
RAMON MACIA MANSO
(Oviedo)

Crítica del conocimiento filosófico-jurídico

El presente trabajo tiene por fin investigar si es y qué es o bajo qué condiciones puede admitirse una Filosofía del Derecho y determinar en su caso su objeto material y formal y sus posibles misiones.

Sin planteamientos problemáticos, suposiciones implícitas o explícitas, discusiones y pruebas o justificaciones, o bien condicionamientos previos, no se puede admitir ni definir una determinada idea de Filosofía del Derecho. Por ejemplo, no se puede afirmar que es un saber de naturaleza específica —saber filosófico— de un objeto particular —el derecho— o bien que consiste en una Teoría General del Derecho de carácter científico y no filosófico, o cualquier otro tipo de saber o de no saber, esto es, que no es ningún saber.

Si así se hiciera y alguien propugnara alguna de estas tesis u otra cualquiera sin discusión alguna, ni advertencia de su carácter convencional, provisional, hipotético, etc., y fuera de la creencia de que su definición es indiscutible, definitiva, verdadera, etc., adoptaría una postura dogmática y acrítica. Demostraría un desconocimiento, o por lo menos una elusión, advertida o no, de los más elementales problemas gnoseológicos. A semejantes proposiciones o tesis así formuladas no se les puede reconocer más valor que el de ser meras opiniones personales y subjetivas de su autor, pues no tratan de probar o de justificar de alguna manera su concepción particular acerca de la Filosofía del Dere-

cho, y dan por indudable la existencia o inexistencia de la Filosofía del Derecho como saber, sin haberla problematizado.

Las cuestiones de la posibilidad, presupuestos, condiciones y límites, naturaleza y estructura de los saberes, por una parte, y por otra, la naturaleza y funciones del pensar, de los conceptos o teoría a utilizar, el modo de formarlos, y en general el método de conocer, plantea problemas a discutir críticamente, o por lo menos son cuestiones que, discutidas o no, son eminentemente discutibles y tradicionalmente constituyen el objeto de una de las ramas especiales de la Filosofía, la denominada Gnoseología o Crítica del conocimiento, o bien Filosofía del saber en general. Estos mismos problemas se pueden plantear o discutir respecto de los saberes jurídicos posibles o respecto de alguno de ellos en particular, ya sea el saber jurídico vulgar, el técnico, el científico o el filosófico, que delimitan el objeto particular de la Filosofía del saber jurídico. Si sólo se problematizara el saber jurídico filosófico se realizaría una Filosofía del saber jurídico filosófico, o lo que es lo mismo, una Crítica del conocimiento filosófico-jurídico, y si lo que se cuestionara fuera el saber científico-jurídico, se elaboraría una Filosofía o Crítica de la ciencia o del saber científico-jurídico.

1. DERECHO, SABER JURÍDICO Y CRÍTICA DEL SABER JURÍDICO

Existen tres fenómenos estrechamente vinculados: *el fenómeno jurídico*, *el fenómeno del saber jurídico* y *el fenómeno de la crítica del saber jurídico* o gnoseología jurídica. Todos están situados en un mismo plano factual, es decir, se trata de tres hechos de índole cultural e histórica —realidades creadas por el hombre— que conviene discernir aunque sea de forma elemental porque están más o menos relacionados con el objeto de esta investigación. Por otra parte se trata de tres realidades indiscutibles dentro de las bases convencionales a que las condicionamos o situamos.

Es indudable que existe una determinada realidad que convencionalmente se puede y suele tomar por derecho. Se puede denominar derecho, ordenamiento jurídico o de otra manera, y también se puede entender que el nombre utilizado denota una realidad más o menos amplia, como puede ser un conjunto de normas determinadas, o un conjunto especial de relaciones sociales o bien de conductas tipificadas, etc., o todas o algunas de estas cosas a la vez. En general podemos admitir que se trata de realidades —normas, conductas, relaciones, etc.— que tienen por objeto lograr una convivencia social pacífica entre los hom-

bres que forman parte de una determinada comunidad. Este *factum* es el hecho del derecho como ordenamiento jurídico, la realidad del derecho o el fenómeno jurídico.

Existe además el fenómeno cultural del saber del derecho delimitable según diversas ideas del saber jurídico. Puede abarcar, entre otros, el saber que tiene por objeto la realidad anterior, el fenómeno del derecho. Algunas de las formas del conocimiento del derecho se presentan también como una realidad, como un conjunto de obras creadas por el hombre, que tratan de proporcionar un determinado conocimiento sobre el derecho entendido como realidad o como otro tipo de ser. Estas obras culturales del saber jurídico fundamentalmente suelen clasificarse en científicas y filosóficas.

Es indiscutible que existe el *factum*, el hecho de las obras científicas sobre el derecho, o que pretenden ser científicas, o que convencionalmente se toman o pueden tomar por tales. En todo caso estas obras creadas por el hombre intentan proporcionar un determinado conocimiento o saber de la realidad jurídica, del fenómeno jurídico. De momento no discutimos si aportan o no un verdadero saber de esta realidad y si es de carácter indudablemente científico.

Igualmente es incontrovertible que existe el *factum* de las obras humanas filosófico-jurídicas, o que pretenden ser así, o que se las puede tomar o se toman por tales, o cuando menos que muchas se intitulan "Filosofía del Derecho". Este conjunto de obras también pretenden ofrecer un determinado conocimiento del derecho no siempre limitado exclusivamente a la realidad jurídica, pero con la pretensión de ser diferente del saber científico. Tampoco plantearemos aquí la cuestión de fondo de si tales obras logran o no un verdadero saber filosófico sobre el Derecho, y es que esto depende, entre otras cosas, de lo que se entienda por saber filosófico.

En general, la posible solución de si las pretendidas obras científicas o filosóficas que existen sobre el derecho o que se toman por tales constituyen o no un verdadero saber de esta índole implica primeramente plantear y solucionar el problema de si es o no posible el saber científico y filosófico sobre el derecho. y en caso afirmativo indicar en qué consiste o por lo menos indicar sus caracteres y métodos. Supone realizar una gnoseología jurídica, por lo menos parcialmente, en lo que se refiere a estos saberes.

En segundo lugar implica juzgar si una obra determinada, y cada una de las obras con un pretendido saber, reúnen o no los caracteres y la naturaleza del saber científico o filosófico de acuerdo con los conceptos de estos saberes establecidos.

Además de las obras que pretenden aportar unos saberes sobre el derecho está otro sector de obras, desde luego mucho más reducido que el anterior, que en general trata de criticar, o de fundamentar o de determinar la naturaleza y caracteres, o los métodos, etc., ya sea de la ciencia, o de la filosofía, o de otro tipo de saber admitido sobre el derecho.

Así, junto al *factum* del saber jurídico o de la investigación que pretende ser tal o se puede tomar por él, existe el *factum* de la crítica del saber jurídico o de la gnoseología jurídica. El objeto formal de estudio de la gnoseología y de las obras gnoseológicas en particular es fundamentalmente el mismo problema del saber o saberes jurídicos, es decir, la problematización del saber jurídico, formalmente no es ni la realidad misma del derecho, ni la realidad del saber jurídico existente, pero el fenómeno del saber jurídico puede entrar a formar parte del objeto material de la gnoseología para constituir sobre él formalmente el problema de la naturaleza de estos saberes y su crítica, etc., o bien aquel fenómeno del saber jurídico puede ser el motivo o la ocasión que despierte la conciencia de la necesidad del planteamiento gnoseológico. En otras palabras, el objeto de la crítica gnoseológico-jurídica —en relación con el *factum* del saber— no es formalmente el mismo saber que proporcionan las pretendidas obras científicas o filosóficas sobre el derecho u otro tipo de saber, sino el problema que se puede plantear con ocasión de tales obras, pero que puede también plantearse al margen de ellas y sucintamente consiste en la discusión de los fundamentos, condiciones, naturaleza y métodos de los posibles saberes jurídicos, estén o no realizados históricamente.

La Filosofía del saber jurídico o gnoseología puede desempeñar, pues, las siguientes misiones respecto del *factum* actual o posible del saber jurídico:

a) Puede proporcionar las bases que sirvan de criterios para la valoración del *factum* del saber jurídico actual. Una vez definidos los distintos tipos de saber jurídico posibles, desde ellos se puede juzgar si determinadas obras reúnen o no los requisitos y estructuras que los caracterizan.

b) Puede tratar de fundamentar y justificar directamente un *factum* determinado de saber, es decir, un conocimiento que se acepta que constituye un tipo de saber al tener en cuenta su modo de ser, o sus cualidades, o las ventajas que reporta, etc.

c) Puede tratar de encontrar nuevas rutas o tipos posibles de saber, indicando no sólo su naturaleza, sino de forma especial los métodos para realizarlo.

2. POSIBLES ENFOQUES DE LA CRÍTICA DEL SABER JURÍDICO

El problema básico que tiene el objeto formal de la Crítica del saber jurídico, en general se puede enunciar de la siguiente manera: Cuáles son las condiciones que hacen posible determinados saberes jurídicos, denominados científicos, filosóficos, técnicos, etc., estén o no realizados históricamente.

Es indiscutible que si es posible obtener de alguna manera algún conocimiento sobre alguna cosa por parte del hombre ha de ser mediante el ejercicio de sus facultades cognoscitivas, si es que las tiene, y sean éstas cuales fueren. Sin actividad cognoscente y actos cognoscitivos no hay posibilidad de saber humano de ningún tipo. El ejercicio de aquellas facultades es una condición expresa o presupuesto del saber que sea, pero asimismo es incontrovertible que no todo uso indiscriminado, sino sólo usos adecuados de las facultades cognoscitivas pueden conducir al conocimiento. No cabe duda que si se da en el hombre el "conocer", éste ha de consistir en un uso adecuado de actividades específicas. Y en tanto éstas reúnan determinadas condiciones pueden ser causa de productos calificables de "saber" o de "conocimientos".

Si se tiene en cuenta este hecho elemental, no se puede plantear debidamente el problema del conocimiento humano en ningún sector tomando solamente en consideración uno de los extremos de la relación cognoscitiva sin la necesaria referencia al otro, esto es, no se puede tener sólo en cuenta el "modo de conocer" sin referencia al "modo de saber", o viceversa, el "modo de saber" sin relación al "modo de conocer". Creemos que es válido para todos tipos de conocimiento sobre cualquier cosa, sea ésta el derecho u otro tipo de ser; ejemplo, si es posible: un conocimiento filosófico lleva a un saber filosófico; un modo de saber científico presupone un conocimiento científico.

Si es así, plantearía un falso problema toda investigación gnoseológica que se propusiera exclusivamente el enjuiciamiento y valoración de

aptitud de facultades y actividades cognoscentes desvinculándolas del tipo de saber respecto del cual hay que medir su capacidad y uso idóneo. Lo mismo hay que afirmar de la postura abstractiva inversa. Una teoría del conocimiento será necesariamente defectuosa si al indagar sobre las posibilidades de un saber determinado no lo conecta con el uso adecuado de alguna facultad cognoscitiva del hombre.

Una teoría del conocimiento puede plantear correctamente su problema fundamental de dos maneras. Una es centrando directamente el problema sobre la existencia y capacidad de las facultades humanas indagando si una determinada, por sí sola o en combinación con otra u otras y bajo determinados usos, puede o no producir algún tipo de saber, el que fuere, sea o no conocido teóricamente y realizado o no históricamente.

La otra forma correcta de plantear el problema esencial consiste en centrarlo directamente sobre la posibilidad de un determinado o determinados saberes inquiriendo si existe algún uso adecuado de alguna facultad cognoscitiva o de varias facultades a la vez que sean capaces de producirlo.

El primer planteamiento emplaza el problema preferentemente en el extremo de las facultades cognoscitivas, realiza un enfoque de la relación cognoscitiva desde el lado subjetivo, desde el sujeto cognoscente, considerando lo que es capaz de conocer. Se indaga sobre el posible uso de posibles facultades cognoscitivas en relación a lo que son capaces de producir objetivamente. Es posible dejar al último lugar la valoración de lo producido por las facultades según determinados usos, para juzgar en especial si lo que es posible obtener constituye o no algún saber y de qué clase.

El segundo planteamiento polariza el problema en el extremo de los haberes y hace un enfoque de la relación cognoscitiva desde el lado objetivo, contemplando la relación preferentemente desde lo que se considera conocido de alguna manera. El problema se plantea así: dado un saber en la realidad o incluso inexistente en la misma, pero determinado teóricamente por su estructura o características esenciales como un posible saber, es preciso indagar y buscar si existen o no facultades, que según un uso adecuado sean capaz de producirlo. En este caso es completamente ineludible realizar al principio una determinación del saber de que se trate —de lo que es o se considera teóricamente saber— o bien una determinación a partir del análisis de un

fenómeno cultural que se considera saber, esto es, del *factum* especial que se tome por tal.

Resulta, pues, que de cualquier forma, ya sea bajo el primero o segundo enfoque, en un momento u otro, hay que determinar qué se entiende por saber o qué es el saber, sobre cuya posibilidad y modo de obtención se investiga. El que existan o no facultades humanas que sean capaces de producir un determinado saber es una cuestión que no se puede solucionar sin indicar qué se entiende por aquel saber determinado, llámese como se llame. Y al revés, si bajo determinados usos de determinadas facultades se obtiene algo que se trata de averiguar si es o no saber, es también un problema que no se puede resolver sin definir qué es saber o qué se considera tal, o mejor dicho, cuáles son los saberes que de alguna manera se admiten como tales.

