

Un camino desde la Filosofía hasta el Derecho como propuesta de diálogo posmoderno sobre la libertad religiosa

Jaime Baquero de la Calle Rivadeneira¹

Resumen: El presente trabajo tiene como propósito elaborar un breve análisis –en el contexto cultural del pensamiento occidental del momento– del concepto filosófico de trascendencia, contrastándolo con otras versiones distintas, por su lugar o su época; para luego dar paso al estudio de la factibilidad –o no– de sustentar ciertos derechos positivos en una noción filosóficamente enriquecida de trascendencia. Se iniciará el estudio con una metodología filosófico-deductiva; para terminar, finalmente, con la referencia al derecho positivo, recurriendo a sus métodos propios. Dentro del cometido, podrá descubrir el lector que una concepción de “ciencia” reducida a su versión técnico–experimental de cariz predominantemente inductivo, así como el descuido paulatino de la rigurosidad académica de las ciencias humanas, por considerarlas de segunda categoría en ámbitos científicos, han dificultado el estudio y el diálogo sobre la persona como un ser abierto –en principio– a la trascendencia. Se propone, por tanto, volver sobre las fuentes occidentales y orientales que han abordado el estudio de la persona desde una concepción global u *holística*. Esta podría ser la forma –es la conclusión principal– más apropiada de sentar nuevamente unas bases suficientes para poder dialogar sobre la existencia de un “derecho a la trascendencia”, fundamento necesario para la elaboración de ordenamientos jurídicos que protejan el libre ejercicio de la dimensión religiosa de la persona, en sus vertientes individual y colectiva.

Palabras clave: pensamiento, contemporaneidad, ciencia, trascendencia, naturaleza.

Abstract: This research has as objective to elaborate a brief analysis –in the cultural context of the present occidental thought– of the philosophical concept of transcendence, contrasting it with other different versions, by its place or its time; in order to give way to the study of the feasibility –or not– of sustaining certain positive rights in a philosophically enriched notion of transcendence. The study will begin with a philosophical-deductive methodology; to end, finally, with the reference to positive law, using its own methods. A conception of “science” reduced to its technical –mainly inductive– and experimental version, in addition to the gradual neglect of academic rigor in human sciences, have hindered the study of the person as a being open to transcendence. We need to return to Western and Eastern sources that have addressed the study of the person from a philosophical and holistic conception. This could be the most appropriate way to lay foundations again, in order to create a dialogue about the existence of a “right to transcendence”, which is necessary for the development of legal systems that protect the free exercise of the religious dimension of the person, in an individually and collectively way.

Keywords: Thought, Contemporaneity, Science, Transcendence, Nature.

¹ jbaquero@intisana.com

Universidad San Francisco de Quito

1. Preliminares e hipótesis de trabajo.

Una de las principales preocupaciones de ciertos pensadores, reconocidos –o al menos respetados– por el mundo científico, intelectualmente convencidos de la apertura del ser humano hacia la trascendencia, ha sido la de elaborar un discurso acorde con el espíritu de los tiempos, apto para ser comprendido, compartido o al menos dialogado entre personas e instituciones hijas de su devenir histórico, de su *zeitgeist*, a lo mejor no en el sentido que Georg W. F. Hegel pretendió imprimir a esta palabra (Hegel, 1848), sino más bien desde la perspectiva del posible sesgo del pensamiento que una época determinada podría marcar, de forma casi imperceptible, en las mentes inclusive más preclaras de su momento. Así, los escritos de John Henry Newman (Apología pro vita sua, 1864), Gilbert Keith Chesterton (Orodoxy, 1909), y más recientemente Robert Spaemann (Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik, 1989) o el propio Joseph Ratzinger (Einführung in das Christentum, 1968), cada uno desde su filón académico peculiar, pero con el común denominador de lo que ha venido a conocerse, *in linea di massima*, como humanismo trascendente, han presentado una dimensión del ser humano –filosófica, teológica, sociológica, jurídica– que no olvida su vocación a la trascendencia, en una época del pensamiento que posee unas peculiares resonancias más bien opuestas a las consideraciones racionales en torno a la trascendencia personal.

La elaboración académica de esta época, denominada por muchos autores como posmodernismo, postmodernismo, posmodernidad o pensamiento posmoderno –aunque otros piensan, quizás de forma prematura, que tales apelativos han quedado atrás–, parece haber permeado las realidades actuales: desde el periodismo hasta la educación, pasando por la literatura, el arte e inclusive las propias formas de plantear el descanso, la moda o las relaciones sociales del mundo actual; todo esto, de una manera tan sutil que los hijos de este tiempo hemos perdido puntos de referencia para poder emitir juicios de valor con respecto precisamente a los valores en boga. El mundo del Derecho, salvando las excepciones que siempre existen, no ha sido ajeno a este proceso de mimetismo histórico.

El presente estudio pretende, en primer término, elaborar un diagnóstico de aquellos elementos que forman parte del pensamiento posmoderno y que, a su vez, han provocado una visión filosófica del mundo un tanto peculiar, en el sentido más rico de la palabra y no necesariamente peyorativo. En segundo lugar, se desea provocar el diálogo académico, aparentemente cerrado, entre partes intelectuales contrapuestas. Por la extensión del tema y la brevedad del espacio, la metodología utilizada será la siguiente: exponer la problemática actual sobre los tópicos intelectuales que tienen relevancia para el mundo filosófico y jurídico, presentando algunas observaciones personales de forma consecutiva.

No se trata de elaborar una crítica amarga al pensamiento posmoderno, tan valioso a la hora de defender postulados como los de la tolerancia, el respeto a las minorías y su inclusión social o la defensa de las culturas ancestrales o el medio ambiente. El interés de estas líneas radica en preparar un diálogo de actualidad, desde la perspectiva, primero filosófica y finalmente jurídico positiva, que favorezca el reconocimiento de los puntos endebles de una cultura que se considera, al menos desde la ilustración, garante de los derechos fundamentales, y que a lo mejor ha descuidado –en parte y no en todas partes– la garantía del libre ejercicio de la dimensión religiosa de personas y colectividades. Es una invitación, en definitiva, a revisar si los fundamentos sobre los que se sostiene el Derecho vigente son los más adecuados o, por su parte, requieren de un examen de conciencia de cariz filosófico.

2. Necesidad de “autoconocimiento” intelectual.

Filósofos griegos del período clásico –época que ha marcado un antes y un después en la historia de las ideas– destacaron la importancia que encierra el conocimiento propio como primer paso fundamental para avanzar en el largo camino del pensamiento (Copleston, 2004). La conocida máxima: *γνῶθι σε αὐτόν* (gnósti te autón), conócete a ti mismo, *nosce te ipsum*, atribuida en su origen a Tales de Mileto, emerge repetidas veces a lo largo del tiempo, esculpida en piedra o escrita en papiros y pergaminos, alcanzando su máxima solemnidad al ser enmarcada por los siete sabios en frontispicio del templo de Apolo, en Delfos (Hirschberger, 1997). Obtiene, sin embargo, una emblemática *auctoritas* por el hecho de ocupar un lugar importante en las enseñanzas de hombres de la talla intelectual de Sócrates o Platón (Lloyd, 1970).

