad de Sevilla, autor de un muy útil prólogo en el que sitúa al autor en la polémica.

Lo mismo hace Roy Abraham Varghese, autor del prólogo a la edición inglesa y de un interesante apéndice sobre el “nuevo ateísmo” y su postura en los debates sobre la religión. Varghese destaca que los “nuevos ateos” no se han enfrentado al problema con todas sus consecuencias y que su argumentación posee importantes faltas de rigor, un hecho que, hay que recordar, no se produce casi nunca en Flew. El segundo apéndice es un diálogo de Flew, siempre distinguido, con el obispo N. T. Wright, sobre Jesús de Nazaret. Un broche digno para una obra que debería ser lectura obligada para mucha gente que vocifera sobre temas religiosos y que, con este libro, aprendería a hacerlo con una voz más serena.

La edición española se ve enriquecida no solamente con el prólogo de Soler Gil, sino por una certera traducción del inglés del profesor Francisco José Contreiras Peláez, de la Universidad de Sevilla, que ha puesto todo su empeño en hacer comprensible el discurso de Flew. La editorial Trotta ha hecho bien confiando en los dos profesores de la Universidad de Sevilla, ambos intelectuales contrastados, y proporcionado un bello acabado final a este libro, que merece la cuidadosa atención del público lector.

Rafael Ramis Barceló

JOSEPH RATZINGER, *La teología de la historia de San Buenaventura*. Madrid: Encuentro, 2010, 240 pp. ISBN: 978-84-9920-056-9.

Este estudio acerca de la teología de la historia del Doctor Seráfico es la tesis de habilitación para la libre docencia presentado por Joseph Ratzinger en el 1959 en la Universidad de Múnich. A pesar de los años y de los nuevos estudios realizados, se trata de un texto fundamental para acercarse a la escatología de San Buenaventura y resiste aún hoy en día como una de los análisis más completos y rigurosos acerca de la posibilidad de una esperanza intrahistórica en un sentido genuinamente cristiano. Después de la edición americana (1971), francesa (1988), italiana (1991), finalmente se edita en castellano en el año 2004 y en el 2010, dado el creciente interés y multiplicación de estudios sobre el tema. La segunda edición en castellano se acompaña con un estudio introductorio muy adecuado de Mons. Jesús Sanz. El punto de partida del autor es intentar exponer la visión de Buenaventura encuadrándola en su contexto histórico, es decir, en la

división interior de la orden franciscana, sin huir de los puntos más controvertidos y difíciles.

Buenaventura fue elegido ministro general de la orden franciscana en el 1257 sustituyendo a Juan de Parma que cesaba el cargo a causa de supuestas influencias de las ideas de Joaquín de Fiore. Las posiciones del abad calabrés constituyen el trasfondo teológico e histórico sobre el cual actúa y escribe San Buenaventura, bien consciente de la necesidad de sanar ciertas radicalizaciones que conducían inevitablemente a posiciones anti-jerárquicas, por no decir anómicas. En este aspecto se juega la importancia fundamental de San Buenaventura; la orden franciscana experimentaba la escisión cada vez más aguda entre franciscanos *espirituales* y *conventuales*, entre aquellos que radicalizaban las enseñanzas de Joaquín de Fiore sobre el Evangelio eterno y el *ordo futuro* que debía coincidir con la orden franciscana; y los que interpretaban Joaquín en una forma mitigada, sin caer en frenesís escatológicos. En este conflicto, Buenaventura fue llamado desde su tarea docente en París y fue elegido al cargo de la Orden. Su trabajo consistió esencialmente en intentar encontrar un camino para sanar la división interna, lo que supuso la realización de su obra más importante acerca de la teología de la historia, las “*Colaciones sobre el Hexaémeron*”, pronunciadas entre Pascuas y Pentecostés de 1273 y recompiladas por algún reportador que indica que el texto escrito fue corregido, retocado y aprobado por el Santo. La obra de San Buenaventura representa entonces una depuración de las tesis inaceptables de Joaquín y el intento de mediar entre la posición clásica agustiniana de las dos ciudades (que parecía haber cerrado toda posibilidad de esperanza intrahistórica) y los extremismos de las teorías joaquimitas que preanunciaban una *ecclesia spiritualis* que hubiera tenido su consumación en la inminente tercera edad del Espíritu.