Una investigación gnoseológica planteada bajo la primera forma es difícil de llevar a cabo hoy día, pues es muy posible que existan ignoradas facultades cognoscitivas humanas, o que todavía no se hayan descubierto formas adecuadas de utilización, usos idóneos para lograr determinados efectos. Las culturas orientales dan cuenta de facultades humanas que en Occidente o se desconocen o no han sido objeto de atención teórica ni de cultivo práctico. Condicionado por la cultura griega, el hombre occidental, a la hora de considerar las facultades cognoscitivas, ha pensado en la intuición, el entendimiento, la razón discursiva, etc., y ha efectuado una crítica de la razón. Ha tardado mucho en abrir las puertas al sentimiento como facultad cognoscitiva y en realizar un análisis de la percepción sentimental. Es posible que si la Parapsicología logra abrirse camino en un futuro no lejano contemos con un cuadro más completo de facultades humanas y se pueda plantear el problema de cuáles pueden ser o no bajo algún uso cognoscitivas.

Si se llegara a realizar una crítica del conocimiento desde esta perspectiva, partiendo de las facultades, podría obtenerse una gnoseología más completa que la del segundo tipo, podría contener una crítica de todos o de la mayoría de los saberes posibles, entre los que se hallarían también los ya realizados, si es que se ha realizado alguno.

Una investigación gnoseológica del segundo tipo es más asequible dentro de la enorme dificultad y complejidad que entraña toda investigación de crítica del conocimiento. El punto de partida ha de ser la determinación y caracterización del saber o saberes admitidos como tales.

Si se han dado históricamente, si existe un *factum* así considerado como saber, bastará con indicar sus propiedades, y su problema consistirá en buscar las condiciones que lo hacen posible de esta forma. Si se pretende determinar como teóricamente posible será preciso indicar su naturaleza y estructura fundamental además de las propiedades, pues en principio no se remite a ninguna realidad a la que podamos acudir como contraste.

La realización de una gnoseología de este segundo tipo inevitablemente es más limitada, y probablemente es parcial, pues se reduce a considerar sólo los saberes que previamente se determinan y según su forma de determinación, tanto si existen como si no existen realizados históricamente.

Estos son dos posibles enfoques generales de la gnoseología que, como es natural, se pueden aplicar también a la gnoseología jurídica en particular, pues sólo fijan el modo de considerar el problema fundamental, pero en ningún caso predeterminan solución alguna. Cabe además una postura hasta cierto punto intermedia, que es la que nos interesa adoptar ahora en vista de nuestro objetivo limitado, pues no perseguimos realizar ninguna gnoseología jurídica total según las posibilidades de cada tipo mediante la investigación de todos o la mayoría de los posibles saberes jurídicos, existentes o no en la realidad. En principio pretendemos reducir la crítica a uno de los posibles saberes, el saber filosófico jurídico, como queda determinado ya desde el título.

Teniendo esto en cuenta parece que deberíamos adoptar el segundo enfoque para plantear el problema del posible saber filosófico-jurídico después de la determinación de la naturaleza, o por lo menos de las características de este saber. Pero precisamente esta determinación previa es difícil de realizar satisfactoriamente de modo que merezca un cierto consenso general, tanto si pretendiéramos partir del *factum* del saber jurídico filosófico como si intentáramos configurarla al margen del mismo. Es muy probable que cualquier determinación que se hiciera del saber filosófico, y más concretamente del saber filosófico-jurídico, se tachara de concepción particular, ya por considerarse no concorde o desajustada con todo o parte del complejo hecho del saber filosófico-jurídico históricamente dado, ya por estimarse arbitraria si se construyera al margen del mismo. Desde luego sería más fácil obtener las bases de un acuerdo sobre la naturaleza o propiedades del saber científico y científico-jurídico en el caso de que propusiéramos realizar una filosofía del saber científico-jurídico, pero no es éste nuestro objetivo.

Nuestra postura consistirá en una previa consideración o caracterización de dos tipos bien diferentes de acción teórica, fundados en el uso que se viene haciendo de determinadas facultades consideradas cognoscitivas. La determinación de los dos tipos de acción teórica tiene en cuenta la realidad, en el sentido de que parte de la consideración del uso real de ciertas facultades, pero no trata de ser un fiel reflejo o esquema riguroso de lo que se da efectivamente, pues tampoco existe un uso completamente uniforme, sino que en alguna medida los tipos son producto de una construcción teórica.

Configuraremos, pues, *tipos puros*, o *tipos ideales*, como los denominó Max Weber, ya que esta forma de tipificar permite resaltar y hasta exagerar rasgos existentes en la realidad, los que se estiman más característicos, y prescindir o aminorar otros considerados menos caracterizantes de cada uno de los dos tipos de acción teórica, con el fin de destacar bien los contrastes entre ellos.

Después de haber hecho estas determinaciones de la acción teórica, desde ellas y por ellas precisaremos lo que son capaces de producir. Finalmente comprobaremos que uno de estos tipos de acción teórica es capaz de proporcionar un producto que sin grandes dificultades se puede considerar científico —al menos está de acuerdo con las propiedades que suelen predicarse como propias del saber científico—. El resultado del otro tipo de acción teórica es posible aceptarlo como saber filosófico con características muy diferentes a las del producto anterior, según un determinado concepto del saber filosófico. Las propiedades obtenibles en cada caso dependen directamente de las posibilidades que proporcionan los dos diferentes modos de acción teórica utilizados.

Como se puede ver, nuestra posición fundamentalmente entraría en el enfoque de la primera postura, pues partimos del uso de facultades para determinar sus productos que luego valoramos, pero tomamos de la segunda la decisión de limitar el estudio a determinados usos capaces de producir los saberes científico-jurídico y filosófico-jurídico. La determinación del saber científico-jurídico lo incluimos sólo como contrapunto para dejar más clara la determinación del saber filosófico-jurídico.

3. EL PENSAR

Tradicionalmente en la cultura occidental se admite que la razón humana es cognoscente o cognoscitiva, es decir, se estima que de alguna

manera es capaz de alcanzar algún conocimiento de alguna cosa. Lo que se discute no es su idoneidad en general, sino más concretamente los límites que tiene en sus diferentes funciones o usos para poder alcanzar determinados conocimientos o saberes.

Entendemos por *razón en sentido amplio* la facultad humana de pensar, conceptuar, reflexionar, discurrir, razonar, etc., sobre algo, sean cosas u otros seres.

Es indiscutible que la persona humana necesita pensar y razonar incluso para poder solucionar sus problemas cotidianos, como el de satisfacer necesidades elementales de la vida —comida, vestido, cobijo, etc.— o la de lograr una convivencia pacífica con sus semejantes, o bien establecer colaboraciones entre ellos para diversas necesidades y fines. En el fondo lo que ocurre, debido a la naturaleza del hombre, es que se necesita pensar para poder actuar, pues es preciso pensar o proyectar previamente cualquier cosa que se pretenda realizar.

En principio, para lograr estos fines sólo es necesaria una actividad mental no cualificada, espontánea, múltiple y variada, no reflexiva ni ordenada de forma especial, y tampoco es preciso someterla a disciplina particular, es decir, a métodos fijos y predeterminados de proceder. Este modo de pensar necesario lo puede realizar y realiza toda persona normal, por lo que el resultado del mismo se puede denominar saber vulgar, ya que es un saber de todos y no cualificado.

De hecho el hombre, por diversos motivos y para diferentes fines, utiliza también la facultad de la razón de otras formas, despliega actividades mentales más complejas y difíciles que requieren una específica preparación y adiestramiento, porque se trata de lograr actividades ordenadas, metódicas, controladas de alguna manera y de adecuarlas al propósito de obtener como fin conocimientos o saberes especiales.

Tenemos que hacer una previa distinción entre acción o actividad teórica y acción o actividad práctica, para poder distinguir luego dos tipos ideales de acción teórica. Ocurre que comúnmente se admite que la misma facultad de la razón puede asumir dos funciones o ser usada para dos fines diferentes. Puede emplearse para un fin teórico —mejor teórico puro— y entonces cumple una función teórica, y puede emplearse para un fin práctico —mejor teórico-práctico— y así cumple una función práctica o se usa para fines prácticos. De acuerdo con estas dos funciones o usos admitidos y determinados por sus fines, se suele

distinguir y denominar a una *razón teórica* y a otra *razón práctica*, o mejor todavía razón teórico-pura o bien razón pura-teórica, en un caso, y razón teórico-práctica en el otro.

La razón pura teórica tiene como fin el puro conocimiento o saber de algo; en cambio, la razón teórico-práctica tiene la misión de proporcionar un saber o conocimiento adecuado para poder realizar una actividad no cognoscitiva por parte de las facultades prácticas. Se puede precisar más diciendo que la razón teórica pura tiene como objetivo, fin y motivo el saber de cualquier cosa o ser, mientras que la razón teórico-práctica tiene como objetivo el saber, pero el motivo y el fin es el actuar, y por esto el objetivo no lo constituye un saber cualquiera, sino solo un saber adecuado a una acción posible, o un saber para hacer posible un obrar.

De acuerdo con estas funciones y fines, si una persona usa de la razón teórica pura según su función, se propone obtener un saber de algo por y para saber simplemente, sin otra finalidad ni motivo; quiere el saber por el saber mismo. En cambio, si usa de la razón práctica según su función, se propone un saber para actuar y, porque quiere actuar normalmente, busca el saber necesario y adecuado para poder hacer algo de todos modos, independientemente de que luego quiera o no hacerlo, pues esto ya depende de otras facultades.

La facultad de la razón teórico-pura, que es la que nos interesa considerar, permite realizar una actividad teórica pura —en adelante la llamaremos simplemente teórica— destinada a obtener un conocimiento sobre cualquier cosa, y el uso de la razón en su función teórica no es sólo una posibilidad, sino una realidad.

Es un hecho que el hombre piensa, realiza, en efecto, actividades teóricas determinadas con la pretensión de lograr saberes superiores al vulgar. A nuestro juicio, en la realidad no se da sólo una, sino varias clases de actividad teórica pura. Por nuestra parte, ahora, teniendo en cuenta la realidad, pretendemos caracterizar dos tipos ideales bien determinados de actividad teórica, tal como anunciamos anteriormente.

Una determinación o rasgo fundamental lo extraemos del fin que persigue la actividad. Existe un modo de pensar que es una actividad teórica esencialista por el fin, pues pretende un conocimiento o saber esencial de los seres o cosas que somete a su actividad. Se da otro modo muy diferente de pensar, una actividad teórica no esencialista o in-

esencialista, incluso desesencialista o contraria a la búsqueda de esencias, de los seres y cosas. Pretende obtener conocimientos no esenciales, tales como relaciones inesenciales entre seres o cosas, cualidades, cantidades, medidas, etc. De momento nada juzgamos ni prejuzgamos sobre si consiguen o no su objetivo estos dos tipos de actividad, pues antes tenemos que acabar de esclarecer el fin y completar con otras determinaciones características de cada uno de ellos.

De acuerdo con los fines de la actividad teórica, que en parte sirven para distinguirlas, pondremos la denominación a cada una. Y así denominaremos a una *actividad teórica esencialista*, y simplificando, pensar esencialista, y a la otra, *actividad teórica a-esencialista*, y para simplificar, pensar no esencialista, como términos de una oposición binaria que se caracteriza por su interés por la esencia o su desinterés por la esencia.

Existe otro problema fundamental: no ya si estos modos de pensar consiguen sus respectivos fines, sino el de si tienen capacidad para conseguirlos, el de si tales usos de las facultades humanas son objetivamente adecuados al fin que pretenden.

4. EL PENSAR ESENCIALISTA

Los rasgos más relevantes para caracterizar este "tipo" de acción teórica son el fin que persigue, y la actitud general que adopta el pensar, el punto de partida, el modo de proceder especial y la dirección del proceso de pensamiento.

Enunciado someramente, el fin que persigue, como hemos indicado, es la obtención de conceptos esenciales. La actitud general de este modo de pensar es crítica; el punto de partida son las cosas o seres mismos de que se trate; el modo de proceder consiste en aferrarse al ser de las cosas, y la dirección del proceso de pensamiento es la que va desde las cosas a los conceptos esenciales de las mismas.

Más detalladamente hay que decir que se trata de un modo de pensar que tiene como fin la obtención de conceptos esenciales de las cosas o seres sometidos a su consideración, y que los conceptos esenciales constituyen un tipo de conceptos especiales por su contenido, tal como luego se aclarará, y que conviene distinguirlos cuidadosamente de otro tipo de conceptos característicos del otro tipo de pensar.

La actitud general de este tipo de pensar es la de un enfrentamiento crítico con todas las cuestiones que toca, y consecuentemente, desde el principio hasta el fin, lo problematiza todo, y así no puede partir de supuestos indiscutibles, ni aceptar resultados ni conclusiones que no se prueben por la razón natural.

El punto de partida es la consideración de las cosas mismas según las posibilidades de entendimiento que ofrezcan, pero considerada la cosa o ser de que se trate en su totalidad y no para admitirla sin más, sino para problematizarla radicalmente. Si se quiere expresar de otro modo, es la problematización de la cosa considerada en su totalidad. Esto es consecuencia de la actitud eminentemente crítica de este modo de pensar sobre las cosas mismas en tanto éstas constituyen el objeto material sobre el que incide la reflexión.

De acuerdo con su finalidad, el pensar esencialista ha de proceder en constante contacto con las cosas, sin abandonar nunca la línea del ser, para, si cabe, al final llegar a concebir y justificar el concepto esencial de la cosa en tanto es la determinación de su modo de ser específico o fundamental. El concebir o actividad conceptiva o conceptualizadora y su producto, los conceptos, o teoría elaborada por ella, están en función y dependencia de las cosas, puesto que tratan de hallar y determinar, respectivamente, el modo de ser específico de éstas. La elaboración del concepto lo realiza el entendimiento —la facultad conceptualizadora—, pero el concepto esencial es un ser objetivo extramental y también extrarreal —o fuera de la cosa—, pero se fundamenta y, bajo un determinado sentido, se extrae de las cosas.