Conocerse a uno mismo: principio de toda *sapientia*. La sociedad contemporánea parece estar necesitada de una suerte de autoconocimiento –reconocimiento– de sí misma. Precisamente porque no parecen tiempos que se presten espontáneamente para la reflexión, menos aún para la contemplación. Al momento de comprender el alcance que tiene el fenómeno religioso en el contexto intelectual de hoy, es oportuno elaborar un intento de autorretrato intelectual que incluya, al menos brevemente, elementos filosóficos y jurídicos apegados sobre todo a formas de razonar, comportamientos y actitudes del hombre posmoderno, a través del diario devenir de los hechos porque, como ha escrito Leonardo Polo, *la religiosidad no es un asunto teórico, sino eminentemente práctico* (Polo, 2003, pág. 225), queriendo con ello sintetizar lo que algunos, desde una perspectiva parcial, sesgada e inclusive intransigente, piensan que comienza y termina en la esfera de lo privado, mental, imaginario o fantástico. Una aproximación filosófica que pretenda justificar la razón de ser del *homo religiosus* y sus implicaciones en el ordenamiento jurídico, debe tener a todas luces un sesgo teórico pero también

práctico, reflejado en última instancia en la norma positiva debidamente promulgada, garante de la libertad religiosa en todas sus manifestaciones (Baquero, 2010).

3. Puntos de encuentro para el diálogo posmoderno.

Un pretendido esbozo de los elementos que definen a la mujer y al hombre contemporáneo, empieza por destacar los aspectos positivos de una axiología comúnmente aceptada y, por tanto, ajena a toda polémica, donde ocupa un lugar incuestionablemente preeminente el concepto de tolerancia: salvando las excepciones que siempre existen, ser tolerante es un valor que está asentado en la conciencia más profunda del individuo de hoy. De la tolerancia se desgajan otros valores como el respeto a las minorías –culturales, territoriales, lingüísticas, de género; el aprecio por las costumbres y formas de pensar ajenas; el resurgir de las culturas ancestrales como fundamento para la elaboración de planes nacionales e internacionales sobre el buen vivir²; la búsqueda de los puntos de identidad común entre pueblos de culturas que se consideran a sí mismas como milenarias o que realmente lo son, etc. Además se ha desarrollado, casi de forma globalizada, una sensibilidad colectiva por el buen gusto, el respeto del protocolo y la elegancia en sus diferentes manifestaciones. Las migraciones por motivos económicos han tenido como resultado colateral la fusión de elementos estéticamente enriquecedores, para beneficio de migrantes y receptores. De aquí nace precisamente la creciente preocupación por lo políticamente correcto: las relaciones sociales están marcadas por una *politesse* que es digna de agradecimiento.

Se encuentra a flor de piel –segundo elemento– un sentido de solidaridad con el más débil, probablemente no siempre bien entendida, pero al menos lo suficientemente reflexiva como para lograr que un ciudadano no se sienta indiferente ante los sufrimientos ajenos. Este sentimiento, si no termina en un sentimentalismo, se ha transformado tantas veces en el origen de iniciativas y campañas capaces de movilizar a incontables personas y medios económicos en favor de los más necesitados. La dificultad más común de esta generosa actitud suele llegar a presentarse cuando entran en juego, no solamente eventos ocasionales de gran acogida –campañas navideñas, por ejemplo– sino la necesidad del compromiso de vidas enteras: más allá de los móviles familiares o religiosos, son contadas las iniciativas que están dispuestas a sacrificar postulados típicamente posmodernos como el renombre, la posición social, las influencias y sobre todo el propio tiempo, cada vez más escaso.

Llevando esta argumentación a su límite más radical, resulta que el compromiso, para el individuo actual, se acepta siempre y cuando –notable paradoja redundante– no comprometa. Héroes de la talla de Mahatma Ghandi (Fischer, 1954) o Teresa de Calcuta (<http://www.motherteresa.org>, s.f.) –si das todo, menos la vida, no has dado nada– pocos. En los días que corren, el *establishment* de una sociedad

² Ver a manera de ejemplo: (Plan nacional del buen vivir 2013-2017, s.f.)

consumista tiene un precio sumamente alto, tal como ha quedado en evidencia tras las crisis económicas y financieras de algunos estados acomodados, poco dispuestos a perder los privilegios de una clase media que poco tiene de media si se la compara con los países latinoamericanos o, peor aún, del África subsahariana. A pesar de los aspectos negativos mencionados, la sensibilidad frente a la problemática en torno a la *cuestión social* es una puerta siempre presente para el diálogo en el contexto cultural posmoderno: abre la posibilidad de elaborar conjuntamente –posturas de izquierda o derecha, ricos y pobres, progresistas y tradicionalistas, países del norte o del sur– construcciones dialógicas en favor de los más necesitados, que luego podrán concretarse en políticas públicas de categoría seccional o nacional, de rango estatal o internacional.

Los puntos de diálogo contemporáneo apenas mencionados –valores comúnmente aceptados y la sensibilidad por el supuestamente más débil– permiten llegar a una conclusión de cariz más teórico. No se puede negar que, para el hombre posmoderno, la dignidad de la persona es una realidad. Y precisamente de su dignidad nacen una lista de derechos fundamentales que representan el eje de todo ordenamiento jurídico, y resultan a todas luces el quicio del resto de la normativa nacional o supranacional. Suele suceder también, a nuestro entender, que tales derechos encuentran su fundamentación última en las doctas elaboraciones del erudito ilustrado, que deja a un lado una suerte de visión retrógrada del filósofo y jurista de tiempos anteriores, para plasmar por escrito, desde una razón orgullosa de sí misma, la *dogmatización* de principios y derechos destinados a permanecer inviolables en el tiempo.

4. El concepto predominante de ciencia: alcances y limitaciones.

Para enlazar lo escrito con la concepción actual del mundo por parte de la autodenominada élite intelectual, puede ser conveniente analizar cuál es la noción de ciencia más difundida para el estudioso posmoderno. Desde un punto de vista teórico, predomina una postura que ha limitado en gran medida los estudios que tienen el derecho a enmarcarse dentro de las ciencias. Si en algún momento se consideraba como ciencia a todo conocimiento, sea del tipo que fuese, ahora el concepto “ciencia” se reduce, casi siempre, al ámbito de lo verificable a través de un proceso científico técnico: lo que sale más allá de este margen físico–experimental está puesto en entredicho intelectual, tal como lo entrevió Karl Popper (*La lógica de la investigación científica*, 1997). Si se desea una genuina oxigenación de la ideas, resulta apremiante analizar este mencionado concepto de “ciencia” que corre en nuestros días y que casi nadie se atreve a redefinirlo –o al menos cuestionarlo– desde ámbitos académicos, contrastándolo a su vez con el concepto de “filosofía”, de alguna forma venido a menos, cuando no equiparado al de poesía, mito o fantasía. Si se parte

de la definición precristiana de ciencia, *conocimiento cierto por sus causas*³, se puede decir que la buena filosofía entra de lleno en ámbito científico.