En este sentido, San Buenaventura excluye el planteamiento agustiniano de la teología de la historia y se inclina a aceptar la exégesis de la Escritura propia de Joaquín de Fiore. En la línea de Joaquín, el grado más alto de exégesis bíblica supone el descubrimiento de las “*multiformes theoriae*” que brotan de la contraposición de los dos Testamentos; estos deben ponerse el uno frente al otro, como “árbol y semilla”; de este modo se descubren infinitas teorías que apuntan al futuro y desvelan lo que todavía está por venir. Por esta razón la Escritura comparada en este modo permite que en la evolución histórica la comprensión de la Escritura se haga cada vez más clara y llena de significados, descubriendo los acontecimientos que nos separan del fin de la historia. Para explicar el curso de la historia, San Buenaventura recoge el esquema septenario doble que Joaquín utilizó en la obra “*Concordia Novi ac Veteris Testamenti*”, donde se comparan los dos Testamentos según los números del uno al siete. Lo que sobresale de esta comparación es la afirmación de una esperanza de plenitud intrahistórica que, una vez producida la entrada del pueblo judío en la Iglesia, ocurrirá en el interior de la Iglesia. Esta

etapa de plenitud coincide con el séptimo día de la historia en el cual la Iglesia militante se parecerá a la Iglesia celestial, por cuanto le sea posible en este tiempo presente. Entonces nos falta preguntar ¿qué es lo que debe aún suceder para entrar finalmente en la séptima etapa? San Buenaventura afirma que faltan dos acontecimientos: la última persecución de la Iglesia con la manifestación del Anticristo y la llegada de un nuevo defensor de la Iglesia, al estilo de Carlomagno. En la sexta etapa se ha producido otro acontecimiento extraordinario que prepara la llegada de la séptima etapa de la historia: la aparición de San Francisco y de la orden franciscana. Esta cuestión era de vital importancia a la hora de solucionar el conflicto que afectaba a la orden. San Buenaventura considera al Santo de Asís perteneciente a la séptima etapa que tiene sus precursores también en la etapa anterior; de hecho la séptima etapa corre con la sexta, es decir que en la sexta etapa existen personajes y acontecimientos que apuntan y significan directamente la séptima etapa. En cambio la orden franciscana no se puede comparar en absoluto al *ordo futurus* de tipo contemplativo que se debe esperar en la consumación de la Iglesia. De este modo Buenaventura rechaza la interpretación de los franciscanos *espirituales* que hacían coincidir la orden franciscana presente y el *ordo futurus*.

Esta importantísima intuición de Ratzinger respecto a la teología de la historia de San Buenaventura representa sin duda la aportación más significativa de su estudio, en grado de recuperar la gran síntesis de la teología de la historia realizada por el Doctor Seráfico. Nos podemos atrever a decir que la teología de la historia del Santo de Bagnoreggio recupera una tradición de la Iglesia primitiva de tipo milenarista sin ser necesariamente de tipo carnal; se trata de una consumación de la Iglesia que debe mostrar en este siglo su esplendor con un carácter marcadamente espiritual. De hecho para San Buenaventura, la consumación de la Iglesia en el tiempo presente se caracteriza por dos grandes acontecimientos: el primero es la aparición, como hemos dicho, de una orden contemplativa, un *novus ordo* dedicado exclusivamente a la contemplación; el segundo es una comprensión de la Escritura nunca alcanzada que pone de manifiesto aquella sabiduría de los “perfectos” prefigurada también por San Pablo: “Enseñamos sabiduría entre los perfectos; pero una sabiduría no de este siglo, sino que predicamos la sabiduría escondida en el misterio, la cual ni ojo vio ni oído oyó, ni ha entrado en un corazón humano; a nosotros empero nos la ha revelado Dios por medio de su Espíritu” (1 Cor 2, 6-10). Este *ordo contemplativus* de la Iglesia consumada tuvo su manifestación ya en el Antiguo Testamento con Benjamin y luego con San Pablo, San Juan y por último con San Francisco; su llegada anuncia entonces una nueva comprensión de la Escritura y la anhelada paz final, aquella descrita por Isaías: “non levabit gens contra gentem gladium, nec exercebuntur ultra ad proelium” (Is 2,4).