El proceso de pensamiento, puesto que arranca de las cosas mismas problematizadas y acaba, al menos en una primera etapa, con la configuración del concepto que representa el ser esencial de aquéllas, es un proceso que va de las cosas o demás seres a sus conceptos esenciales por medio del concebir.

Todavía conviene explicitar alguno de estos puntos o partes de ellos. Como acabamos de indicar, este modo de pensar exige ponerse en contacto con la cosa misma, considerándola en su totalidad tal como se haga presente o se la represente el sujeto pensante, si es que es, según sea y en la medida que pueda ser captada. No todas las cosas o seres parecen ofrecer las mismas posibilidades de captación por parte del hombre. Las pertenecientes a los diferentes tipos de ser real —la realidad natural, la cultural y la histórica— tienen aspectos captables por

los sentidos externos —por observación de la realidad— y por las facultades espirituales —por la inteligencia en general—, mientras que los seres ideales y los de razón no admiten la primera posibilidad por carecer de materialidad y sólo pueden ser percibidos por las facultades espirituales, ya sea por la intuición, la intelección, la percepción sentimental o por la imaginación.

El sujeto pensante, según este modo de pensar, se sitúa frente a los seres o cosas para considerarlas y problematizarlas, enfocándolas desde diversos puntos de vista posibles para poder ver diferentes aspectos de las mismas, pero todo con el fin de lograr el punto de vista que permita ver el aspecto fundamental, aquel aspecto que consiste en el ser esencial de la cosa, aquel que determina lo que es la cosa. Si se quiere hablar de otra manera, el problema que plantea sobre la cosa es el de si existe y en qué consiste el ser esencial de la misma, pues esto es precisamente lo que pretende encontrar.

El punto de vista en la consideración de las cosas condiciona la posibilidad de ver determinados aspectos de las mismas. Si se considerasen desde todos los puntos de vista posibles sería posible ver todos sus aspectos. Esto es prácticamente imposible y no es necesario, pues lo que interesa es poder considerar las cosas desde el punto de vista de su esencia: entre los múltiples y diferentes posibles aspectos de las cosas, ¿no es posible que exista uno fundamental, el que contiene el modo de ser esencial, o sea, el que determina lo que es la cosa y que, si existe, hace que la cosa sea lo que es y no otra cosa diferente?

Por de pronto, el que este aspecto del ser de las cosas no sea inmediatamente aparente no significa que no exista o que no pueda existir, como tampoco si existe o puede existir no implica ya que se pueda conocer. ¿Será posible encontrar un concepto adecuado —un concepto esencial— que permita captar si existe el ser esencial o aspecto fundamental de la cosa?

El pensar esencialista pretende encontrar este aspecto fundamental o esencial de los seres, que por descontado no contiene todo el ser o determinaciones totales de las cosas, sino sólo las fundamentales, que son las necesarias para determinar lo que es cada ser, y todo lo más sus propiedades necesarias. Esto significa realizar una abstracción en el ser total de cada ser, prescindir de muchos aspectos, de todos los que no son el esencial.

Por otra parte, este pensar pretende no sólo poder hallar las esencias de las cosas y de todos los seres en general, sino también poder dar una explicación completa de ellos, indicando cuáles son y en qué consisten esencialmente las causas de cada uno. En definitiva no se reduce a buscar las esencias de las cosas, sino también las relaciones esenciales entre las cosas y todo cuanto sea necesario para poder dar una explicación completa.

El problema fundamental que plantea este tipo de pensar es el de si existe y se puede llegar a captar el ser esencial de los seres mediante un concepto esencial. Frente a los que con diversas razones defienden que no puede existir, y que aunque existiera el ser esencial de las cosas, de todos modos sería incognoscible, están los que por otras razones defienden que existe o que es posible determinarlo y que es cognoscible.

Si esto es así, significa que el pensar esencialista puede conseguir su fin, independientemente de que lo haya conseguido o no. Pero como de acuerdo con la misma naturaleza de este pensar no se puede admitir nada sin probarlo racionalmente, hace falta resolver otra cuestión, para poder pronunciarse en uno u otro sentido: si puede probarse y cómo puede probarse que algo determinado representa el ser esencial de una cosa, definido por las notas del concepto esencial.

Ahora no vamos a abordar este problema, lo dejamos pendiente hasta el momento en que expresamente nos ocupemos de las pruebas que puede utilizar cada tipo de pensar y qué es lo que objetivamente pueden probar en cada caso. Ahora mismo sabemos que este tipo de pensar pretende llegar a los conceptos esenciales de las cosas, pero no sabemos todavía si es o no capaz de hallarlos, porque desconocemos si cuenta con pruebas capaces de probarlo.

5. EL PENSAR NO ESENCIALISTA

Este "tipo" de acción teórica o de pensar ofrece fuertes contrastes con el anterior. Conviene tener en cuenta los mismos elementos que han servido para caracterizar el pensar esencialista, pues el pensar no esencialista asume caracteres hasta tal punto distintos que en muchos casos el rasgo caracterizante es incluso opuesto o contrario del correspondiente al anterior. Los rasgos destacados serán, pues, los que se refieren a la modalidad del fin que persigue el pensar no esencialista, a la actitud general que adopta, al punto de partida en que se instala,

al modo de proceder especial que sigue y, finalmente, a la dirección del proceso de pensamiento.

El fin que persigue consiste en la determinación de conceptos no esenciales, verificables o falseables. La actitud general de este modo de pensar es la preocupación por la seguridad de sus resultados y del proceso que lleva a los mismos; el punto de partida son conceptos y, en su caso, también reglas —en general teoría—, y la dirección del proceso general del pensamiento es la que va desde los conceptos o teoría a las cosas.

El fin de este modo de pensar es lograr conceptos —o relaciones de conceptos, sistemas de conceptos, etc.; en general, teoría— no esenciales, pero verificables o falseables; nunca conceptos o teoría sobre esencias de algún ser que no sean verificables o falseables.

Los conceptos, o bien relaciones o sistemas de conceptos, pueden ser puramente formales, de tipo lógico o lógico-matemático —teoría pura aplicable o no al mundo real— y también morfoestructurales de tipo formal o no.

Los conceptos morfoestructurales —o formas estructurales, o simplemente formas o estructuras— pueden construirse a partir de las cosas o seres reales, o bien al margen o totalmente independientes de ellas —la génesis de la teoría ofrece varias posibilidades—, pero en todo caso son esquemas o instrumentos de pensamiento que necesariamente han de ser referibles y aplicables a las cosas o seres reales —teoría aplicable al mundo real.

Las formas estructurales aplicables a cosas, si son esquemas de tipo puramente formal, pueden ser de carácter cuantitativo o no —estructuras matemáticas o no—, pero existen también los esquemas de tipo puramente cualitativo, y mixtas, cuantificación de tipos cualitativos, cualificación de tipos cuánticos, etc.

Por otra parte, estos esquemas —estructuras o formas, formas estructurales, estructuras formales o cualitativas— pueden entenderse como profundas o superficiales en las cosas —estructuras profundas o superficiales, formas profundas o superficiales, etc.—, pero en ningún caso pueden entenderse como estructuras esenciales o formas esenciales, y de hecho no se conciben nunca de esta manera, pues si así se hiciera se operaría un trasplante al otro tipo de pensar. El tipo de pen-

sar no esencialista forja sus conceptos completamente despreocupado de las esencias de las cosas, no le importa si existen o no, ni por tanto si pueden o no coincidir con sus conceptos.

La actitud general que asume este tipo de pensar es que desde el principio hasta el fin pretende lograr certeza y seguridad. Por esto no lo problematiza todo, sino que parte de axiomas o supuestos indiscutidos, como veremos inmediatamente; luego sus problematizaciones se establecen sobre cuestiones muy concretas y el pensar discurre buscando la máxima precisión y exactitud —cuando puede utiliza un lenguaje completamente formalizado y en otro caso un lenguaje técnico adecuado—, y sobre todo busca un rigor especial en las pruebas, por lo que sólo admite las que permiten efectuar un control de verdades y errores, o si se quiere, las que son capaces de detectar los aciertos y equivocaciones. Así todo enunciado no aceptado axiomáticamente es susceptible de verificación o de falsación, y todo resultado alcanzado por las pruebas queda garantizado porque se ha verificado y es verificable.

La consecuencia de esta actitud es que este tipo de pensar está condicionado por los presupuestos que acepta, pero garantizado por las pruebas que requiere, y limitado por los problemas que puede tratar, pues no todas las soluciones pueden probarse con este tipo de pruebas.

El punto de partida del pensar no esencialista necesariamente lo constituyen conceptos o presupuestos teóricos no discutidos, independientemente de si se consideran discutibles o indiscutibles y de si se ponen explícita o implícitamente.

Si los conceptos y presupuestos teóricos en que se funda este tipo de pensar se discuten, investigando, por ejemplo, cuál es su naturaleza, o bien planteando el problema de si son o han de ser evidentes, o de si son verdaderos o falsos, etc., entonces, de hecho, se cambia este tipo de pensar por el esencialista, que es el llamado a discutirlo todo, o por lo menos considerarlo todo como discutible.

Si, como es necesario, no se discuten los conceptos o presupuestos de partida, necesariamente también hay que aceptarlos como principios axiomáticos y no de otra manera, o como hipótesis iniciales, o como supuestos previos; esto es, como bases necesariamente indiscutidas para poder determinar el objeto de investigación y poder empezarla. El enunciado de principios axiomáticos puros y sus reglas de formación y transformación, o los conceptos previos para determinar la realidad que se

va a constituir en objeto de estudio, constituyen, en definitiva, hipótesis teóricas iniciales que hacen posible este tipo de pensar.

Respecto de este punto es notorio el contraste entre los dos tipos de pensar. El pensar no esencialista necesita partir de presupuestos indiscutidos, independientemente de que se consideren discutibles. Por el contrario, el pensar esencialista necesita discutirlo todo y, por tanto, no puede partir de presupuestos sin discutir y, en todo caso, por lo menos tiene que considerarlos discutibles.

Si luego, por razones de economía del pensar esencialista, para evitar llegar a problematizar los últimos fundamentos en cada caso, se empieza con determinados supuestos, entonces, como es lógico, los razonamientos y resultados que se basen o fundamenten directamente, o que se deriven o dependan en alguna medida de aquéllos, están condicionados por la verdad o falsedad de los presupuestos de partida.

El pensar esencialista toma como punto de partida los seres mismos, sean del tipo que sean, sin admitir ideas preconcebidas ni suposiciones de ningún tipo —ni siquiera la suposición de la existencia—, sino problematizándolos. Por el contrario, el pensar no esencialista ha de partir de definiciones de los conceptos que determinen el tipo de ser a tratar, o bien los axiomas y reglas de formación y de transformación de enunciados que han de constituir la base de razonamientos, deducciones y demostraciones de otros enunciados.

El modo de proceder específico está de acuerdo con la finalidad de este tipo del pensar que, como sabemos, consiste en lograr conceptos, relaciones conceptuales; en general, teoría verificable o falseable. Para este fin no es necesario elaborar la teoría en constante contacto con el ser de las cosas de que se trate; la reflexión puede iniciarse en ellas y luego desprenderse y discurrir al margen hasta la terminación de los conceptos, e incluso puede aprovechar teorías en sus distintos niveles —conceptos, relaciones de conceptos, sistemas conceptuales— que son completamente independientes de las cosas a las que se va a aplicar por constituir objetos de disciplinas puras autónomas, como la lógica y la matemática. La génesis de la teoría es indiferente, pero, en cambio, es completamente necesario que sean verificables y verificados, o bien falseables y falseados, los resultados que se consideren adquiridos.

El procedimiento particular para probar el falseamiento o verificación de aquéllos es diferente y dependiente del tipo de seres a que se aplique

este pensar. Si el pensar versa sobre seres ideales de tipo lógico o lógico-matemático, los enunciados sobre ellos tienen que demostrarse rigurosamente a partir de los axiomas establecidos y/o de las conclusiones de éstos por medio y de acuerdo con las reglas de transformación posible de enunciados dados al principio.

Cuando este pensar discorra acerca del mundo del ser real —sea realidad natural, cultural o histórica—, ésta se contempla desde, bajo y según lo que permiten ver los esquemas conceptuales o teoría pura; sin embargo, no se pueden considerar adquiridos nuevos enunciados de realidad mientras no se compruebe la teoría en la realidad. Esto implica confrontar la realidad con los esquemas conceptuales o teoría por la observación empírica, y si es posible por el experimento, para comprobar si las cosas están o no de acuerdo con la teorización que sobre ellas se ha proyectado.

Si las cosas se consideran, por ejemplo, desde esquemas o estructuras matemáticas, hay que averiguar si efectivamente se ha captado como se supone, bajo y según estas estructuras, determinados aspectos correspondientes de la realidad. Esto se puede saber con seguridad observando, y en su caso experimentando, si las cosas reaccionan o se presentan tal como se había supuesto y previsto teóricamente. Siempre que sea posible hay que instar a la realidad, es decir, provocar un experimento para que corrobore o rechace la teoría proyectada sobre ella.