Sin embargo, es indudable que ésta afirmación provoca rechazo frente al *reduccionismo científicista* (Artigas, 1999) occidental, que ha tomado fuerza en el pensamiento posmoderno y que pretende limitar al conocimiento científico –como se ha dicho– a su versión técnico–experimental. En última instancia –aunque pocos se atrevan a decirlo– se busca eliminar del ámbito científico todo aquello que se aparte de una metodología inductivo–positivista, provocando una intolerante disminución del amplio espectro del saber, en definitiva, por culpa de una visión meramente metodológica y procedimentalista de la ciencia. No es pura casualidad que la enseñanza filosófica del momento haya dado extremada fuerza al estudio de la Teoría del conocimiento, como si toda la problemática del pensamiento se redujera a un barrido histórico–metodológico de las posturas –dialécticas o no– de los distintos pensadores frente a las diferentes formas de alcanzar –o no– un conocimiento cierto: ésta ha sido la elegante escapatoria para no tener que enfrentar los problemas filosóficamente más radicales y fundamentales, provocando un descenso metodológico–técnico de la filosofía, con los correspondientes estragos, precisamente en el campo del conocimiento, y que, en los momentos que corren, pocos están en capacidad de apreciar en su debida dimensión.

El exquisito cuidado de las formas –es el caso de las publicaciones denominadas científicas y sus incontables requerimientos técnicos, por llamarlos de alguna manera– ha olvidado la relevancia del estudio de los contenidos. Como ha dicho Llano, refiriéndose a la universidad en general –palabras aplicables al estado actual de la ciencia– “el error de fondo –y la trampa que se debe evitar– es permitir que la discusión recaiga en el terreno de los medios o procedimientos. Porque se trata justo de dilucidar si lo esencial son los medios y hay que prescindir por fin de los fines y de los contenidos. Si se declarara que es así, que lo único necesario es aprender lo procedimental, estaríamos entonces ante la muerte de la universidad por carencia de objeto” (Llano, 2010, pág. 416).

El hombre posmoderno tiende apresuradamente a una categorización conceptual mermada por su propio bagaje conceptual y difundida también –como única vía de conocimiento válido– dentro del campo de las ciencias humanísticas: véanse, por ejemplo, algunos manuales de psicología (reducida a una sofisticada psicometría) o la forma de impartir antropología en cada vez más universidades, donde no pueden evitar la demarcación de sus contenidos únicamente dentro de espectros sociales o culturales, y no propiamente filosóficos, peor aún ontológicos: “antropología social”, “antropología cultural”. Citando un refrán clásico, el buen café, como el oro, no necesita de calificativos para demostrar al mundo que es auténtico. El derecho tampoco

³ Ver (Aristóteles), *Metafísica*, 981 b, 25–30.

es ajeno a esta penosa desvalorización intelectual. El método científico, en detrimento de las todas las ciencias humanísticas, entre las que se encuentra el derecho, es entendido por la sociedad posmoderna como destino y no como camino hacia la búsqueda de la verdad: para nuestro caso la búsqueda de la verdad en torno a la justicia y su conocido *ius suum cuique tribuere* (Ulpianus, Digesto, 1. 1. 10.).

Los estudios humanísticos actuales, destacando sobre todo la necesidad de conocimientos empíricos positivos, se han distanciado grandemente de procedimientos deductivos, intuitivos e inclusive empáticos –tan apegados a las sabias tradiciones de conocimiento oriental, siempre en el marco de la racionalidad– calificándolos *a priori* como recursos cognoscitivos poco válidos para alcanzar conclusiones certeras. La consecuencia más inmediata de dicha forma de entender la ciencia en estos ámbitos del saber ha sido la elaboración de construcciones conceptuales que han dejado de preguntarse sobre el sentido y la trascendencia: “hay que ser valientes para formular un ¿qué?, un ¿por qué? y un ¿para qué?, cuyo eco resuene más allá del laboratorio” (Baquero J. , 2013, pág. 13). La filosofía, y de su mano la filosofía del derecho, actualmente han quedado reducidas a deconstructivismos e historicismos, cayendo finalmente en un diálogo de “erudición desesperante, un análisis lógico–lingüístico minimalista, o un divertimento lúdico que empieza a resultar tedioso” (Inciarte & Llano, 2007, pág. 12).

Al respecto, puede parecer que la dificultad intelectual posmoderna no se encuentra propiamente en un justo cuestionamiento de los aspectos de la realidad que superan lo empírico, algo más que saludable: la realidad, empírica o no, debe pasar por el serio tamiz de un estudio metodológico, si se quiere elaborar ciencia. La crisis del pensamiento actual puede tener muchas vertientes. La pérdida de autoestima intelectual dentro de las categorías filosóficas, algo evidente en el relativismo intelectual vigente y que se ha transformado en la línea de pensamiento *sine qua non* para alcanzar reconocimientos intelectuales en avaladas esferas calificadas de científicas, es algo parecido a un complejo de inferioridad frente a los modelos científicos que calzan perfectamente en algunos ámbitos del saber pero no en otros. A esto se suma, además, el deseo –consciente o inconsciente– de considerar a tales modelos, ya de por sí sumamente forzados si se los aplica fuera de su espectro académico –como querer que un niño lleve el traje de un adulto–, no como punto de partida sino como punto de llegada, ignorando asombrosamente que todo modelo científico está diseñado, precisamente, para facilitar el estudio y alcanzar conocimientos que muy probablemente lo superarán. Un ejemplo de lo dicho es el *apegamiento*, casi irreflexivo, de determinados grupos científicos hacia el modelo evolutivo de raíz darwiniana, sin admitir la más mínima posibilidad de refutación, y –es la razón por la que se cita este ejemplo– emitiendo juicios de valor con sabor a definitivos, como si fuesen una voz autorizada en disciplinas

que poseen una dimensión cognoscitiva totalmente diferente a la científico-técnica. Una docta ignorancia, tan asombrosa como difundida.

No es sencillo enumerar una lista de las razones que se encuentran detrás de la inseguridad intelectual del filósofo contemporáneo. Algunos autores pretenden justificar el inicio del traspaso del pensamiento fuerte hacia un pensamiento endeble o *pensiero devole* en el conocido giro cartesiano del pensamiento (Copleston, 2004, págs. 51-ss), *cógito, ergo sum*. La referencia filosófica primera hacia el sujeto y su cuestionamiento mental –*res cogitans*– no es fruto de la modernidad: ya estuvo presente en la Grecia clásica, por citar un caso documentado, a través de Pirrón y su escuela (Chevalier, 1958, págs. 439-445). Todos los tiempos han gozado de posturas filosóficas tan diversas como el pensamiento y la imaginación lo permitan, y las últimas décadas son un muestrario de una variedad de corrientes y lecturas que van, desde el mencionado relativismo hasta las versiones más apegadas a la presencia de parámetros filosóficos valederos para todos, como es el caso de Edith Stein, Jacques Maritain (Ferrater Mora, 1992, págs. 3371-3372) u otros tantos pensadores del siglo veinte. Un hecho que merecería ser estudiado con detenimiento es el paralelismo que existe entre la documentada crisis de las instituciones como el matrimonio y la familia que, al menos en occidente, gozaron de incontables décadas de estabilidad, y la difusión de las corrientes relativistas, precisamente cuestionadoras de éstas y otras instituciones y realidades personales y sociales que ahora están en entredicho.