Finalmente, nos parece que el mérito más importante de Ratzinger ha sido mostrar la persistencia de la idea de una esperanza intrahistórica en el seno de la

Iglesia, una consumación de tipo espiritual que debe realizarse en este *saeculum*. Además Ratzinger consigue mostrar que la posición de Buenaventura se puede entender como un intento de síntesis entre las posiciones descritas por Agustín en “La Ciudad de Dios” y las ideas expuestas por Joaquín de Fiore.

Ahora bien, las críticas al estudio de Ratzinger nos parecen que no afectan en general a la validez de su estudio sino que marcan unas correcciones que el mismo autor ha reconocido como válidas. Sobre todo afectan a dos partes del estudio del futuro Papa Benedicto XVI y han sido expuestas por González de Cardedal y Rivera de Ventosa. Por un lado la herencia de Joaquín de Fiore en los escritos de San Buenaventura, especialmente con respecto al ritmo trinitario de la historia, debería atribuirse más a su filosofía ejemplarista que encontraba reflejos de la Trinidad también en la historia, que a la teología de la historia de Joaquín. En segundo lugar unas conclusiones que Ratzinger parece haber forzado acerca del cese de la filosofía racional y natural en la última etapa de la historia, síntoma también de un cierto anti-intelectualismo o anti-escolasticismo de Buenaventura; también en este caso no hay fundamentación para atribuir a San Buenaventura estas posiciones extremas. Estas conclusiones deberían atribuirse más a los franciscanos *espirituales* que al mismo Buenaventura y parecen fruto de interpolaciones de textos por parte de ellos.

En general, el análisis de Ratzinger mantiene su validez y se presenta, a distancia de más de medio siglo, como un texto fundamental para la comprensión de la novedosa teología de la historia de San Buenaventura en orden a establecer un periodo histórico de plenitud en el interior de la Iglesia durante el tiempo presente.

Stefano Abbate

ABSTRACTS

FRANCISCO CANALS VIDAL

Unidad según síntesis

Unity by Synthesis

[9-31]

Esta lección magistral de investidura de su autor como *Doctor honoris causa* por la Universitat Abat Oliba en 2005, sugiere puntos nucleares y líneas de reflexión que orienten la atención hacia la síntesis doctrinal de santo Tomás de Aquino, tan desconocida incluso para muchos tomistas. En efecto, en el Aquinate están sintetizadas dimensiones de la realidad que han sido constituidas en la unidad por el mismo acto creador divino. Más aún, por ser santo Tomás un “filósofo cristiano” no conviene separar su capacidad sintética entre la entidad y las operaciones naturales del hombre, de los constitutivos de la elevación del hombre mismo al orden sobrenatural de la filiación divina y su consumación en la eterna bienaventuranza a que se ordenan todos los dones sobrenaturales y gratuitos que nos otorga la divina liberalidad. Más todas estas dimensiones, no obstante, al ser asumidas con exclusivismo unilateral, han dado lugar a lo largo del pensamiento humano a opciones inadecuadas entre posiciones antitéticas, para concluir en la modernidad postkantiana en postular la dialéctica de los opuestos como el factor del movimiento y de la vida del pensamiento humano.