Según el proceso de este tipo de pensar, las conclusiones puramente formales de tipo lógico-matemático están totalmente en función de las premisas en que se apoyan, en último término de los axiomas, pero también las cosas del mundo real están en función de los conceptos o esquemas proyectados por lo menos en su primera fase, en el sentido de que la teoría condiciona los aspectos no esenciales que se pueden ver en las cosas, si bien en una segunda fase, también necesaria, son las cosas las que confirman o desechan la teoría.

En general podemos afirmar que se trata de un proceso inverso al que se da en el pensar esencialista, en el que los conceptos esenciales siempre necesariamente en función del ser de las cosas o del tipo de ser de que se trate.

Finalmente, en cuanto a la dirección del proceso del pensamiento, puesto que se inicia en la conceptualización y en los esquemas conceptuales y termina con la verificación o falsación de los mismos por las cosas,



evidentemente es un proceso que va desde los conceptos a las cosas, que es exactamente la dirección contraria del proceso del pensar esencialista.

6. LAS PRUEBAS DE LOS PRODUCTOS DEL PENSAR

El problema que ahora se plantea es el de si cada uno de estos dos tipos de pensar pueden o no objetivamente lograr el fin que persiguen; pues es evidente que no basta saber lo que pretenden obtener, es necesario comprobar si tienen capacidad para lograrlo.

La solución de este problema requiere y depende de la solución de otro: el de si existen o no pruebas que sean capaces de mostrar que el fin perseguido en cada caso *puede lograrse* independientemente de si de hecho *se logra* o no. Esto exige averiguar si existen instrumentos o medios de prueba —sean facultades humanas u otros medios independientes o conjuntamente con las anteriores— que sean capaces de probar de alguna manera y de qué manera y en qué medida lo que es necesario probar.

En términos positivos el problema se puede enunciar de esta forma en cada caso: a) ¿Por qué medios y de qué forma puede probarse que el pensar esencialista puede obtener conceptos que representen las esencias de las cosas? b) ¿Por qué medios y de qué forma puede probarse que el pensar no esencialista puede obtener esquemas conceptuales, relaciones de conceptos, sistemas de conceptos, y en general teoría no esencialista, que permitan captar aspectos no esenciales de las cosas, o bien conceptos y relaciones de conceptos que se deriven de otros anteriores?

Ante todo precisemos qué entendemos aquí por prueba, forma y contenido de la prueba y por medios de prueba. Por prueba entendemos el efecto de probar, y por probar, el mostrar o hacer patente de una determinada manera una cosa por determinadas razones o justificaciones. *La prueba consiste*, pues, en la misma demostración o patencia en alguna forma y medida de una cosa a causa de determinadas razones o justificaciones. Esto supone que las cosas objeto de prueba pueden mostrarse o hacerse patentes de varias maneras y no de una sola. Conviene, pues, aclarar, para evitar posibles confusiones, de qué diferentes maneras —alguna de las posibles maneras— puede considerarse mostrado, o hecho patente, o probado algo.

Como *medio de prueba* entendemos cualquier uso de facultades humanas o de instrumentos objetivos de que se sirve alguien para realizar una forma de prueba determinada.

No es lo mismo probar una cosa según una u otra de las diferentes formas que indicamos a continuación; es más, unas cosas pueden probarse de una manera y no de otra. Por esto es necesario que enunciemos brevemente algunas *posibles formas* según las que se puede probar algo y quedar o no probado:

a) Que una cosa es de una determinada manera, o que no es de una determinada manera. (Tesis simples probadas.)

b) Que una cosa es de una manera determinada y no de otra u otras también determinadas. (Este tipo de pruebas suele intentarse en las controversias.)

c) Que una cosa es de una manera pero no es imposible que fuere también de otra, esto es, que es posible que sea de otra.

d) Que una cosa no puede ser de una o varias maneras determinadas. Este tipo comprende la prueba de que no es posible —no admite— una prueba en favor o en contra de una cosa, o bien ninguna de las dos cosas, es decir, que no se puede probar.

e) Que una cosa es de una manera y no puede ser de otra manera que aquella que es, es decir, que una cosa tiene que ser necesariamente de una determinada manera, y no puede ser de otra, de ninguna otra forma, de modo que el pensamiento de cualquier otra forma posible —entre ellas la contraria— es un absurdo.

Respecto a los medios de prueba consideraremos sólo tres, sin descartar otros posibles, pues son ya suficientes para nuestro objetivo ulterior.

Existe la prueba realizable y realizada por medio de la pura intuición, y por esto podemos denominarla *prueba intuitiva*. Existe la prueba realizada por medio del razonamiento puro. La denominaremos *prueba lógica*. Y finalmente existe otra prueba de carácter complejo por el posible uso de diversas facultades y de diversos instrumentos objetivos, en la que intervienen necesariamente pero no exclusivamente los sentidos externos del hombre, y por esto la denominaremos *prueba empírica*, o más concretamente prueba por la observación o por la experiencia.

Es muy importante que examinemos ahora la capacidad objetiva de los distintos medios de prueba, es decir, la forma de prueba que son capaces de proporcionar estos tres medios de prueba indicados.

La prueba de tipo lógico, es decir, la que se efectúa por el discurso o razonamiento puro, es una prueba de demostración o dialéctica en el sentido de que se muestra o patentiza algo a partir de otra cosa: desde determinados enunciados conocidos, que se denominan principios o premisas, se pasa a un nuevo enunciado que se denomina conclusión mediante el empleo de ciertas reglas.

La condición de posibilidad de este tipo de prueba es que existan los principios de los que se pueden deducir conclusiones y las reglas de deducción aplicables. No es necesario que las premisas o principios de deducción sean precisamente los primeros principios o principios axiomáticos, pueden ser también conclusiones obtenidas a partir de aquellos principios o de otros, es decir, conclusiones inmediatas o mediatas de los primeros.

El razonamiento lógico por demostración o conclusión deductiva puede formalizarse. Formalizar un lenguaje es construir otro lenguaje más simple en el que figuran sólo signos operatorios vacíos de significado, o mejor independizados de su significado o contenido semántico, pero que pueden volver a recobrarlo porque existen las reglas de interpretación e incluso permiten interpretaciones bajo sentidos nuevos.

Para formalizar este tipo de prueba es necesario determinar las reglas de construcción de los signos gráficos o simbólicos usados y, según ellos, formular los axiomas o enunciados axiomáticos y las reglas de deducción y de conclusión deductiva. Los enunciados deducibles se obtienen por puro cálculo, es decir, de acuerdo con las reglas de operación o manejo de los signos.

La prueba de tipo lógico, formalizada o no, es capaz de demostrar a partir de determinadas premisas y reglas una determinada conclusión que se sigue de forma necesaria, es decir, permite probar una cosa de la forma indicada que algo tiene que ser de una determinada manera y que no puede ser de ninguna otra.

La prueba de tipo experimental, es decir, aquella que se hace por medio de la observación o experiencia de la realidad —controlada o controlable con aparatos o instrumentos de precisión—, parte también de una

teoría más o menos elemental o elaborada —puede emplearse la deducción, sistemas deductivos parcial o totalmente—, pero nunca se reduce a una pura teoría ni a pura deducción lógica en su caso, pues la teoría o esquemas conceptuales, formales o no y formalizados o no, se falsifican o verifican por la observación o la experiencia de la realidad, esto es, de los hechos naturales o humanos.

La prueba de que algo es o no es como se determina, se hace por la observación de la realidad y se patentiza o muestra en la realidad misma. La experiencia de la realidad sólo puede probar que algo se da en la realidad según una determinada forma quizá medible y mensurable con precisión, pero no puede probar que aquello tenía que ser tal como es y que no podía ser de otra manera, o que no puede serlo en el futuro.

En definitiva, la prueba experimental sólo es capaz de probar según la forma *a)* y *b)* indicadas. Esto significa que puede proporcionar certeza de los hechos ocurridos, pero nada puede decir de la necesidad de los mismos o de los futuros, ni por tanto de la posibilidad o imposibilidad o necesidad de que lleguen a ser de otra manera.

La prueba intuitiva o realizada por medio de la intuición es una prueba o demostración directa de algo; consiste en una visión puramente intelectual realizable con más o menos dificultad. En principio la intuición puede realizarse sobre cualquier tipo de ser, sea ideal o real, etc., pero lo intuible no es todo el ser o realidad, sino sólo las esencias de los seres.

La prueba por patencia intuitiva no lleva consigo un control de error, es decir, de verificación o de falsación de lo intuido. Sin embargo se pueden lograr intuiciones claras y evidentes que proporcionan certeza y seguridad de que algo es tal como se intuye. Intuiciones de este tipo se dan respecto de alguno de los primeros principios lógicos y deontológicos, es decir, respectivamente, del pensar y del recto obrar. Pero para poder intuir las esencias de la mayoría de las cosas o seres es preciso llevar a cabo una intensa labor intelectual que prepare o proporcione las condiciones que hacen posible la intuición. La descripción del método fenomenológico realizada por Husserl representa uno de los métodos más depurados para poder lograr este objetivo de la intuición de las esencias de las cosas.

Se puede comprobar que diferentes instrumentos de prueba son capaces de probar de muy diferente manera. La prueba lógica demuestra con

necesidad, pero ésta está condicionada por las premisas de las que se parte. La prueba experimental no puede proporcionar necesidad, sino sólo seguridad y certeza, y lo mismo le ocurre con la prueba intuitiva, si bien en un caso la seguridad se funda en la observación empírica y en el otro en la contemplación puramente intelectual, pero la primera tiene la ventaja de que existe la posibilidad de un control del error, cosa que es más difícil de detectar en la prueba intelectual.

Una vez considerado que no todos los instrumentos de prueba son capaces de proporcionar el mismo tipo de prueba, queda por ver finalmente que no todos los instrumentos de prueba, y consiguientemente formas de prueba, son posibles respecto de todos los objetos o seres.

Es evidente que *la observación y la experiencia* —la prueba experimental— *no es posible para probar las esencias de las cosas*, pues las esencias son siempre de orden metafenómico, metafísico, y la prueba empírica sólo es posible si el ser a que se aplica y que se trata de comprobar tiene materialidad, pues sólo la materia es susceptible de ser captada por los sentidos externos. Empíricamente nada se puede probar ni a favor ni en contra de las esencias.

La prueba puramente *lógica no sirve para demostrar ninguna esencia*. Las esencias no se pueden demostrar a partir de otras esencias. Deductivamente no se puede demostrar ni la existencia ni la inexistencia de las esencias. Únicamente la prueba intuitiva, que es una mostración directa y no indirecta efectuada sobre el mismo ser en consideración, puede hacerlo. El riesgo que existe es el de considerar evidente lo que no es todavía evidente o tan evidente como se piensa. En todo caso, si la evidencia intelectual no es posible, no es posible ningún tipo de conocimiento objetivo sobre las cosas, sólo relaciones puramente formales. El raciocinio que no puede montarse sobre premisas de contenido nada puede concluir acerca de los seres. Somos conscientes de que hace falta un análisis profundo, que aquí no podemos hacer, acerca de la validez o capacidad de la intuición para proporcionar conocimientos directos de las cosas. Con determinados condicionamientos y límites creemos que es una potencia humana capaz de proporcionar conocimientos, como puede también la razón discursiva, aunque de otra forma.

Por otro lado hay que decir que la prueba puramente *lógica no sirve para probar nada de la realidad*, de las cosas que existen en un mundo espacio-temporal. El mundo del puro pensamiento y del ser ideal no

es el mundo de la realidad, y lo que es válido en el primer ámbito no tiene por qué ser también válido y aplicable sin más en el segundo. *Tampoco las puras intuiciones* sin observación empírica pueden captar los aspectos no esenciales de las cosas.

Finalmente, *no es posible realizar pruebas empíricas en el mundo del ser ideal*, concretamente en los entes lógicos y matemáticos, porque, independientemente de que se les considere como seres puramente de razón o seres ideales objetivos, en ningún caso contienen aspectos materiales, los únicos que puede captar la observación por medio de los sentidos externos. En cambio, *la intuición sí puede intentar captar la esencia de estas entidades*, igual que la de cualquier otro tipo de ser, tanto la de los seres que contienen aspectos materiales, como la de los que son puramente espirituales.

7. DIVERSOS SABERES CIENTÍFICOS

Hasta el momento hemos examinado dos usos diferentes del pensar o, como venimos denominando, dos tipos de acción teórica, y hemos demostrado que pueden alcanzar determinados resultados teóricos con caracteres y propiedades especiales.

El problema que ahora se plantea es el de saber si tales productos realizables mediante el pensamiento humano constituyen o no algún saber y de qué naturaleza es, o bien de qué clase puede considerarse que sea.

Adelantando la solución que luego razonaremos, podemos decir que el pensar según el modo esencialista permite producir un conocimiento o saber calificable de filosófico —o saber filosófico— desde un posible, incluso frecuente y desde luego determinado, entendimiento de la naturaleza del saber filosófico. Podemos también brevemente afirmar que el pensar según el uso esencialista es capaz de proporcionar distintos productos que pueden estimarse científicos —o saberes científicos— según diversos conceptos posibles de ciencia que o bien están ya admitidos y usados, o bien son admisibles y definibles.

Es evidente que en todo caso el problema sería necesariamente insoluble si antes no se define de alguna manera suficiente qué es o qué va a entenderse por saber filosófico y por saber científico. Empezaremos por definir la ciencia.

Por ciencia puede entenderse un conjunto sistemático de conceptos —teoría o doctrina sistematizada— formada de acuerdo con determina-

dos métodos y *demostrada* con el máximo rigor posible, es decir, por necesidad. Este tipo de saber teórico, y en especial el saber axiomático-sistemático-deductivo, lo puede producir el pensar no esencialista cuando incide y teoriza exclusivamente en el ámbito de algunos entes ideales, pero no cuando se proyecta de cualquier forma que sea en el mundo de los seres reales —o de la realidad—, sean del tipo que fueren.