La pregunta que queda sin responder es: ¿se puede hacer una relación causa-efecto entre los dos puntos del estudio? Y en tal caso, ¿cuál es la causa y cuál el efecto? Es frecuente encontrar escritos que explican cómo la persona, tarde o temprano, busca un justificativo más o menos convincente para sus comportamientos, aunque no siempre sean éticamente adecuados⁴. Sería el caso del funcionario público que se acostumbra a robar al Estado porque –lo defenderá cuando su acción se convierta en hábito– todos lo hacen, resulta necesario para su sostenimiento personal, se aplicaría la justa compensación, etc. En definitiva, cabría pensar que sí existe un nexo causal entre la desconfianza en la filosofía como ciencia y la crisis de valores, cuando unos postulados filosófico-axiológicos de primerísimo orden, como han sido aquellos que Sócrates defendió con su vida, resultan incómodos para el “libre” desenvolvimiento de la persona. Hay que replantear el estudio filosófico desde una dimensión científica, analizando los conceptos fundamentales de libertad, derecho y –sobre todo– de la tan descuidada noción de “deber”.

⁴ Cfr., a manera de ejemplo, (Alvira, Clavell, & Melendo, 1989), Cap. I. Benedicto XVI reforzaba esta misma idea en su Audiencia sobre Clemente de Alejandría: *Nel cammino della perfezione Clemente annette al requisito morale tanta importanza quanta ne attribuisce a quello intellettuale. I due requisiti vanno insieme, perché non si può conoscere senza vivere e non si può vivere senza conoscere. L'assimilazione a Dio e la contemplazione di Lui non possono essere raggiunte con la sola conoscenza razionale: a questo scopo è necessaria una vita secondo il Logos, una vita secondo la Verità. E di conseguenza, le buone opere devono accompagnare la conoscenza intellettuale come l'ombra segue il corpo.* Benedicto XVI, Audiencia general, 18-IV-2007.

Lo dicho en este apartado permite llegar a algunas conclusiones, necesarias para seguir adelante. Tanto la filosofía como el derecho, a nuestro entender y no sin molestia para el pensamiento posmoderno, pueden perfectamente enmarcarse dentro del ámbito de las ciencias. Al mismo tiempo, es necesario reconocer que la filosofía en general y la filosofía del derecho en particular, además de ciencias, podrían denominarse también *sabiduría*, entendida como *la perfección de la ciencia* (Aquino, In Ethicorum, prooemium), que asume en sí misma “al conocimiento precientífico y postcientífico, a la evidencia de la experiencia de cada día (...) y a todo lo que podemos llamar filosofía o metafísica (Martínez Caro, 2008, pág. 392), que sabe acudir a las mediaciones artísticas y vitales para acercarse a la inmediatez (Inciarte & Llano, 2007, pág. 21), porque la tarea filosófica no se agota en vivencias, aunque en ocasiones el pensamiento metafísico y las experiencias inmediatas se encuentren” (pág. 21); una casualidad que no es casual para el auténtico filósofo: *lo que Kant llamaba ein glücklicher Zufall* (pág. 21). Precisamente desde esta dimensión *holística* debe autocomprenderse a sí mismo el derecho: *scientia eatque sapientia*, garante autorizado de la justicia; y para esto no debe descuidar el estudio de sus fundamentos filosóficos y deontológicos (Baquero J. , *Ética para políticos y juristas*, 2009), so pena de caer en la ley del más astuto o el más fuerte: tristes ejemplos tiene la historia, los suficientes para enmendar.

No se trata, finalmente, de descalificar tampoco la validez científica de las ciencias experimentales. Al respecto, se puede citar la contraposición que establece Martin Heidegger al hablar de la dualidad entre el pensamiento aritmético y el conceptual (Caputo, 1986): “ambas formas de pensar son legítimas y necesarias –explica el profesor alemán–, pero precisamente por ello ninguna de ellas puede disolverse en la otra. Deben existir las dos: el pensar aritmético subordinado a la factibilidad, y el pensar conceptual, que quiere comprender la verdad” (Ratzinger, *Introducción al Cristianismo*, 2005, pág. 64). Y como en la actualidad el pensar técnico –la *τέχνη* (techne)– “celebra su triunfo extraordinario, el hombre se siente amenazado por la falta de ideas, por la evasión del pensar” (Ratzinger, 2005): ya lo decía Buenaventura, a sus colegas de la Universidad de París, “que habían aprendido a medir el mundo, pero se habían olvidado de medirse a sí mismos” (Ratzinger, 2005).

5. El descuido del pensamiento riguroso.

Además del llamado *reduccionismo cientificista*, es posible encontrar otros elementos que se encuentran en la raíz de la escasez de referentes filosóficos estables para el hombre posmoderno, entendiendo la palabra “estabilidad” como una suerte de faro luminoso en la noche del pensamiento, que permita dirigir la nave hacia un puerto intelectual que inspire confianza o, en el caso de estudio, nos lleve al amable descanso de la razón.

Se ha dicho que el hombre posmoderno necesita conocerse a sí mismo. Esta necesidad se enlaza perfectamente con una evidente falta de reflexión, dificultada en general por las prisas competitivas de ordinaria administración, pero en el ámbito propiamente científico puede encontrarse probablemente su razón de ser, al menos en parte, en la especialización académica reinante, que impide mirar más allá del tema concreto que consume los días del investigador.

Los ambientes intelectuales tampoco se han visto privados de una suerte de carrera hacia una búsqueda de novedades. Los medios de comunicación y la veloz difusión de las redes sociales han atiborrado al ciudadano de información actualizada e inmediata, transmitida casi siempre a través de los mismos canales de difusión. La sociedad de consumo –usar y tirar– no solamente se da en el ámbito de las cosas materiales, sino también en el de las ideas y el de la ciencia, tal y como se pretende ilustrar a continuación, partiendo de una faceta de la realidad conocida por todos. En las últimas décadas, la sociedad occidental se ha sentido gratamente deslumbrada al descubrir valiosos elementos de pensamiento y cultura en las enseñanzas filosóficas de extremo oriente. Facultades universitarias de vanguardia han vuelto su mirada sobre doctrinas de corte oriental, en campos como la filosofía, la medicina, el arte, la decoración, e inclusive la administración de empresas, aplicando en su provecho, con relativa frecuencia, estrategias marciales antiguas⁵.

No pocas veces asistimos a un verdadero enriquecimiento cultural: en algunos casos, la sabiduría aprendida es completamente novedosa. Sin embargo, en otros casos, sobre todo en aquellos más estrictamente relacionados con el pensamiento, occidente rescata de oriente no pocos elementos que en su momento dejó morir. Y no faltan, por último, los que se quedan con los elementos más llamativos de las diferentes culturas, que no necesariamente coinciden con los más importantes: una vez más, la búsqueda poco reflexiva de novedades parece invadir las esferas académicas y científicas, con la graciosa paradoja que se observa en las lecciones y publicaciones de profesores e investigadores que se consideran a sí mismos muy originales y vanguardistas, repitiendo sistemáticamente los patrones impuestos por las modas pseudocientíficas del momento, entendiendo por moda, de manera especial en ámbitos académicos, a “esa dictadura de lo efímero que se ejerce sobre los desertores de la eternidad” (Thibon, 1976, pág. 31).