This lecture, given by Francisco Canals Vidal on the day the Universitat Abat Oliba CEU awarded him the degree of Doctor Honoris causa, in 2005, suggests core themes and lines of reflection in order to draw the attention on the doctrinal synthesis of saint Thomas Aquinas, unknown to many thomists, as well. In effect, Aquinas synthesizes dimensions of reality which have been constituted in unity by the divine creative action. Even more, since saint Thomas is a “Christian philosopher” it is not convenient to split his synthetic ability between human natural being and activity, and the constitutives of man’s elevation to the supernatural order of divine filiation and its consummation in the eternal beatitude to which all supernatural and gratuitous gifts given by the divine generosity are ordered. Nevertheless, all these dimensions, assumed with unilateral exclusiveness, have given way in human thought to inadequate options among antithetic stances, which ended up postulating in post-Kantian modernity the dialectics of the opposites as the factor of movement and life of human thought.

PALABRAS CLAVE: Tomás de Aquino, Tomismo, Filosofía cristiana, Metafísica.

KEY WORDS: Thomas Aquinas, Thomism, Christian philosophy, Metaphysics.

Valori e libertà. La questione assiologica nel pensiero di Cornelio Fabro
Values and Freedom. The Axiological question
in the Thought of Cornelio Fabro
 [33-68]

Nel pensiero di Cornelio Fabro la nozione di valore è oggetto di riflessione sotto diversi aspetti. Essa è considerata nella “dialettica” del valore morale, nelle esigenze assiologiche essenziali, nella sua fondazione metafisica. In una prospettiva che differisce radicalmente da ogni visione neokantiana o immanentista della “filosofia dei valori”. Ne emerge una considerazione filosofica che evidenzia l’intrinseca assiologicità del conoscere, dell’agire e dell’essere. Di modo che non è possibile, né reale, alcun neutralismo assiologico in nessun ambito. Si tratta di un aspetto originale del pensiero di Fabro –finora trascurato– di sicuro interesse, particolarmente nel campo morale, giuridico e politico.

In Cornelio Fabro’s thinking, the notion of value is investigated from different points of view. It is considered in the “dialectics” of moral value, in essential axiological requirements, and in its metaphysical underpinnings. His perspective is radically different from any Kantian or immanentist “philosophy of values”. The upshot is the philosophical stand according to which knowing, acting and being are intrinsically axiological. Hence, no axiological neutrality is possible or real, in any field. This is an original aspect of Fabro’s thought –which has been so far overlooked– but which is certainly interesting, particularly in the realms of morality, law, and politics.

PALABRAS CLAVE: Cornelio Fabro, valore, libertà, assiologia, agire e essere.

KEY WORDS: *Cornelio Fabro, value, freedom, axiologie, acting and being.*

La unidad fundamental de la obra mayor de Antonio Millán-Puelles
The fundamental unity of Antonio Millan Puelles' major works
 [69-98]

La obra escrita mayor (libros) de Antonio Millán-Puelles es de veinte títulos. En este trabajo se determinan cuáles son, se excluyen algunos espurios y, sobre todo, se investiga su unidad. Agrupados los títulos por temáticas, parece claro que Millán-Puelles ofrece unos fundamentos para entrar en su obra en dos libros capitales: *Fundamentos de filosofía y Léxico filosófico*. El resto de los libros giran alrededor de la antropología y la ética, y de la metafísica. En cuanto a los primeros, la obra clave es *La estructura de la subjetividad* y, en ética, *La libre afirmación de nuestro ser*. En cuanto a los segundos, *Teoría del objeto puro*. Todos los demás giran alrededor de estos. De este modo queda patente que Millán-Puelles consigue una original y singular síntesis entre la filosofía realista aristotélico-tomista y las filosofías fenomenológica y existencialista.

Most written work (books) of Antonio Millán-Puelles is twenty titles. In this paper we determine what are some glitches were excluded and his unit is investigated. Titles grouped by subject, it seems clear that Millán-Puelles provides a foundation to enter their work in two capital books: Fundamentos de filosofía and Léxico filosófico. The rest of the books revolve around anthropology and ethics, and metaphysics. Regarding the former, the key work is La estructura de la subjetividad and ethics, La libre afirmación de nuestro ser. As for the latter Teoría del objeto puro. All other whirl around these. Thus it is clear that Millan-Puelles gets an original and unique synthesis between Aristotelian-Thomistic realist philosophy and the phenomenological and existentialist philosophies.