Según las exigencias de este concepto de ciencia sólo pueden alcanzar la categoría de saberes científicos los conocimientos que constituyen el contenido de la Lógica, de la Matemática y de la Geometría, y de acuerdo con él puede entonces hablarse de la Ciencia de la lógica, de la Ciencia matemática y de la Ciencia de la geometría.

El objeto de estas ciencias lo constituyen entidades lógico-matemáticas y matemático-geométricas, y su contenido comprende, además de axiomas, reglas y leyes, relaciones puramente formales y sistemas formales completos lógicos, matemáticos o geométricos.

Por razón de que su objeto es de tipo ideal-formal, estas ciencias podrían calificarse de puramente ideales o puramente formales, o bien, consideradas negativamente, podrían denominarse en general ciencias ultrarreales o ultrafísicas, o bien metarreales, metafísicas, o para evitar confusiones, metafenoménicas y no experimentales.

Por otro lado es evidente por lo dicho que, de acuerdo con este concepto de ciencia que exige que el conocimiento adquirido sea demostrable por necesidad absoluta dentro de determinados límites, no cabe hablar ni son posibles las ciencias físicas o reales-naturales, como tampoco las ciencias culturales ni las históricas.

Por ciencia puede entenderse también, y es frecuente que así se haga, un conjunto de conceptos o teorías sobre la realidad natural, sistematizadas o no, formadas de acuerdo con determinados métodos y *comprobada* en la misma realidad su validez, precisión y exactitud cuantitativa por medio de rigurosos métodos e instrumentos de experimentación.

Los resultados teóricos obtenidos son válidos porque, y en tanto, están contrastados y verificados por pruebas experimentales en la realidad natural. Tales pruebas permiten proyectarse, realizarse y luego formularse con la máxima precisión mediante el empleo de estructuras mate-

máticas y geométricas, pues la realidad responde a estas estructuras, pero la base empírico-real que respalda la teoría no puede fundamentar la necesidad de su existencia, sino sólo la seguridad de su adaptación. En la seguridad de la conformidad de la teoría con la realidad comprobada se apoya la previsibilidad de acontecimientos futuros.

En realidad la teoría es sólo válida para el pasado y mientras no se demuestre lo contrario u otra cosa distinta en futuras experiencias, pero la teoría constante y uniformemente confirmada por la realidad del pasado crea seguridad, certeza y, en último término, esperanza de que continúe igual en el futuro.

También el pensar no esencialista, como ya hemos visto, puede alcanzar productos o resultados de conocimientos que reúnan estas características de precisión y seguridad cuando teoriza sobre una determinada parcela del mundo real, la que constituye la realidad natural o física y la somete a prueba empírica, instando a las cosas para que ratifiquen o desmientan la teoría mediante la provocación del experimento adecuado.

En puridad este tipo de pensar proyectado sobre las cosas naturales no permite nunca afirmar que las cosas *son* o se relacionan necesariamente de una determinada manera, sino únicamente que *están o no de acuerdo* con la teoría proyectada, que responden o no a determinados esquemas teóricos. Así, por ejemplo, no permite afirmar que el fenómeno A es la causa real que produce en determinadas condiciones el fenómeno B como su efecto, sino únicamente que el fenómeno A está relacionado con el B según o de acuerdo con el esquema teórico de la causalidad, que es una relación objetiva ideal. Y así se podrá decir que se comportan de acuerdo con este esquema ideal, o todo lo más se podrá llegar a afirmar que A está respecto de B *como si* fuera su causa, pero no que sea su causa, pues si A es realmente la causa de B de modo que tenga fuerzas intrínsecas que causen B es algo que no se puede comprobar por la experiencia.

Desde este concepto de ciencia o de saber científico, que sin razón suficiente se ha erigido en prototipo de saber científico por parte de algunos, siendo así que es sólo un tipo de conocimiento posible y adecuado al objeto de que trata, pero imposible e inadecuado para otros diferentes, no pueden estimarse saberes científicos ni los que poseen más ni menos, sino igual fuerza probatoria de sus asertos, es decir, ni los conocimientos lógico-matemático-geométricos, ni el contenido teórico de las denominadas ciencias histórico-culturales, respectivamente.

Las ciencias de que se ocupan las primeras, como sabemos, carecen de dimensión material alguna y en consecuencia es imposible la experimentación e incluso la simple observación. Respecto al contenido de las segundas —las llamadas ciencias histórico-culturales, entre otras denominaciones—, aunque sus teorías son susceptibles por lo menos de observación empírica, si bien no siempre es posible provocar un experimento nuevo, sin embargo los conceptos o estructuras teóricas empleadas no son fundamentalmente de naturaleza cuantitativa, sino cualitativa, ya que los aspectos que más interesa captar de la realidad de que se ocupa —la realidad cultural e histórica, no la natural— no son precisamente los materiales, sino los contenidos espirituales o de sentido que necesariamente comportan.

Según este concepto de ciencia, sólo cabe tomar por saberes científicos las denominadas ciencias físicas, las químicas y las biológicas, y también las psicológicas, esto es, las que en general pueden comprenderse bajo el epígrafe de ciencias físico-naturales porque se ocupan del ser o realidad natural y lo consideran exclusivamente en sus aspectos físicos, es decir, sólo en tanto son captables por los sentidos externos y sometibles a experimentación.

Finalmente, *por ciencia puede considerarse* también un conjunto de conceptos o teoría sobre la realidad cultural e histórica, formada según determinados métodos y que se *muestra idónea o adecuada* para comprender alguno de los posibles sentidos o contenidos espirituales que ofrece la misma realidad.

Los resultados teóricos obtenidos son también contrastados y verificados en la realidad, pero ya para poder captar simplemente el dato real necesita siempre interpretarse el sentido o contenido espiritual de que es portador, y la teorización se mostrará, pero no demostrará por control de error irrefutable, adecuada o inadecuada para mejor comprender en algún aspecto, ordenar, reinterpretar, etc., la propia realidad.

También el pensar no esencialista puede alcanzar conocimientos de este tipo, es decir, esquemas teóricos que sirvan adecuadamente para la comprensión de algún sentido o contenido espiritual que entrañen las realidades culturales e históricas, y esto evidentemente sólo puede ocurrir cuando teoriza acerca de la realidad cultural e histórica y compulsiva debidamente la teoría con la realidad.

La realidad cultural e histórica es sólo una zona de la realidad o ser real. Por realidad se entiende aquel ser que cuenta por lo menos con una

dimensión o aspecto material, y por esto existe en un espacio y tiempo determinados y es susceptible de ser captado también por los sentidos externos del hombre, como son la vista, el oído, etc.

Por realidad cultural e histórica se entiende, respectivamente, la realidad creada o actuada por el hombre, consistente en un contenido espiritual incorporado a un elemento material que lo sustenta duraderamente, o bien a través del cual se manifiesta momentáneamente. En todo caso ambas realidades constan de dos elementos unidos intrínsecamente: un *substrato material* que es portador de un contenido o *sentido espiritual* impreso por el hombre. La realidad cultural e histórica comprende, pues, todas las obras realizadas por y existentes fuera del hombre, y también todos los actos exteriorizados de y por el hombre.

Según este concepto de ciencia no pueden considerarse saberes científicos los conocimientos que aportan la Lógica, la Matemática y la Geometría, porque carecen tanto de aspectos físico-materiales como de contenidos espirituales, pues como sabemos tratan de seres ideales y puramente formales. Desde este concepto de ciencia tampoco podrían considerarse científicos los conocimientos de las que hemos denominado en general ciencias físico-naturales, pues éstas consideran sólo los aspectos físicos de la realidad natural —incluso pueden hacerse cargo del elemento físico de la realidad cultural e histórica—, pero de ninguna manera buscan comprender ningún contenido espiritual en general ni en particular los que han sido creados por el hombre.

De acuerdo con este concepto de ciencia sólo cabe tomar por saberes científicos los que son contenido de las ciencias del espíritu, ciencias histórico-culturales, o ciencias humanísticas, entre otras denominaciones. Por razón del objeto de que se ocupan podrían llamarse en general ciencias pluscuamfísicas o ciencias más que físicas, pues siempre tratan de objetos complejos físico-espirituales creados por el hombre. Comprenden varias ciencias en particular, tales como las económicas, las sociales, las jurídicas, las políticas, etc.

La elaboración de estas ciencias ofrece especiales dificultades que se refieren, entre otras cosas, a la génesis de la teoría, a los niveles de la teoría, a la objetividad del conocimiento, a los métodos de interpretación de la realidad cultural e histórica, a los métodos de aplicación y comprobación de la teoría, etc., pero todo esto exige un estudio amplio que aquí no vamos a realizar.

Únicamente conviene ahora insistir sobre la naturaleza y función de la teoría en las ciencias histórico-culturales, teniendo en cuenta las características de la acción teórica de que derivan.

El resultado de la teorización, o sea la teoría en la forma y nivel que sea, ya se trate de estructuras superficiales o profundas, o de relaciones entre estructuras de una misma cosa o con otras diferentes, o bien relaciones entre elementos de una misma estructura, etc., representan siempre conceptos no esenciales que sirven de instrumentos de conocimiento para captar determinados aspectos o sentidos de la realidad cultural o histórica. Un concepto dado es válido y cumple con su función si sirve para hacer ver algo que efectivamente se puede apreciar en la realidad, pero nada se afirma ni se niega acerca de si tales formas o elementos, o relaciones, etc., son de carácter esencial en la cosa.

Así, por ejemplo, si se indica que el arte gótico o que el derecho subjetivo posee tales rasgos característicos, o tal estructura superficial o profunda, esto significa que efectivamente se pueden comprobar en determinadas realidades, pero no se afirma que aquéllos determinen la esencia del arte gótico o que el derecho subjetivo esencialmente es o deba ser de aquella manera.

8. FILOSOFÍA O SABER FILOSÓFICO

Se plantea ahora el problema de saber si el producto que se ha mostrado que es capaz de obtener el pensar esencialista constituye o no algún saber de alguna clase.

Brevemente enunciada, la solución que aportamos es que el pensar según el uso esencialista permite producir un conocimiento o saber calificable de filosófico según un posible, determinado y hasta frecuente entendimiento de la naturaleza del saber filosófico.

En general se puede afirmar que la cuestión de si el producto que es capaz de obtener el pensar esencialista es o no saber, y más concretamente saber filosófico, depende de lo que se entienda por este saber. Está claro que el problema no tiene solución si no se define de algún modo qué es, o por lo menos qué se considera, saber filosófico.

Por filosofía o saber filosófico según el lenguaje vulgar, de acuerdo también con la naturaleza de las doctrinas expuestas por la mayor parte de los filósofos y en consonancia con algunos conceptos de la natu-

raleza del saber filosófico definidos expresamente por algunos autores, se entiende un saber distinto del científico según todas las formas en que hemos definido éste. El rasgo más determinante es que se trata de un saber de esencias, y más detalladamente un saber del ser esencial, profundo, último y suficiente de todos y cualesquiera entes o cosas, mostrado exclusivamente por las luces naturales de la razón o más en general del espíritu humano.

La Filosofía, según esta concepción de su naturaleza, es *teoría de esencias probadas* por las facultades cognoscitivas intelectuales y trata de las esencias de cualquier ser o partes de ser; por tanto no sólo se ocupa de hallar las esencias de los seres, sino también sus propiedades esenciales, las relaciones esenciales que guardan los seres entre sí o determinados, los principios esenciales o causas metafísicas de los mismos, los fundamentos últimos o primeros, justificaciones, finalidades, etc.

Los conceptos esenciales, llámense esencias o de otra manera, se sitúan siempre en el nivel profundo de los seres, tanto si éstos tienen manifestaciones fenoménicas captadas de alguna manera y medidas por los sentidos externos, como si carecen de ellas. En todo caso se entiende que los conceptos esenciales rebasan siempre el nivel empírico o de la observación y experimentación sensibles, y por esto las teorías filosóficas, sistematizadas o no, por su naturaleza no pueden someterse a pruebas de tipo experimental, sino que todas tienen que efectuarse en el ámbito de la razón crítica, o mejor dicho, de las facultades intelectivas.

Todo saber filosófico, en un momento u otro de la investigación, tiene que hacerse cargo de estas preguntas: si es posible o si es, qué es, por qué es y para qué es un ser determinado, y un sistema filosófico ha de ofrecer una contestación probada respecto de todas las cosas, es decir, ha de plantear y resolver el problema de las esencias de las cosas y sus principios y justificaciones.

Precisamente porque el saber filosófico puede darse no sólo respecto de todos los seres y tipos de ser, sino también respecto del conocimiento de los seres —que al fin y al cabo es otro posible tipo de ser—, por eso se dice que tiene el carácter de ser un saber pantónomo o que se puede ocupar de todo. Un sistema filosófico no sólo puede, sino que tiene que abordar todas o la mayoría de las cuestiones capitales.

Por otra parte, puesto que el saber filosófico, según este concepto, por su propia índole no admite pruebas directamente experimentales que con-

trolen manifiestamente los errores, necesariamente ha de ser crítico, de modo que todas las afirmaciones, antes de quedar definitivamente sentadas, tienen que problematizarse, discutirse, razonarse y, en fin, probarse o justificarse irrefutablemente por las luces del espíritu humano.