6. Hacia un pensamiento abierto al diálogo y a la trascendencia: conocimiento, contemplación, relación, acción.

Aunque ya lo manifestaron Newman y Chesterton en su momento, ha sido, sobre todo, una inquietud intelectual de las últimas décadas la de superar una enconada dificultad para establecer un sereno diálogo entre posturas filosóficas antagónicas: aquellas que ven con certeza una dimensión trascendente

⁵ Cfr., por ejemplo, (Tzu, 2007).

de la persona y aquellas que se centran en las dimensiones materiales y temporales del ser humano. Es posible que, parte de la culpa de esta dicotomía dialéctica, sin visos claros de consenso en los foros académicos posmodernos, recaiga sobre una impresión –casi sensación– de polarización entre progresismos y conservadurismos, donde el progresista toma el papel de abierto, y el conservador –a través de una constante elaboración de sofisticadas apologéticas, cada vez más silogísticas y menos cercanas al sentido común– haya buscado, casi desesperadamente, una defensa exacerbada de lo que considera la ortodoxia doctrinal, con la supuesta herramienta de un tomismo que en realidad poco tiene que decir sobre los postulados fundamentales de la doctrina del maestro italiano.

Algunos han llegado a pensar que tal consenso es simplemente imposible: en el mejor de los casos, se hace oportuno acudir a herramientas académicas alejadas de la filosofía. Sin embargo, parece más adecuado pensar que la elaboración de una propuesta mínimamente rigurosa que permita el tan ansiado diálogo intelectual desde el espíritu de la posmodernidad, antes de aventurarse de forma prematura hacia elucubraciones políticas, sociológicas o jurídicas, debe reflexionar en primer lugar frente a las necesidades racionales de hoy, que podrían resumirse de forma sintética en la conveniencia de seguir un proceso intelectual de cuatro estadios. Se trata de un camino desarrollado en la sabia matriz de la filosofía clásica y rescatado por varios autores contemporáneos, a saber: *conocimiento, contemplación, relación y acción*⁶.

El intelectual de hoy debe al menos vislumbrar, en primer lugar, que el *conocimiento* ha entrado en crisis. Como ya se ha señalado, la cultura del bienestar de alguna manera ha narcotizado el espontáneo sentido de la reflexión. Frente al diario acontecer, pocos piensan en su debida profundidad, la mayoría deja que otros piensen por ellos, cortando así una de sus máximas expresiones de libertad –de la auténtica libertad– como es la del desarrollo intelectual. Es apremiante transmitir a la sociedad que el ser humano es más persona cuando descubre su irreductible capacidad de razonar, elaborar conclusiones que a su vez son base de futuras premisas; cuando la persona se decide a compartir conocimientos, enriquecerse y enriquecer a otros a través de la reflexión racional, desarrolla capacidades que están listas para actualizarse. El enemigo más solapado del pensamiento es quizás el temor a las ideas por culpa de las ideologías, en una época en la que estas últimas se han hecho pasar por las primeras, generando lo que podría denominarse como *el miedo a la verdad*, con las consecuencias de corte relativista –entre otras– ya mencionadas en su momento.

Con respecto al temor hacia la verdad y para entender mejor la evolución del pensamiento sobre esta importante y actual temática, parece oportuno citar a Ratzinger y su análisis sobre el proceso del conocimiento a lo largo de la historia (Ratzinger, *Introducción al Cristianismo*, 2005, págs. 55-61).

⁶ Sobre las fuentes griegas remitimos al lector a Platón y Aristóteles. Con respecto a los autores contemporáneos, cfr., por ejemplo, Joseph Ratzinger, C. S. Lewis, Nicolás Kabasilas, Hans Urs Von Balthasar o Leonard Bernstein.

Para el entonces profesor alemán, la filosofía en general y, como de la mano, la filosofía del derecho, han sufrido un cambio desde su raíz: así como la filosofía clásica defendía la verdad desde la realidad ontológica misma –*verum quia ens*–, el historicismo redujo toda verdad al hecho comprobable a lo largo del tiempo: *verum quia factum* (*verdadero porque ha sucedido*). En esta nueva dimensión del estudio de la verdad calza perfectamente con la visión evolutiva de la realidad, donde únicamente es cierto aquello que resulta comprobable desde la perspectiva cuantitativa, en el espacio y el tiempo: lo que se escapa de estos parámetros no existe o no está al alcance del entendimiento. Se puede encontrar, además, un historicismo de corte heideggeriano (Rowland, 2009, pág. 26), que pretende, a través de una *historia postmetafísica del ser* (pág. 15), abarcar –y superar– a una *filosofía primera* (pág. 16) anclada, supuesta y únicamente, en la dimensión atemporal de la realidad (Ratzinger, *Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology*, 1987, pág. 160). Del *verum quia factum* se ha pasado, un poco más adelante, al *verum quia facendum* (*verdadero porque se está haciendo*): la verdad se enmarca aquí dentro de los parámetros del obrar humano: ya no se mira tanto al pasado –en realidad imposible de cuantificar– sino al futuro; ya no importa el origen (siempre rodeado de misterio, palabra insoportable para el hombre ilustrado) sino el desarrollo, el progreso, los avances de la ciencia, el dominio de la técnica y del mundo (Ratzinger, *Introducción al Cristianismo*, 2005, págs. 59-61). En este estadio del pensamiento, el hombre observa con arrogancia hacia el porvenir que construirá, solo, con sus propias manos: un futuro que Augusto Comte y Carlos Marx, desde perspectivas aparentemente opuestas, consideraron siempre en avance indefinido, dejando clara una nueva paradoja intelectual: tachar al hombre medieval de ingenuo es olvidar la propia ingenuidad que promete –¿añora?– un progreso indefinido.

El segundo paso en el proceso clásico del conocimiento es la *contemplación*. En contraste con una aplicación superficial de la palabra, contemplación no implica solamente una mirada analítica o meramente crítica de la vida. “El que sabe contemplar hace suyo lo contemplado, lo lleva a todas partes, se hace más persona; descubre la belleza o la ternura, precisamente en el lugar en el que otro sólo aprecia lo útil o placentero” (Baquero J. , *El Derecho, ¿para qué?*, 2016, pág. 112). Quien contempla proyecta la realidad hacia el futuro y procura construir lo que ha visto o al menos intuido. La contemplación es también cuestionamiento: preguntas que no se resuelven en una discusión; requieren la mesura y la prudencia del consejo y del tiempo. Cuestionar sin una previa reflexión es dejarse arrastrar por una difundida mentalidad hipercrítica que parece permear algunos sectores de la sociedad contemporánea, olvidando el sentido reflexivamente originario del *διαλογίζομαι* (*dialogizomai*) griego. Quien contempla abstrae, llega a lo más profundo del entorno.

De alguna forma, el ya mencionado giro posmoderno hacia las culturas orientales ha despertado un considerable interés –lamentablemente no el deseado– hacia la contemplación⁷. Se intenta descubrir la riqueza que encierra la sabiduría filosófica, poética, marcial, estética e inclusive filológica de culturas ajenas –aunque cada vez en menor grado– a los apuros occidentales. Pero en la práctica, aunque la mejor editorial norteamericana elabore un catálogo sumamente pedagógico y completo sobre la elaboración de un bonsái, la maestría del ama de casa de un barrio perdido de Nagasaki demuestra admirable superioridad estilística frente al trabajo de la esforzada señora norteamericana o danesa que ha realizado varios cursos y ha leído mucha bibliografía occidental –y con toda seguridad, rigurosamente categórica y sistemática– sobre la materia. Falta recorrer un largo camino intelectual–contemplativo para asimilar conceptos que resultan poco familiares en occidente como son los de armonía, movimiento, equilibrio, paz, meditación, ritmo, energía, etc (Baquero J. , El crisol del guerrero: búsqueda de la perfección en las artes marciales, 2011).