PALABRAS CLAVE: Millán-Puelles, Fundamentos, Metafísica, Ética, Antropología.

KEY WORDS: Millán-Puelles, Fundamentals, Metaphysics, Ethics, Anthropology.

Una visión del alcance y efectos de la Sociología en el arte del derecho

An Overview to Sociology's scope and impact in the art of Law

[99-116]

El presente estudio es una aproximación abierta de carácter crítico que pretende arrojar algo de luz a la teoría del derecho revisando algunos de los efectos que ha traído consigo el influjo del pretendido positivismo sociológico y la consecuente alteración de su objeto científico. Desde una perspectiva transversal con el plano político, se discutirá el alcance de dicha transformación en la presente cultura jurídica, atendiendo a la preferencia que obtiene la interrelación entre el sistema legal y el Estado moderno. Cuestión que entra en contraste con lo justo como aporía fundamental del derecho en su sentido clásico.

This study is an open and critical approach that aims to shed some light on the Theory of Law reviewing some of the effects which the influence of sociological positivism has had, and the consequent alteration on its scientific object. Under a crosscutting approach to politics, the article will discuss the scope of this transformation in the context of the current legal culture, based on the preference the interrelationship between the legal system and the modern State gets. The aforesaid contrasts with justice as the fundamental problem of Law in its classical sense.

PALABRAS CLAVE: Filosofía del derecho, sociología jurídica, justicia.

KEY WORDS: *Philosophy of Law, Sociology of Law, Justice.*

JAIME VILLAROIG MARTÍN

JUAN MANUEL MONFORT PRADES

De Ortega a Marías, en torno a la educación de los sentimientos

From Ortega to Marias, around Education of the emotions

[117-139]

El artículo explora las ideas de Julián Marías en torno a la educación de los sentimientos, siguiendo los hilos de sus dos influencias más directas: Ortega y Unamuno. Se pone de relieve la importancia que Julián Marías dedica al tema de la educación de los sentimientos, consistente ésta en una modulación de la instalación vital o temple. Se sintetizan y organizan las claves que el autor propone para la educación sentimental. Dentro del tema de la educación sentimental destacan la amistad y el amor, concepto este último que entiende Marías desde la donación.

This brief essay attempts to show Julian Marias' perspective on feelings education following the traces of his most direct philosophical influences: Ortega and Unamuno. It emphasizes the significance that Julian Marias gives to this topic, as this area of education is considered as a modulation of the vital installation or, as he says in Spanish, a modulation of the "temple". The keys of this proposal are displayed and synthesized, and among them should be specially considered concepts as friendship or love, this last one are understood by Marias as donation to the others.

PALABRAS CLAVE: Julián Marías, Educación, Sentimientos, Amor.

KEY WORDS: Julián Marías, Education, Emotions, Love.

La realidad del poder constituyente,
entre el mito liberal y el cuestionamiento contrarrevolucionario
*The reality of the constituent power,
between the liberal myth and the counterrevolutionary objection*
[141-169]

En la parte I el artículo aborda primeramente la idea de poder constituyente del pueblo propia del constitucionalismo liberal, tal como fue delineada por Sieyès y ha sido recibida por el sistema político-jurídico vigente en Occidente. A continuación se muestra la inviabilidad de postular una titularidad sin el ejercicio en el seno de una facultad de mando (como la “soberanía del pueblo” lo pretende) ya que el mando consiste en una forma de poder jurídico esencialmente ligada al ejercicio de una función, por lo cual será titular del poder político quien *ejerza* (legítimamente) la facultad de mando; se hacen necesarias puntualizaciones respecto de una pretendida *soberanía* “en el Estado” por derecho natural y respecto de la *soberanía del Estado*; y se propone una visión realista del papel causal del consenso en el plano constitucional. En la parte II se esboza una respuesta a la cuestión del poder constituyente. Ante todo, se analiza la significación de los términos de la locución (“poder político” y “constitución”). Luego, se establece que el poder constituyente es una de las funciones del poder político. En consecuencia, se concluye que el principio del poder constituyente del pueblo (o de la nación) no posee fundamento en la realidad objetiva. En la parte III se consideran los postulados contrarrevolucionarios modernos sobre la constitución (según fueron formulados por Joseph de Maistre), y se demuestra cuán cuestionable –especialmente para la filosofía tomista– resulta la tesis crítica que se pueda plantear desde tal posición contra la realidad y la legitimidad del poder constituyente.