El problema que se presenta es el de saber si existe, y más importante todavía si es posible, un saber de tales características. El problema de la posibilidad de un saber semejante, es decir, el de si las esencias y razonamientos de contenido esenciales, desprovistos ya de posibles comprobaciones empíricas, pueden probarse, o si por el contrario no existe la posibilidad de pruebas irrefutables y en consecuencia cualquier aserto filosófico puede afirmarse y negarse simultáneamente por diferentes razones, ya lo hemos discutido al tratar de la posibilidad de demostración de los productos del pensar esencialista.

Allí mantuvimos la posibilidad de efectuar intuiciones esenciales irreprochables si se prepara convenientemente el acto intuitivo. Por tanto los juicios y razonamientos fundados en tales intuiciones pueden ser también irrefutables, pero no significa esto que sea fácil obtenerlos de hecho. Resulta, pues, que el pensar esencialista es capaz de proporcionar productos que pueden considerarse saber filosófico según este entendimiento o concepto de filosofía, pero de hecho esta forma de saber es difícil de lograr, aunque no sea imposible.

Respecto de la existencia de este saber hay que decir que la mayoría de los productos del pensar esencialista están incluidos en el *factum* de pensamiento que recogen las historias de la filosofía. Y según el concepto de filosofía expuesto, ocurrirá que no todos los productos del pensar esencialista, incluidos o no en aquellas historias, podrán considerarse saber filosófico, pero es posible que se encuentren algunos.

Es seguro que no caben bajo este concepto de saber, o no merecen el calificativo de *saber filosófico*, según este concepto de filosofía, todos aquellos productos de pensamiento que sean dogmáticos y acrílicos, desprovistos de problematizaciones y de pruebas, así como los incoherentes o contradictorios y los que no hacen afirmaciones a nivel esencial de los seres.

9. POSIBILIDAD DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

La posibilidad del saber filosófico jurídico ha de problematizarse, discutirse y probarse críticamente; no se puede admitir dogmáticamente ni la posibilidad, ni la imposibilidad.

Si existe o no su posibilidad sólo puede saberse razonadamente al final de una investigación gnoseológica expresamente llevada a este fin. El saber filosófico-jurídico, si pretende ser tal, ha de empezar por auto-justificarse o en su caso ha de terminar demostrando su imposibilidad. En el primer caso por lo menos tendrá que indicarse la naturaleza del saber, las condiciones que lo hacen posible y los medios que permiten realizarlo.

La Filosofía del Derecho ha de estimarse posible si una investigación gnoseológica llevada al efecto demuestra que es posible el saber filosófico y que de alguna forma se puede constituir el Derecho como objeto de su investigación, y ha de juzgarse imposible si no puede probarse una cualquiera de estas dos condiciones.

Mediante la investigación gnoseológica precedente hemos mostrado mínimamente la posibilidad de un saber filosófico de naturaleza determinada, por medio de un determinado uso de las facultades intelectivas del hombre. Entre otras cosas hemos indicado lo que ahora nos interesa destacar, que es un saber posible respecto de cualquier objeto, ser o cuestión.

Por tanto, si el derecho es posible como objeto de investigación filosófica, es posible la Filosofía del Derecho por y según el concepto de filosofía dado. Inmediatamente mostraremos la posibilidad de constituir al derecho en objeto de investigación filosófica y, por tanto, demostramos la posibilidad de realizar una Filosofía del Derecho.

La Filosofía puede justificar por lo menos la posibilidad, pero también probablemente la necesidad de la existencia del derecho desde distintos puntos de partida, de distintas maneras y bajo diferentes entendimientos, para constituirlo en objeto de su investigación.

Creemos que la forma más fácil de poder determinar el derecho como objeto de investigación filosófica es hacerlo de forma convencional por medio de un concepto estipulativo basado en el sentido vulgar de la palabra "derecho". Así, de acuerdo con lo estipulado, provisionalmente se supone y se admite como derecho una determinada realidad o ser del tipo que sea con el fin de problematizar y discutir la suposición establecida. Sólo es necesario y suficiente empezar por definir convencionalmente el concepto de lo que se considera derecho, y mediante él se determina lo que proporcionalmente y en calidad de hipótesis se toma por derecho para el efecto de constituirlo en objeto de problema-

tizaciones y discusiones críticas. De esta forma se fija un posible punto de partida para la reflexión filosófico-jurídica mediante la determinación de un supuesto que se establece como discutible y con el fin de discutirlo.

La determinación convencional del derecho como objeto de la Filosofía cuenta en principio con varias posibilidades, si se hace de acuerdo con el lenguaje vulgar: los sentidos diversos de la palabra derecho según los usos registrados en el Diccionario de la lengua permiten considerar y definir el concepto de derecho como un ser de tipo real, o bien de tipo ideal e incluso meramente racional.

El punto de partida de una posible Filosofía del Derecho puede ser muy diferente según el concepto convencional del derecho, y así, por su punto de partida, se podría hablar de una Filosofía del Derecho realista, si parte del derecho como una determinada realidad, o bien de una Filosofía del Derecho idealista, si parte del derecho como un determinado ser ideal, etc.; pero el punto de partida no condiciona ni predetermina, ni prejuzga los resultados alcanzables, que tendrán que demostrarse por la razón. Es posible que la reflexión filosófica, partiendo de la hipótesis del derecho como ser real, termine demostrando al final por las razones básicas indudables que al ser esencial del derecho, en sede absoluta, no hipotética, le corresponde ser de naturaleza ideal o de otro tipo, como asimismo podría ocurrir que partiendo del derecho concebido de forma ideal, se llegara a probar la necesidad de que el derecho esencialmente es un determinado ser de tipo real.

Por nuestra parte juzgamos, por una serie de razones que aquí no señalamos, que es conveniente realizar una Filosofía jurídica de tipo realista, es decir, la que sitúa como punto de partida u objeto provisional e inmediato de investigación una realidad supuesta jurídica.

10. CONTENIDO DE UNA FILOSOFÍA DEL DERECHO

La Filosofía del Derecho, según el concepto de filosofía indicado, puede constituir inmediatamente el objeto inicial de investigación convencional, o bien inmediatamente puede tratar de justificar la existencia necesaria de un determinado modo de ser esencial del derecho, pero en todo caso ha de ocuparse del derecho como problema, o del problema del derecho.

La Filosofía del Derecho tiene como contenido general la problematización crítica del derecho; pregunta fundamentalmente si es, qué es, por

qué es y para qué es esencialmente el derecho. Es decir, ha de cuestionar a nivel esencial el ser del derecho y los fundamentos del mismo, tanto las causas de derivación como las teleológicas; en otras palabras, todos los principios de conformación y de justificación del derecho. Esto significa que no sólo tiene que inquirir si es, qué es, por y para qué es el derecho, sino también esto mismo respecto de sus fundamentos.

Puesto que la Filosofía del Derecho ha de problematizar el ser del derecho y el de sus fundamentos o causas, es posible distribuir el contenido total de su investigación en diferentes apartados referidos por una parte al ser y por otra a los fundamentos, teniendo siempre en cuenta el carácter independiente y no autónomo de la distribución. Todas las posibles partes que se hagan son precisamente partes de un contenido total. Es evidente que están relacionados y son interdependientes el modo de ser del derecho, si es que existe, y el modo de ser de sus fundamentos o causas, si es que existen; o expresado al revés, el modo de ser de los fundamentos necesariamente tiene que ver según una relación determinada con el modo de ser del derecho.

Una Filosofía del derecho completa, necesariamente ha de contener una investigación acerca del ser esencial del derecho y tantas otras como categorías de fundamentos del derecho se puedan distinguir. Por lo menos se pueden discernir los fundamentos como principios de derivación y de conformación, y los fundamentos como principios de justificación y de finalidad.

Está claro que si el contenido de la Filosofía del derecho se distribuye en tres apartados, uno referente al ser del derecho y otros dos relativos a las categorías de fundamentos indicados, los tres son interdependientes y no autónomos. No es el caso de insistir sobre la existencia de una necesaria relación entre principios y el ser del derecho, pero sí es conveniente indicar que también es posible que se relacionen entre sí de diversas maneras las dos categorías de fundamentos. Podría ocurrir, por ejemplo, que entre los principios de justificación del derecho existiera uno, o varios, o todos que cumplieran una doble función y que fueran también principios de conformación del derecho, o que unos impliquen a otros, etc., y claro está que, según se pruebe una cosa u otra, se alcanzarán distintas conformaciones del derecho.

De todas formas, a pesar de las relaciones, es posible, aunque no necesario, establecer un reparto del contenido total de una filosofía del derecho en cuatro apartados fundamentales que son los siguientes:

a) La investigación *gnosológico-jurídica* previa o *Gnoseología jurídica*, planteada en general respecto de todo posible saber jurídico, no limitada exclusivamente al particular saber filosófico-jurídico. Esta investigación se puede denominar también *Crítica del conocimiento jurídico*, Filosofía del saber jurídico, o bien teoría del conocimiento o del saber jurídico, etc.

b) La investigación filosófico-jurídica fundamental, que se ocupa de determinar el ser esencial del derecho, la que de acuerdo con una denominación actual bastante generalizada puede llamarse sin ningún inconveniente *Ontología jurídica*, precisamente porque se refiere al problema del ser del derecho.

c) La investigación filosófico-jurídica acerca de los principios justificativos del derecho. Esta investigación actualmente cuenta con varias denominaciones, tales como *axiología jurídica*, *deontología jurídica* como más generalizadas, pero es posible también denominarla *teleología jurídica*.

Se puede usar una u otra en atención a la naturaleza de los principios de justificación del derecho que se utilicen y así correspondería llamarla de la primera, segunda o tercera forma, según se tratara de justificar respectivamente el derecho por determinados valores, por determinado deber ser o por determinados fines; pero como es posible utilizar varios o todos estos elementos a la vez en una determinada relación, por esto nosotros estamos dispuestos a aceptar indistintamente las tres denominaciones en el entendimiento de que ninguno de los nombres se vincula ni prejuzga un contenido justificativo determinado.

Efectivamente existe la posibilidad de utilizar como justificantes del derecho dos o más elementos a la vez, en diferente relación. Así se puede concebir que los valores entendidos de una determinada manera son el fundamento del deber, o bien que el fundamento del deber está en los fines o en otras entidades. También puede defenderse que los valores se constituyen en fines, o al revés, que los fines son valores, o bien, si se hacen entrar todos a la vez, puede concebirse que los valores constituyen los fines a los que debe tender el derecho, a que determinados fines constituyen valores que debe realizar el derecho, etc.

d) La cuarta investigación filosófico-jurídica es la que se refiere a los fundamentos o principios de derivación y de conformación del derecho. No cuenta con un nombre establecido, ni siquiera de una opción entre dos o tres más generalizados, como ocurría en el caso anterior.

Hoy día las doctrinas filosófico-jurídicas que tocan este punto proponen diversos fundamentos. Puede constituirse en fundamento la naturaleza humana o determinados caracteres de la misma, o el poder político y social, fundamentados o no en aquélla; pero también se apela a la doctrina de la naturaleza de la cosa, basado en distintos órdenes del ser, entendida de diversas maneras y con diversas funciones, y se acude también a la doctrina del derecho natural fundamentado en la naturaleza humana, entendida también de diversas maneras y con diversas funciones, y finalmente, sin que esto signifique pretensión de exhaustividad, se fundamenta y hace derivar total o parcialmente el derecho de ideologías, diversos intereses de grupo y, en general, fuerzas más que poderes encarnadas en determinados grupos sociales, etc.

Aquí viene a propósito recordar que existen interrelaciones entre principios que pertenecen a diferente categoría o bien que un mismo principio puede desempeñar las dos funciones; tal ocurre, por ejemplo, con la doctrina del derecho natural, que se puede utilizar como principio conformador del derecho o como principio deontológico y justificativo, o de ambas maneras.

A nuestro juicio, el nombre que mejor puede comprender todo este complejo contenido es el de *Filosofía político-social*, o problema socio-político, como fundamento del derecho.

11. PARTES Y MISIONES DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

La Filosofía del Derecho puede distribuir su contenido total en las cuatro partes indicadas. De momento hemos justificado los nombres y enunciado brevemente el problema de que se ocupa cada una de ellas. Ahora vamos a considerar cuáles son las posibles misiones o funciones de la Filosofía del derecho en general y después concretaremos las que correspondan a cada una de las partes señaladas. Exige determinar más el contenido o problemas de que se ocupa cada una de las partes, porque el saber obtenible en cada caso puede constituir su misión teórica, como veremos inmediatamente.

Por función entendemos lo mismo que por misión y significa el servicio que realiza una cosa de acuerdo con su ser y destino, esto es, el cometido y acción que tiene asignado y está llamado a desempeñar una cosa. La función, misión o servicio apunta siempre al fin al que está destinado a servir y de éste depende la función que tiene que desempeñar

una cosa. *Según* el fin se determina la función y dada una función determinada a realizar se puede hallar el fin correspondiente.

¿Cuál es la función de la Filosofía del Derecho en general? Equivale a preguntar para qué sirve este saber, el saber filosófico-jurídico, y qué fin tiene, pues no se puede saber para qué sirve si no se indica el fin que persigue.

La Filosofía del derecho o saber filosófico puede tener un fin teórico y su correspondiente función o misión teórica, y puede tener un fin práctico y su correspondiente misión práctica. El fin del saber filosófico puede ser el propio saber —fin teórico o especulativo— y por tanto su función teórica es la de saber para saber, el saber puede servir simplemente para saber. El fin teórico puede ser doble, uno inmediato y otro mediato, alcanzable por medio del saber anterior; pero ambos saberes pueden servir simplemente para saber y se pueden buscar con este fin. Pero además puede tener una misión y fin prácticos, porque el saber filosófico-jurídico puede servir para realizar algo.