A pesar de lo dicho, la contemplación nunca fue un elemento desconocido en el occidente antiguo y medieval: sería injusto hablar de un descubrimiento posmoderno. La Grecia clásica no se cansa de invitar a sus pensadores a mirar la vida con una profundidad que supere la percepción de lo inmediato. Sobre la contemplación han elaborado a su modo doctrina, en la antigüedad y el medioevo europeo, hombres de la talla intelectual de Agustín de Hipona, Ireneo de Lyon, Gregorio de Niza, Boecio, Casiodoro, Isidoro de Sevilla, Anselmo de Canterbury, Alberto Magno, Buenaventura y tantos otros, no necesariamente de origen cristiano, como es el caso de los árabes Avicena y Aberroes, o el reconocido pensador judío Maimónides⁸. Cada uno de ellos se cuestiona sobre la capacidad personal de llegar al núcleo más profundo de la realidad, a través del estudio contemplativo de ella. A pesar de sus divergencias intelectuales, existe un punto en común: la contemplación es considerada como un instrumento del intelecto para llegar a la verdad de las cosas, y no simplemente un estado de ánimo, una forma de relajación o nociones similares, tan difundidas en el contexto cultural de hoy en día. Para el pensador antiguo y medieval, “studium philosophiae non est ad hoc *quod* sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum” (Aquino, In De Caelo Et Mundo, I, lect.22).

El tercer paso dentro de la *cognitio rationalis* de corte clásico es la *relación*. La persona está en constante *relación con* (Krieger, 2001), y esta relación suele ir acompañada de una intencionalidad: “nunca es un mero estar–ahí, explica el profesor Prieto–Rodríguez, sino un personarse o retraerse; es tomar, de modo inescapable, postura moral ante las cosas, y sobre todo las personas” (Prieto-Rodríguez, 2006). Una adecuada relación con las personas y el medio ambiente es el camino hacia la armonía. Parece una verdad evidente y sin embargo, no es infrecuente que los individuos establezcan relaciones

⁷ Sobre la contemplación en autores orientales ver por ejemplo (Tsé, 1977).

⁸ Sobre los mencionados autores, ver (Copleston, 2004).

–afectivas, laborales, sociales– que originan múltiples conflictos por su desorden intrínseco, donde la parte perjudicada suele ser la más débil: los pobres dentro de las estructuras sociales; los hijos en el caso del matrimonio, etc. Se trata de buscar los cauces intelectuales –teóricos o axiológicos– que permitan armonizar el libre ejercicio de los derechos fundamentales de todos, con el evidente respeto de las convicciones ajenas.

Fruto del conocimiento, la contemplación y las relaciones humanas, la fenomenología presta especial cuidado a la *acción*, que en tal caso resulta de un conocimiento meditado y analítico del entorno –necesidades individuales y sociales, elementos esenciales o circunstanciales, escenarios que merecen ser alentados, tolerados o erradicados, etc.– hasta llegar al núcleo de la realidad misma, tal como deseaba el propio Edmund Husserl en el ámbito del pensamiento, y Max Scheller en el del obrar: las virtudes del hombre intelectual (Baquero J. , *Ética para políticos y juristas*, 2009).

7. Una adecuada comprensión de la trascendencia.

Los postulados hasta ahora expuestos pretenden ser un prolegómeno que permitan adentrarse en la misteriosa esfera del ser humano y su realización en la sociedad, con las implicaciones jurídicas que se verán más adelante. Escribe Adam Zagajewski: “frente al mundo se pueden tomar dos actitudes: uno puede declararse a favor de los silenciosos escépticos y cínicos que, alegremente, se dedican a desdeñar los fenómenos de la vida y gustan de reducirla a sus ingredientes más menudos, evidentes y aún banales. O bien –segunda opción– puede aceptarse la posibilidad de que las cosas grandes e invisibles existan de verdad, y, sin caer en la exaltación banal ni en la retórica insufrible de los predicadores ambulantes, intentar expresarlas o, al menos, rendirles homenaje” (Zagajewski, 2004)⁹.

El término “trascender” proviene de las raíces latinas *trans*, que significa “más allá” y *scando*, que se traduce por “escalar”. Para Alejandro Llano, trascender “implica pasar de un ámbito a otro, atravesando el límite que los separa. Desde un punto de vista filosófico, el concepto de trascendencia incluye además la idea de superación o superioridad. En la tradición filosófica occidental la trascendencia supone un más allá del punto de referencia. Trascender significa la acción de sobresalir, de pasar de dentro a fuera de un determinado ámbito, superando su limitación o clausura” (Llano, *Antropología Filosófica*, 2006, pág. 81). Podría decirse, desde una perspectiva sintáctica, que trascendencia se opone a inmanencia (Baquero J. , *El Derecho, ¿para qué?*, 2016). La trascendencia se relaciona con ciertos conceptos como apertura, enriquecimiento, interrelación, crecimiento; la inmanencia, por su parte, hace referencia a un flujo cerrado, que vuelve sobre sí mismo: empieza y termina en el mismo punto. A través de ella, “el hombre realiza el bien de

⁹ Ver también (Moreno, 2006)

su naturaleza racional” (Juan Pablo II, 1995, pág. 199)¹⁰. El pensador abierto a la trascendencia podría considerarse, pues, el auténtico progresista, en un momento histórico en el que la palabra progreso ha pasado a ser patrimonio de líneas de pensamiento más bien cerradas a las dimensiones trascendentes de la persona: una nueva paradoja posmoderna, digna de pausado análisis.

8. Ámbitos de aplicación y posturas doctrinales.

La dimensión trascendente del hombre marca su vocación hacia un constante crecimiento intelectual, axiológico y teleológico; define a la persona como un ser en constante búsqueda, pero no simplemente de elementos que le faciliten la supervivencia o un mínimo de bienestar: se trata de una especie de intuición a realizarse —y realizar a otros— a través de aspiraciones grandes, magnánimas. Esta apertura se opone de raíz a la reducción intelectual de la persona en un sistema autosuficiente de pensamiento o de vida.

Trascendencia también se opone a toda clase de radicalismo intelectual, que en última instancia es producto de una visión limitada de la realidad. Las lecturas radicales de la filosofía pretenden imponer su criterio a otros, inclusive por medio de la fuerza o la manipulación ideológica. La trascendencia intelectual permite, en cambio, liberarse de este tipo de esclavitudes; por su parte, la trascendencia ética desarrolla en el individuo una capacidad de trabajo y gestión que lo liberan de esclavitudes o pobrezas morales que a su vez imposibilitan el alcance de aquellos grandes objetivos que se plantea una inteligencia cultivada: pasar de “un querer sin poder” para poder hacer lo que se desea.