PALABRAS CLAVE: Poder Constituyente-poder político- constitución- liberalismo-contrarrevolución moderna.

Part I of this article starts by approaching the idea of the constituent power of the people, typical of liberal constitutionalism, as posited by Sieyès and received by the political and legal system currently in force in the West. Then comes a demonstration of the unviability of the concept that proposes that someone could be entitled to social or political command without exercising it (as postulated by the so-called “sovereignty of the people”): as a matter of fact, social and political command is a form of legal power essentially linked to the performance of a duty, and therefore the holder of that power will be the person who (legitimately) exercises command; some remarks on the so called sovereignty “in the State” and on the real sovereignty of the State; and finally a suggestion in favor of a realistic view of the causal role of consensus at the constitutional level. Part II aims to give a systematic answer to the question of the constituent power. Firstly, the two terms that make up the locution are analyzed (i. e., “political power” and “constitution”). Then it is made clear that the constituent power is one of the functions of political power. Consequently, it is concluded that the principle of the constituent power of the people (or the nation) has no foundations in objective reality. Part III focuses on the modern counterrevolutionary assumptions concerning the constitution (as posited by Joseph de Maistre) and demonstrates how questionable are the grounds –particularly for a thomist philosophy– from which a critical thesis against the reality and legitimacy of constituent power can be made by such position.

KEY WORDS: *Constituent power-political-power-constitution-liberalism-modern counterrevolution. .*

NORMAS PARA LA PUBLICACIÓN EN LA REVISTA ESPÍRITU

Características generales

1- *Tipos de escritos*: La revista ESPÍRITU publica trabajos de tres tipos: “artículos”, “notas y discusiones” y “reseñas”.

a. Por “artículos” se entienden escritos filosóficos que expongan en profundidad y rigor, ya aportaciones novedosas específicas resultado de la propia investigación, ya síntesis más generales de investigaciones precedentes.

b. Por “notas y discusiones” se entienden escritos que expongan con claridad y concisión cuestiones discutibles, que pueden hacer referencia a un tema concreto de estudio, a determinadas tesis sostenidas por algún autor o a una situación de actualidad cultural de relevancia filosófica.

c. Por “reseñas” se entienden escritos que expongan y valoren con claridad y concisión los contenidos de una obra filosófica relevante y de reciente publicación.

2- *Envío*: Se pueden enviar escritos de los tres tipos a la dirección electrónica espiritu@balmesiana.org. Se acompañará en un documento aparte un breve *curriculum* académico del autor donde conste también su dirección actual, el lugar donde imparte docencia o investiga si fuere el caso, así como el número de teléfono y correo electrónico.

3- *Lengua*: Aunque preferentemente se publicarán en castellano, se aceptan escritos en cualquiera de las lenguas romances, así como en latín, alemán e inglés.

4- *Originalidad*: Todos los escritos remitidos a la redacción de la revista, incluidas las reseñas, han de ser inéditos.

5- *Aprobación*: Corresponde al Consejo de redacción decidir la publicación de los escritos de la revista. Todos los artículos serán evaluados previamente por dos especialistas, que no conocerán la autoría de los mismos. En un plazo de entre dos y seis meses del envío del escrito se comunicará al autor la aceptación o no del mismo, junto con las observaciones emitidas por quienes lo hayan evaluado en caso de tratarse de un artículo.

6- *Formato*: Los artículos serán presentados en formato Word. En caso de utilizarse alguna grafía especial (v.gr. griego) se adjuntarán los tipos de letra incrustados para facilitar su lectura y posible edición, así como una copia del artículo en PDF. El texto estará compuesto de la forma más simple posible, evitándose las tabulaciones, así como los textos en negrita y los títulos en mayúsculas. Tampoco se dividirán palabras.