En el primer caso se intenta o puede intentar obtener un saber filosófico del derecho o de los fundamentos del derecho, o incluso de la naturaleza del saber jurídico por el mero fin de saber sobre estas cuestiones. En el segundo se puede con el mismo fin intentar saber si determinadores seres o realidades están o no de acuerdo con los saberes anteriores y así por medio de los primeros se pueden obtener los segundos. En el tercero se aprovecha o puede aprovechar el saber filosófico-jurídico para en su caso poder realizar correctamente determinadas cosas.

En resumen, el saber filosófico-jurídico puede servir (misión) al hombre para conocer y saber algo acerca del derecho por el fin de saber (fin teórico inmediato); luego puede servir también (misión) de base para poder juzgar y saber algo con el mismo fin acerca de determinados seres o realidades (fin teórico mediato), y por último, puede servir (misión) para poder realizar algo (fin práctico).

Cada una de las partes en que se distribuye el contenido de la Filosofía del derecho permite concretar los fines y misiones teóricas y prácticas del saber filosófico respecto del contenido especial de que se ocupan. Seguidamente nos ocupamos de las funciones de cada una de las partes, pero en cada caso antes determinaremos más los problemas o contenido respectivo.

1) *La Gnoseología jurídica* o Crítica del conocimiento jurídico en general, o bien Filosofía del saber jurídico, es una parte, lógicamente la primera, del contenido de la Filosofía del Derecho. Su objeto formal consiste en plantear, discutir y resolver el problema del conocimiento o del saber jurídico en general, preguntando fundamentalmente según el modo de proceder filosófico, si es posible y si es, qué es, por qué es y para qué es el saber jurídico, es decir, trata de las condiciones de posibilidad y sobre la naturaleza de cada clase de saber jurídico posible —no sólo del filosófico y del científico, sino también de cualquier otro posible— y también de los fundamentos, medios y métodos para producirlos, y asimismo de la finalidad de los posibles saberes jurídicos. No hace falta ninguna determinación más respecto de esta parte, que ya hemos desarrollado en lo que se refiere a una posible clase de saber, el filosófico, pero no respecto de otras posibles clases.

La primera función teórica de la gnoseología jurídica es la de poder investigar para llegar a saber por y para saber simplemente —fin teórico inmediato— en qué consiste todo posible saber jurídico, entre ellos el filosófico, el posible saber científico, etc. El fin es la determinación de la naturaleza, condicionamientos, etc., de todo posible saber jurídico.

La segunda función teórica consiste en poder juzgar de acuerdo con la naturaleza de los distintos posibles saberes jurídicos si determinadas obras que pretenden aportar saber jurídico contienen o no efectivamente algún tipo de saber y de qué clase sea. Corresponde a esta función el enjuiciamiento del *factum* del saber jurídico, y el fin es saber si reúne o no en cada caso las exigencias del respectivo saber.

La función práctica o teórico-práctica consiste en indicar cómo se puede llegar a obtener cada uno de los posibles saberes jurídicos teniendo en cuenta la naturaleza de los mismos. Corresponde sobre todo a esta función el indicar el método o métodos para realizar los posibles saberes jurídicos, y el fin consiste en la realización de los mismos.

Una función de la Gnoseología jurídica es, pues, la de enjuiciar y dar el juicio respecto del *factum* del saber jurídico. Una vez determinada la naturaleza de cada posible saber jurídico, ésta sirve de base para poder enjuiciar cualquier obra que se tome por saber jurídico independientemente de lo que pretenda ser y de como se le denomine. Por ejemplo, se puede enjuiciar si es o no saber filosófico-jurídico según la naturaleza determinada de este saber cualquier obra que pretenda ser algún tipo de saber jurídico, pues en principio es posible que alguna obra deno-

minada filosofía del derecho o que pretenda aportar un saber de esta clase no contenga este tipo de saber, y al revés, que otras obras no tituladas así, sino de otras formas, contengan en realidad, en todo o en parte, un saber de naturaleza filosófico-jurídica. Y lo mismo podría ocurrir al enjuiciar el *factum* del saber jurídico desde otros posibles saberes jurídicos.

En resumen, a la pregunta de para qué sirve la gnoseología jurídica hay que contestar: En primer lugar, para saber la naturaleza de los posibles saberes jurídicos, existan o no en la realidad. En segundo lugar, para saber si el *factum* del saber jurídico es o no saber jurídico de una determinada naturaleza y clase. En tercer lugar sirve para indicar cómo se puede realizar un posible saber jurídico de una determinada naturaleza, tanto si ya cuenta como si no cuenta con realizaciones del mismo.

* * *

2. La *Ontología jurídica*, o Crítica del ser jurídico, comprende una posible parte del contenido de la Filosofía del Derecho, la que se ocupa de plantear, discutir y resolver el problema del ser esencial del derecho, preguntando fundamentalmente, de acuerdo con el modo de proceder filosófico, si es posible y si es, qué es y por qué es y para qué es el ser jurídico, es decir, trata de discutir críticamente las condiciones de posibilidad del derecho, su naturaleza y clases y los fundamentos del mismo. Una explicación completa exige acudir a los fundamentos, y así esta parte implica y depende o está condicionada por las resoluciones que se den en las dos partes siguientes, que se ocupan de la problematización de los fundamentos.

Ya hemos indicado que es posible, aunque no es necesario, determinar convencionalmente el derecho con objeto de iniciar fácilmente la reflexión filosófico-jurídica. Por medio de un concepto convencional del derecho establecido de acuerdo con el sentido vulgar de la palabra "derecho", puede suponerse derecho un determinado ser de tipo real, pero también puede hacerse recaer la hipótesis sobre un ser de tipo ideal, o bien de otro tipo si lo permite alguna acepción de aquella palabra. Cuestión relacionada, pero diferente, es la de ver el modo oportuno, conveniente o adecuado de definir convencionalmente el concepto del derecho en vista del fin que se persigue.

Si se ha definido convencionalmente el concepto del derecho, y por consiguiente si se ha determinado hipotéticamente, entonces es posible y además necesario plantearse la problematización del ser esencial del derecho en dos planos diferentes, uno en el provisional y condicionado y otro en el definitivo e incondicionado.

Es necesario problematizar a nivel esencial aquello que por convención se ha tomado por derecho, preguntando qué es esencialmente lo que se ha supuesto derecho, ya sea un determinado fenómeno u otro ser meta-fenoménico. La solución depende de la hipótesis establecida en cada caso. Y además habrá que problematizar sus fundamentos y justificaciones preguntando si existen y qué naturaleza tienen y qué papel desempeñan en la configuración del ser supuesto jurídico.

Atendidos los fundamentos, se puede preguntar otras cosas: ¿El ser supuesto jurídico tenía necesariamente que ser de la forma que es o bien podía ser de otras formas? Y también: ¿Se puede justificar que haya adoptado tal forma o no puede justificarse? ¿Por qué razones en uno y otro caso? Estas cuestiones hacen incidir la reflexión al segundo plano, en el que la discusión se plantea de forma absoluta y definitiva. Con ocasión de la hipótesis establecida o sin ella, es absolutamente indispensable preguntar incondicionalmente si es posible, y si es, qué naturaleza tiene, y por qué y para qué es el derecho, es decir, es preciso averiguar lo que esencialmente es derecho, no cuál es la esencia de lo que previamente se ha supuesto jurídico, si es que se hizo para iniciar la reflexión.

La Ontología jurídica ha de ocuparse también en particular del problema del Derecho Natural o del Derecho Natural como problema. Esta parte de la investigación trata de averiguar si es posible, y si es, qué es, por y para qué es el Derecho Natural en sí mismo considerado y en relación con el Derecho positivo.

A partir del concepto esencial del derecho es posible plantear y solucionar las siguientes cuestiones: ¿El Derecho Natural es derecho, es decir, contiene los caracteres esenciales del derecho? ¿Es una clase de derecho del mismo tipo o completamente diferente que el derecho positivo? Si no es derecho, ¿es posible transformarlo en derecho? ¿Es sólo un principio deontológico externo al ser del derecho o bien sólo un principio constitutivo interno conformador del derecho junto con otros principios? O bien, ¿es un principio condicionador o limitador de alguna

forma del ser del derecho? Las preguntas pueden continuar hasta hallar una explicación suficiente.

Si se puede determinar y justificar en qué consiste esencialmente el derecho, esto es, la naturaleza del mismo, claro está que tal concepto del derecho ha de constituir la base de juicio de todo posible derecho de cualquier posible clase. Servirá para poder saber si es o no derecho, según el concepto esencial, tanto lo que ha supuesto derecho como cualquier otro ser o realidad existente o posible, ya sea el llamado derecho natural o el denominado derecho positivo, etc.

La primera función de la Ontología jurídica es la que conduce a saber la determinación de la naturaleza del derecho y las posibles clases del mismo para el mero fin de saber —fin inmediato puramente teórico—. La segunda función teórica consiste en juzgar si son o no esencialmente derecho determinados seres o realidades que se les toma por derecho, o se las considera derecho, o se las denomina derecho. Corresponde a esta función enjuiciar el "*factum* del derecho", pero también cualquier otro ser o realidad que se considere derecho, como el derecho natural, el derecho positivo, etc. La función práctica consiste en indicar las pautas y límites dentro de los que se puede crear, si es que se puede crear de alguna manera, lo que sería derecho según el concepto esencial del mismo.

A la pregunta de para qué sirve la Ontología jurídica, es decir, para qué sirve el *saber* sobre el ser esencial del derecho o saber de la naturaleza de éste, no para qué sirve el ser del derecho —pues la ontología jurídica es una parte del *saber* filosófico-jurídico posible—, se puede contestar brevemente: El saber sobre la naturaleza misma y clases posibles de derecho sirve en primer lugar para saber; en segundo lugar, para juzgar y saber si el *factum* del derecho u otro ser cualquiera, el derecho natural por ejemplo, es o no esencialmente derecho, y en tercer lugar sirve, o tal vez pueda servir, para señalar cómo se puede crear el derecho posible, si es que el derecho resulta creable de alguna manera.

* * *

3. *Axiología-deontología-teleología jurídicas*.—Bajo este nombre se agrupa otra posible parte del contenido de una Filosofía del Derecho, la que se ocupa de plantear, discutir y resolver críticamente el problema de la justificación y de los fundamentos de justificación del derecho.

De acuerdo con el modo de proceder típico del pensar filosófico, analiza si es posible, y si es, qué es, por qué es y para qué es o sirve una justificación del derecho; es decir, trata de las condiciones que hacen a ésta posible, la naturaleza de cada una de sus posibles clases y asimismo de la naturaleza de los fundamentos de la justificación, que son ya fundamentos de fundamentos.

En principio cabe distinguir una justificación axiológica, una justificación iusnaturalista y una justificación teleológica como las más frecuentemente aducidas, pero sin que sean las únicas posibles; no quedan vedadas otras explicaciones, pero cualquiera que sea necesita probarse debidamente. La justificación axiológica del derecho se fundamenta en valores jurídicos, la iusnaturalista en deberes de la ley natural y la teleológica en los fines del derecho.

Si mediante un concepto convencional se ha determinado hipotéticamente el ser del derecho, entonces, de forma semejante al caso anterior, es posible y necesario plantear el problema de la justificación del derecho en un doble plano, el provisional y condicionado, y el definitivo e incondicionado. En el primer caso se pregunta por la justificación posible de lo que se ha supuesto derecho, y en el segundo por la posible justificación de lo que esencialmente es derecho.

Por justificar entendemos el acto de explicar la razón de ser de una cosa considerada desde el punto de vista de su bondad. Opuesto al justificar es el no poder justificar una cosa. En general, justificable es todo lo bueno, o mejor, todo lo que se puede demostrar que es bueno, sea lo que fuere, e injustificable todo lo que se puede demostrar que es malo. Por justificación se entiende en consecuencia las razones por las que se prueba la bondad de una cosa y por injustificación las razones por las que se prueba su maldad. La justificación suele traer consigo la aprobación y admisión de lo justificado, mientras que la injustificación suele llevar aparejada la reprobación y rechazo de lo injustificado.

Los problemas que se plantean en este apartado son, de acuerdo con lo expuesto, en primer lugar, el de si es posible y cuál es la naturaleza de las posibles justificaciones del derecho, y en segundo lugar, el problema de la posibilidad y naturaleza de los respectivos fundamentos de aquéllas.

La *justificación axiológica* trata de probar la bondad del derecho fundándose en determinados valores jurídicos, ya sea porque el derecho

está de acuerdo con estos valores, ya sea porque tiende a realizarlos, o bien porque tiene por fin realizarlos, o también porque realiza los valores que debe realizar. Ya apuntamos anteriormente que a los valores se podían unir los fines y deberes.

La *justificación deontológica* es sobre todo la iusnaturalista; trata de probar la bondad del derecho fundándose en la ley o derecho natural y los deberes y facultades que emanan de la misma, y así el derecho resultará bueno si no contradice los deberes de la ley natural, o bien si positivamente acoge deberes o facultades que emanan de la misma; en una palabra, si el derecho es como debe ser de acuerdo con aquella ley. Los deberes y derechos de la ley natural se fundamentan en la bondad misma de los actos determinada teniendo en cuenta la naturaleza del hombre.

La *justificación teleológica* trata de probar la bondad del derecho fundándose en los fines del mismo, ya sea porque éste persigue determinados fines, ya porque de hecho los consigue, o bien porque busca los fines que debe buscar —por ser éstos buenos, o valiosos, o útiles, etc—.

El otro problema es el de la posibilidad y naturaleza de los fundamentos de las posibles justificaciones, o de otras posibles que se aleguen. Respecto de los primeros hay que discutir si pueden existir y qué son los valores jurídicos, las normas, facultades y deberes de derecho natural y los fines jurídicos, problematizando también a su vez los fundamentos de cada uno de ellos.