Sobre el estudio de la trascendencia existen valiosos aportes de pensadores de todos los tiempos, inclusive por parte de algunos claramente opuestos a una concepción espiritual de la persona. La filosofía clásica, en primer lugar con Platón y posteriormente por medio de Aristóteles, elabora toda una metafísica —más allá de la física— trascendental. Por medio de ella, la escolástica medieval desarrolla una serie de conceptos directamente relacionados con un estudio profundamente intelectual de la realidad, que no se detiene en las referencias científicas sobre los fenómenos sensibles: es una suerte de salto trascendental que supera el *horror vacui* para atenerse al *unicum necessarium* (Inciarte & Llano, 2007, pág. 24), y que encuentra un fundamento último de las cosas precisamente en el hecho —o, dicho con más precisión, el “acto”— de ser, a través de una forma determinada o esencia, más o menos perfecta, y perfectible en mayor o menor grado: ésta es, precisamente, la noción metafísica de participación (Fabro, 1950, págs. 330-ss), que permite apreciar una pluralidad de sentidos del ser, y captar a la vez el “acto de ser de la persona humana como participación del Ser divino” (Ratzinger,

¹⁰El texto citado se refiere expresamente a la fe cristiana, pero pensamos que podría aplicarse, a través de la analogía, al presente estudio de la trascendencia.

Naturaleza Gracia y Gloria, 2000, pág. 15) o Acto Puro, objeto de serena contemplación desde el descanso de la razón.

El conocimiento tomista del ser no se da por vía de abstracción, siempre necesitada de representaciones previas y de mediaciones cognoscitivas: se trata de una inmediatez –originariedad– propia “de los conceptos primarios y de los primeros principios” (Inciarte & Llano, 2007, pág. 24)¹¹, que se suceden hacia el cognoscente a través de la *via resolutionis* (Ocáriz, pág. 37)¹² y lo “apartan decisivamente del representacionismo” (pág. 24): “se trata de la índole cuasi-intuitiva y no mediada que poseen los conceptos más elementales y primitivos”, –“radicales” (pág. 25)– donde dichos conceptos “gozan de primacía sobre los juicios” (pág. 25). En este nivel principal (de principio) y a la vez básico se discurre, a diferencia del camino propio de la cultura o de la historia, por una *recta ratio* tan inmediatamente apegada genuinamente a la realidad que podría denominarse, según Inciarte, *correcta ratio* (pág. 22). Es la inmediatez frente a lo más evidente –*maxime intelligibilia*¹³–, algo tan presente, según la sabia intuición de Cornelio Fabro, en la lectura infantil de la vida misma (Fabro, Drama del hombre y misterio de Dios, 1977)¹⁴, y a la vez tan ausente entre los hijos del más mínimo prejuicio intelectual y toda su larga descendencia. Esta inmediatez, por sí misma, destaca el aspecto ahistórico y atemporal de

¹¹ Tomás de Aquino: *Cum certitudinem scientiae per intellectum acquiratur ex causis, causarum cognitio maxime intellectualis esse videtur. Unde et illa scientia, quae primas causas considerat, videtur esse maxime aliarum regulatrix*, AQUINAE, *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio, Proemium*.

¹² Escribe Ocáriz: *El esse no se capta por una simple abstracción: no hay un concepto del esse (entendido como acto intensivo supremo; tenemos el concepto de ser común y de ser lógico). Por tanto, menos aún hay un concepto que abarque al Esse (Ser, simplemente, y no acto de ser de algo). El esse del ente, al que llegamos no por vía abstractionis sino por vía resolutionis, se nos presenta siempre como acto de una potencia (esencia, que es la conocida por abstracción); en sí mismo el esse queda siempre más allá, porque sólo hay un Esse que no sea acto de algo, y es Dios.*

¹³ Ver (Aquino, *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio, Proemium*). Señala el texto: *Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium reatrix, quae nomen sapientiae recte vindicat. Nam sapientis est alios ordinare. Sicut enim, ut in libro praedicto Philosophus dicit, homines intellectu vigentes, naturaliter aliorum rectores et domini sunt (...) Ita scientia debet esse naturaliter aliarum regulatrix, quae maxime intellectualis est. Haec autem est, quae circa maxime intelligibilia versatur (...) Unde et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalis versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus.*

¹⁴ Citamos una parte de la obra: *Viva donde quiera y doquiera que se halle, el hombre es un animal curiosum, que busca siempre una razón de cuanto siente dentro y fuera de sí mismo. La vida entera de la infancia está invadida por esta curiosidad metafísica, que no deja nunca tranquilo al niño ni a los que viven con él. Hablarle de Dios no es pues, un expediente cabalístico o fantástico, sino una ayuda para descubrir el último por qué, de los infinitos problemas que se plantea sobre el mundo y sobre los hombres. El hecho de que ha de existir Uno que ha creado el mundo y es su dueño, Uno que premia a los buenos y castiga a los malos, son conceptos que comprende muy bien y su conciencia acepta sin resistencia. La maravilla de que hablan Platón y Aristóteles, cual chispa lógica divina, está presente en el hombre desde los primeros pasos en la vida espiritual e impulsa también al niño a la búsqueda del Absoluto por caminos que las madres buenas y las educadoras cristianas experimentadas conocen muy a fondo y saben recorrer mucho más ágilmente que los pedagogos y científicos. La fe en Dios, declaró ya Pestalozzi, no es la conclusión o el resultado de una sabia erudición, sino el puro sentido de la simplicidad; es el oído de la inocencia que escucha la voz de la Naturaleza: Dios es el Padre. Por paradójica que pueda parecer, la realidad es que el niño es más sensible al ideal de la perfección pura, a la belleza, a la bondad, a la verdad, que a la misma realidad sensible, de tal modo que la idea de Dios no constituye para él una intrusión prematura, sino la culminación de la aspiración más profunda del alma sencilla, en sus primeros pasos hacia la verdad, pp. 24 y 25.*

los conceptos—base desde su lectura más profunda, sin admitir *lejanías ni proximidades* (Inciarte & Llano, 2007, pág. 22): es la metafísica primera, si podría denominarse de alguna forma, para distinguirla del segundo intento heideggeriano, más bien existencialista, por el hecho de estar sumido ya en la historia y sus avatares espacio—temporales.

Tal pensamiento escolástico medieval llega inclusive a formular una Teodicea sumamente elaborada y filosóficamente rigurosa que Descartes, a través de su famoso giro filosófico, al centrar su construcción intelectual sobre el *yo cognoscente, no condena sino que complementa: era necesario, a nuestro criterio, reconocer la validez del punto de partida subjetivo y armonizarlo con el estudio de la res extensa en el sentido aristotélico de la expresión cartesiana, que estamos convencidos la tiene.*

Por su parte, Emmanuel Kant, a partir de su *Crítica de la razón pura*, elabora una dialéctica trascendental que, para el interés del presente estudio, logra mostrar que la tendencia a sobrepasar la experiencia es inapropiada al decir que la realidad es cognoscible, en parte a través de la experiencia (fuentes a posteriori), en parte a través de condiciones previas a la experiencia (fuentes a priori). El esquema general del conocimiento queda enmarcado, primeramente, en la doctrina trascendental de los elementos (estética trascendental, lógica trascendental—analítica trascendental y dialéctica trascendental), y en segundo término, en la doctrina trascendental del método (disciplina, canon, arquitectónica e historia de la razón pura). Se trata, pues, de una metafísica que Kant quiere legar al mundo, “sin pretender considerarla como tal” (Reale & Antiseri, 1995, pág. 404), pero sin descartar la elaboración sustentable de una crítica frente al escepticismo, “que ya se divisaba en el horizonte europeo” (Inciarte & Llano, 2007, pág. 18). De todas formas su crítica no llegó a elaborar una metafísica propiamente dicha, al desplazar su filosofía “desde el ámbito ontológico al gnoseológico” (pág. 18).