Características formales de los artículos

7- *Extensión*: Los artículos tendrán una extensión mínima de 5.000 palabras y una extensión máxima de 8.000.

8- *Datos complementarios*: Al inicio del artículo se pondrá el título en la lengua en que el trabajo está escrito así como el nombre y apellidos del autor. Al final del artículo se indicará el nombre y apellidos del autor, la institución en la que colabora y el e-mail. Los títulos en inglés y en castellano son para el resumen que junto con el abstract y las palabras clave irán en documento aparte. El resumen ha de ser de 100 palabras como máximo en

castellano y en inglés y, en las mismas lenguas, cuatro palabras clave que representen el contenido del artículo.

9- *Divisiones*: Las partes que dividan el artículo se indicarán con números romanos (I, II,...) y las subdivisiones se indicarán con número romano seguido de número arábigo (I.1, I.2, II.1,...). Se recomienda no introducir más de dos niveles de apartados.

10- *Citas*: Si las citas son breves (tres líneas o menos), se mantienen en el cuerpo del artículo y van entre comillas (“...”); si son más largas, deben ir en un párrafo aparte, sin comillas y con márgenes a la izquierda y a la derecha de 1,5 cm. Se puede optar por uno de los sistemas siguientes de citación:

a. *Sistema abreviado*: Las referencias bibliográficas serán indicadas en el texto del término de cada cita por un paréntesis que contenga autor, año de aparición de la obra y número de la página. Ejemplo: (CANALS, 1987, 632).

b. *Sistema tradicional*: Las referencias bibliográficas serán indicadas mediante notas a pie de página. (F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, 87-89). Si la obra ha sido citada inmediatamente antes, se puede poner *Ibidem*. Los nombres de los autores en las notas a pie de página van en versalita, no en mayúsculas.

11- *Referencias bibliográficas*: Al final del artículo y ordenadas alfabéticamente según los apellidos de los autores se relacionarán las referencias bibliográficas de la siguiente manera:

- LIBROS: CANALS VIDAL, F. (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona: PPU.

- CAPÍTULOS DE LIBRO: PETIT SULLÁ, J. M. (2004). Experiencia y causalidad en Metafísica A, 1. En J. M. PETIT - J. M. ROMERO (Coords.), *La síntesis de santo Tomás de Aquino. Actas del Congreso de la SITAE Barcelona*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 231-261.

- ARTÍCULOS: BOYER, CH. (1924). Le sens d'un texte de Saint Thomas: 'De Veritate, q. 1, a. 9'. *Gregorianum* 5, 2, 424-43.

(Con obras del mismo autor desaparece el nombre en la segunda y se pone cronológicamente empezando por la más antigua. Si hay más de una obra en el mismo año se pone una letra detrás de cada una. (2003a) (2003b)...

Características formales de las discusiones, notas y reseñas

12- *Extensión*: Las “notas y discusiones” tendrán una extensión de entre 2.000 y 4.500 palabras; y las “reseñas” de entre 600 y 2.000 palabras.

13- *Citas*: De ser posible las notas, discusiones y reseñas irán sin citas, o con el menor número posible de ellas. Si hay citas se ponen todos los datos de la obra en las notas y se evitan las referencias bibliográficas al final. R. ALLERS (1957). *Naturaleza y Educación del carácter*. Barcelona: Labor. Si se vuelve a citar sólo autor, título y páginas. R. ALLERS, *Naturaleza y educación del carácter*, 57.

14- *Referencia bibliográfica de la obra reseñada*: Se incluirán con precisión todos los datos bibliográficos de la obra reseñada: ÍÑIGO GARCÍA ELTON, *La bondad y la malicia de los actos humanos según Juan Poinsot (Juan de Santo Tomás)*, Cuadernos de Pensamiento Español. Pamplona: EUNSA, 2010, 170 pp. ISSN: 1696-0637.