Por lo que se refiere a los valores, se pueden formular las siguientes preguntas fundamentales: ¿Son posibles y cómo son posibles los valores en general y los jurídicos en particular? ¿Cuál es su naturaleza, son seres de tipo ideal que existen independientemente del hombre o son simplemente seres de razón producto de la concepción o de la imaginación de aquél? ¿Cómo se relacionan los valores jurídicos con el derecho, directamente como fines o por medio del deber de realizarlos, etc.? ¿Sirven para fundamentar un deber ser del derecho? ¿Son fines del derecho u otra cosa? ¿Los valores se relacionan de alguna manera también con las normas de derecho natural o bien con las ideologías, etc., etc.?

Esta investigación filosófico-jurídica acerca de los valores jurídicos o axiología jurídica propiamente dicha, como posible fundamento de la justificación del derecho, se puede proyectar al plano factual e histórico.

Aquí surgen otro grupo de cuestiones que vamos a enunciar muy someramente. ¿Qué es o cuál es la naturaleza de los que se han considerado valores jurídicos en un determinado pueblo de una determinada época? Sin duda se puede determinar el *factum* de lo que históricamente se ha dado y supuesto como valores jurídicos. Y se puede enjuiciar esta realidad: ¿Lo que históricamente se ha supuesto como valores jurídicos son valores de acuerdo con el concepto de la naturaleza de estos valores? Si resulta que no son valores, todavía puede seguir preguntándose: ¿Qué son entonces esencialmente, ideologías, intereses disfrazados de grupo, etcétera?

Respecto de las normas, deberes y facultades de Derecho Natural como fundamento de justificación o injustificación del derecho es necesario también preguntar acerca de su posibilidad y naturaleza, y sobre la posibilidad y naturaleza de los fundamentos del derecho natural, esto es, de la naturaleza humana. Esta problematización no sólo es necesaria aquí, sino también en cualquier otro sitio donde se recurra al derecho natural; cabe hacerlo dentro de la Ontología jurídica, como asimismo en el apartado siguiente, pues el derecho natural puede problematizarse como modo de ser del derecho, como principio de justificación del derecho y como principio conformador del mismo.

Cabe preguntar entre otras cosas, sin ánimo de agotar el tema, sino sólo a modo de ejemplificar sobre lo fundamental: ¿Qué tipo de ser tiene el derecho natural, es un ser objetivo ideal, o es sólo un ser de razón o ficción, esto es, una especie de ideología, etc.? ¿No serán acaso las doctrinas acerca del derecho natural las que constituyen el único ser del derecho natural? ¿Existe una realidad del derecho natural del mismo tipo que la realidad del derecho positivo?, etc.

Por lo que atañe a la problematización de los fundamentos del derecho natural, por lo menos es necesario cuestionar: ¿Puede ser la naturaleza humana, entendida como alguna forma de ser, fundamento del deber ser, es decir, de una norma que establece deberes? ¿Todo posible entendimiento de la naturaleza humana hace imposible fundamentar el deber ser, la norma natural, o determinadas concepciones lo hacen posible y otras imposible? Etc.

De manera semejante es necesario investigar sobre los fines del derecho como posible fundamento de justificación o injustificación del mismo. Entre otras cosas cabe preguntar: Si son posibles y cuál es la naturaleza de los fines del derecho. ¿Qué clase de fines puede tener el derecho y

en particular son posibles fines objetivos además de los subjetivos? ¿En qué consisten los fines subjetivos, son puras voliciones decididas libremente? ¿En qué consisten los fines objetivos, son acaso valores o bienes o intereses valorables, o qué son? ¿El fin general del derecho es la justicia, o es el bien común, o es la protección de los intereses del grupo dominante, o es la compatibilización de los intereses de todos, o son todas o éstas u otras cosas a la vez? Según se conteste habrá que preguntar a su vez cuáles son y en qué se fundamentan los bienes, o los valores, o los intereses, etc., etc.

Esta parte de la filosofía del derecho cumple o puede cumplir las mismas funciones que las dos anteriores concretadas a su cometido, de modo que la pregunta de para qué sirve este saber se puede contestar: En primer lugar, para saber la naturaleza de toda posible justificación del derecho. En segundo lugar sirve para juzgar si determinadas justificaciones que se pretenden hacer del derecho son o no justificantes de acuerdo con la naturaleza de la justificación hallada. En tercer lugar sirve tal vez para crear un derecho justificable de acuerdo con los fundamentos aducidos.

* * *

4. *Filosofía político-social.*—Con este nombre abarcamos otra posible parte del contenido de la Filosofía del Derecho, la que se refiere a la problematización, discusión crítica y resolución de la cuestión de los fundamentos que hemos denominado principios de derivación y de conformación del derecho, los que tienen que explicar por qué es posible o no la existencia del derecho según su determinado modo de ser.

Por principios de derivación del derecho entendemos la causa que formalmente pueda producir el derecho, lo que en términos jurídicos se denomina el principio de validez, y por principio de conformación entendemos los fundamentos o principios que pueden aportar preformas o preconfiguraciones que condicionen lo que no puede ser derecho, o determinen lo que tiene que ser derecho, o bien orienten sobre lo que puede y conviene que sea derecho.

Según el modo de proceder típico del pensar esencialista propio de la filosofía es necesario preguntar si son posibles y en su caso qué naturaleza y clases de principios de derivación y de conformación son posibles, y a su vez, cuáles son y qué naturaleza tienen los fundamentos de los mismos, si es que existen.

Si se ha determinado hipotéticamente el ser del derecho por medio de un concepto convencional, entonces será también posible y necesario plantear el problema de la derivación y conformación del derecho en el plano provisional condicionado e hipotético y en el plano definitivo incondicionado y absoluto. En el primer caso hay que problematizar y discutir los principios de derivación y de conformación que corresponden a lo que se ha tomado por derecho, preguntando si existen y qué naturaleza tienen. En el segundo caso se formula de forma absoluta la pregunta de si son posibles y qué son en su caso estos principios del derecho. Se cuestiona la posibilidad y naturaleza de los principios determinantes y constituyentes del derecho.

Claro está que si se puede descubrir lo que son esencialmente estos principios constituyentes del derecho, el saber de los mismos tendrá que servir de base para juzgar si lo que son principios de validez y de conformación de lo que se supone derecho son o no esencialmente principios constituyentes del derecho. Finalmente este saber quizás pueda servir a su vez para saber cómo corresponde configurar aquellos principios, si es que se pueden crear de alguna manera. Son las tres misiones que puede desempeñar la Filosofía del derecho respecto de esta parte, las dos primeras de índole teórica y la última de naturaleza práctica, esto es, la que busca hallar un posible saber para saber, la que busca un saber para juzgar y la que busca un saber para realizar respecto de los principios de derivación y de conformación del derecho.

A la pregunta fundamental de por qué es el derecho, si es que es, y más aún, de por qué es posible el derecho y cómo es posible, se puede contestar diciendo que o por sí mismo, sin necesidad de causa, en cuyo caso el derecho sería una realidad primera no causada, o lo es por otro ser, es decir, porque existe una causa suficiente para crearlo, un principio de validez capaz de producirlo.

Si el derecho no es un ser primero e incausado, entonces la posibilidad y modo de ser del derecho depende directamente de la posibilidad y modo de ser de su correspondiente principio de validez. Si éste existe podrá ser también el derecho de una forma determinada, la que corresponda de acuerdo con el modo de ser del principio de validez que la determina. Si éste no existiera, el derecho no sería posible de ninguna forma.

Caso de que sea posible o exista un principio de validez determinado del derecho hay que llevar la problematización a este principio preguntando

no sólo por su naturaleza, sino también si es necesario o contingente, si se basta a sí mismo o si a su vez tiene un fundamento, es decir, se basa y depende de alguna manera en otro ser.

De modo semejante es necesario preguntar si es posible o si existen preformas o preconfiguraciones del derecho, aclarar su naturaleza y función, buscar los principios de donde dimanen y preguntar a su vez si éstos se apoyan en otros fundamentos, y así sucesivamente hasta encontrar una explicación completa.

Es muy importante aclarar cuál es la naturaleza de las preformas del derecho, si existen o son posibles y qué misión o papel pueden desempeñar en la determinación del ser del derecho teniendo en cuenta el principio de validez. Es decir, hay que aclarar cómo se relacionan las preconfiguraciones o preformas del derecho con la forma de ser del derecho, y como se relacionan a su vez, si existen, el principio de validez con los principios de preformación. ¿Las preformas determinan lo que necesariamente habrá que formalizar del principio de validez, o proporcionan indicios sobre lo que puede ser y es conveniente construir, o establecen condicionamientos o límites de lo que no puede constituir derecho, etc.?

Respecto del principio de validez se pueden hacer otras varias preguntas fundamentales: ¿Es posible y cuál es, si existe, el principio de validez del derecho? Más concretamente, teniendo en cuenta las soluciones que se han dado: ¿Puede el poder político de una comunidad ser el fundamento de validez del derecho? En tal caso, ¿cuál es la naturaleza del poder político, tiene algún fundamento, algún fin y por ello alguna limitación? ¿En qué consiste el fundamento y el fin, si existen? ¿Tienen éstos a su vez algún fundamento y fin?

¿Pueden los poderes sociales de una sociedad, todos reunidos o alguno de ellos, constituirse en principio de validez del derecho? ¿Cuál es la naturaleza del poder social, en qué se distingue del político, en qué se fundamenta, qué finalidades tiene, etc.?

¿Puede ser principio de validez, directamente y por sí misma o en representación de algo, la razón práctica humana, o la voluntad, u otra facultad, cada una de forma exclusiva o conjuntadas dos o más? ¿Tienen en su caso algún fundamento en que se apoyen para poder ser principio de validez o por el contrario son los principios primeros del derecho sin ningún fundamento ni finalidad?

Respecto del principio de preformación del derecho se pueden hacer también muchas preguntas fundamentales teniendo en cuenta la situación actual del pensamiento filosófico-jurídico: ¿Puede la naturaleza misma de las cosas, entre ellas el ser psico-físico del hombre, ser el principio de preformas que condicionen lo que no puede ser derecho, o predeterminen lo que tiene que ser derecho, o simplemente configuren lo que puede y conviene que sea derecho?

¿Las conductas y costumbres sociales de hecho producidas por la actividad social de los hombres pueden ser preformas que condicionen lo que no puede ser derecho, o que determinen lo que tiene que ser derecho, o que configuren lo que puede ser derecho y es conveniente que sea derecho?

¿Puede ser la forma de producción de bienes económicos principio de preformas que condicionan lo que no puede ser derecho, o que determinen lo que tiene que ser derecho, o que preconfiguren lo que puede y es conveniente que sea derecho?

¿Puede ser la facultad ideológica del hombre y las ideologías principio y preformas respectivamente que condicionen, determinen u orienten el derecho?

¿Puede ser la recta razón práctica, si no es principio de validez del derecho, ser principio de preformación del mismo modo que las normas de la ley moral natural sean preformas que condicionen lo que no puede ser derecho, o determinen lo que tiene que ser derecho, o preconfiguren lo que puede y es conveniente que sea derecho?

Claro está que se podría prolongar la lista y de cualquier manera toda solución posible hay que probarla tal como exige el pensar filosófico.

Oviedo, junio de 1975.

A Critique of Philosophical-Juridical Knowledge

(Summary)

The author starts from the judgement that all affirmation or negation without proofs of the possibility-impossibility, existence or non-existence of the Philosophy of Law represents a dogmatic posture with no more weight than that of a personal opinion.

He postulates the necessity of stating the problem of philosophical knowledge, of discussing it critically in the light of reason and of testing any solution or theses which can be defended. That is he judges that a previous Juridical Gnoseology is an indispensable condition in order to be able to speak reasonably.

The problem which is discussed in this work is: what exactly is philosophical-juridical knowledge. The author questions the conditions necessary for juridical philosophy, the nature of this knowledge, the means used to obtain it and the function which is appropriate to it.

Prof. Maciá starts from the idea that if any knowledge of anything is possible to man it has to be by means of an adequate exercise of the cognitive faculties, if these exist in the human being.

He then considers two specific «types» of the effective use of rational faculties in man in his desire to acquire knowledge, and he calls one of these methods «essentialist thought» and the other «non-essentialist thought». He defines them according to the ends they pursue, the general attitude they adopt, the procedure used, etc., and then he analyses carefully what each of these methods is objectively able to obtain.

He determines that the knowledge with «non-essentialist thought» is able to achieve what can be called «scientific knowledge» and that the knowledge obtained by «essentialist thought» can be considered «philosophical knowledge», that is knowledge of the essences of any object or reality.

If we admit the possibility of a natural philosophical knowledge by means of essentialist thought, with reference to any being, we can easily demonstrate the possibility of a Philosophy of Law, insofar as the Law can be considered an object of such a way of thought. The author then considers the general content of this philosophical discipline and shows that it has four aspects.

The first part of a possible Philosophy of Law is that which concerns itself with the problems juridical knowledge in general — not only philosophy of Law. We could call this Juridical Gnoseology or Critique of Juridical Knowledge. The second aspect is concerned with the problematic of the nature of the Law; it must investigate its possibilities, nature, classes, etc., and one could call this aspect Juridical Ontology. The third has as its object an analysis of the bases and possible justification of the law. Here the author accepts the terminology axiology-deontology-teleology. And the fourth aspect is concerned with the basic problems insofar as they are causes of derivation and conformation of the law. This aspect the author proposes to call political-social philosophy.