La doctrina hegeliana encuentra el punto máximo de la trascendencia a través de aquel concepto que todo lo absorbe sobre el *idealismo absoluto, donde el ser es un todo integral*. Dicha elaboración filosófica será más tarde el punto de partida de Karl Marx y su conocida dimensión materialista—economicista de individuos y colectividades (Reale & Antiseri, 1995, pág. 641). Para Marx, toda aspiración trascendente queda delimitada en lograr un paraíso terrenal a través de la lucha de clases y la aplicación de un sistema económico como herramienta fundamental y primaria, inclusive por encima del individuo; doctrina valientemente criticada por el personalismo polaco (Kazimierz Klósak, Karol Wojtyła) durante la ocupación soviética y en los años que siguieron a tales acontecimientos (Juan Pablo II, 1995, pág. 211). El marxismo rebaja toda trascendencia metafísica a los logros meramente materiales, ignorando e infravalorando la importancia del sujeto. Varios pensadores del siglo pasado, con el afán de presentar un contraste filosófico frente a las posturas marxistas, prolijamente difundidas

e intelectualmente prestigiosas durante varias décadas, pretendieron destacar el valor del individuo por tratarse de algo más que una simple figura: cada ser humano es rostro personal, único e irrepetible¹⁵.

Jean Paul Sartre y Albert Camus, reconocidos existencialistas de corte dramático, sostienen que la trascendencia humana está radicada en su historicidad: el primero mezclándola con elementos materialistas (Sartre, 1963) y el segundo, dándole a su vez un enfoque orientado hacia cierta visión de futuro (Reale & Antiseri, 1995, pág. 641). Por su parte, Friedrich Nietzsche unas décadas anterior a Sartre y Camus pero probablemente con una influencia mayor en nuestros días, presenta dos concepciones contrapuestas sobre la trascendencia. En una primera época escribió honrosas palabras hacia el compositor y amigo personal Richard Wagner, en su obra *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (El origen de la tragedia)*, elogiando su trabajo —y toda manifestación artística— como una tarea sublime del ser humano: “considero que el arte —son palabras de Nietzsche— es la tarea suprema y la actividad metafísica propia de nuestra vida, según el pensamiento del hombre al que me propongo dedicar esta obra, insigne precursor mío en el campo de batalla” (Nietzsche, 1872). Sin embargo, con el paso del tiempo y la radicalización de sus posturas intelectuales, su pensamiento quedó finalmente reducido a la obsesiva preocupación por el superhombre y su realización en la tierra, una vez que se liberara de toda esclavitud moral: a esto se somete la visión trascendente del último Nietzsche, tal como afirma en el prólogo de su obra *Also sprach Zarathustra (Así habló Zaratustra)*: “yo amo a quienes, para hundirse en su ocaso y sacrificarse, no buscan una razón detrás de las estrellas, sino que se sacrifican a la tierra para que ésta llegue alguna vez a ser del Superhombre” (Nietzsche, 1883). En definitiva, su trascendencia existencialista termina aproximándose en gran medida a aquellas trascendencias económico-utilitaristas, de izquierda o derecha, que provocaron profundos estragos en el siglo veinte, y que a la vuelta de los años siguen resultando amenazadoras.

Jean Lacroix, analizando las propuestas apenas citadas se pregunta: “¿Tiene el hombre exclusivamente una dimensión histórica, o se trata de un ser doble y contradictorio, ligado al tiempo y a la eternidad” y entre el sujeto y la trascendencia? (Lacroix, 1962)¹⁶ Deduce que los pensadores anteriores, *demasiado trágicos* (Reale & Antiseri, 1995), dejan a un lado la relación que se da entre el sujeto y la humanidad. Autores contemporáneos presentan una concepción de la persona y el mundo menos

¹⁵ Explica de forma casi poética Romano Guardini que el hombre tiene una “figura”, por la que está en el espacio y entre las cosas. Esta figura expresa que él es una unidad de material y energía, un orden de fenómenos y formas; que él es capaz de construir y desarrollarse, luchar y conquistar; que él es sujeto de derechos y de responsabilidades. “Rostro” por el contrario significa que el hombre es capaz de orientar su interioridad hacia otra persona, a la que puede tornarse, y ante la que puede mostrarse en amistad o enemistad, en odio o en amor. Esto se manifiesta en muchas expresiones usuales, como cuando se dice: “el hombre ofrece al destino su suerte”; “mira directamente al peligro”; “sonríe a alguien”, etc. El rostro es expresión de la persona en cuanto tal y de su libertad; al mismo tiempo se manifiesta en él la acogida, que se ofrece a la otra persona, cuya actitud se acepta, (Guardini, 1986, págs. 42-43).

¹⁶ El texto original está en (Lacroix, 1962). Se lo puede encontrar también en (Reale & Antiseri, 1995, pág. 641).

catastrófica: la tensión deja de apuntar hacia el vacío y toma el sentido opuesto. Se abre hacia una *espontánea trascendencia*, deducible a través de una sana racionalidad –hija del sentido común y la buena voluntad– y apreciable históricamente en las personas, los momentos y los lugares que han facilitado abiertamente la reflexión auténticamente humana y el buen obrar. Esta *racionalidad común*, transmitida a través de los grandes humanistas de todos los tiempos –de Aristóteles a Ernesto Sábato, pasando por Tomás Moro, Mahatma Ghandi, J. R. R. Tolkien, C. S. Lewis o Gabriel Marcel– sostiene la visión esperanzadora de la humanidad desde sus más profundas raíces, encaminando a cada persona –*porque me da la gana*, en palabras de Josemaría Escrivá (Escrivá, 1981, pág. 389)– a descubrir su misteriosa vocación hacia lo trascendente: una llamada que espera la respuesta del amor y que el filósofo –y en nuestro caso, el filósofo del Derecho–, espectador cualificado, debe respetar, proteger y garantizar.

La defensa filosófica de una trascendencia rica en contenido no se reduce, como piensan muchos, a posturas neotomistas –aunque las incluya, como es el caso de Etienne Gilson o Cornelio Fabro. El personalismo filosófico, el existencialismo del apenas mencionado Marcel y la propia fenomenología dan paso a una visión trascendente de la persona, que abarca campos tan importantes como la familia, el trabajo o la misma creencia y la práctica religiosa. Romano Guardini explica la trascendencia partiendo de un ejemplo de raíz tan inmanente como es el acto de comer. También los animales se alimentan; sin embargo, en el caso de las personas “se establece un cierto ánimo de compenetración colectiva, que evidentemente no se explica por el mero hecho de comer juntos, sino más bien brota de una esfera más profunda, aunque oculta a nuestra percepción” (Guardini, 1986, pág. 52). Gustave Thibon aplica este mismo concepto a toda la realidad, al decir que “el orden temporal está sometido a la atracción de lo trascendente y el infinito es el guardián de lo limitado” (Thibon, *La crisis moderna del amor*, 1976, pág. 12). La recuperación de una trascendencia entendida, o al menos intuida como la búsqueda de realidades que superan lo temporal o histórico, deriva hacia un paso importante al momento de elaborar, aquello que podría denominarse un *derecho a la trascendencia*. Se considera la trascendencia como un derecho –es mucho más que un derecho– para utilizar el lenguaje que resulte comprensivo y aún atractivo en la actualidad. Además, entender la trascendencia como una prerrogativa otorga, a nuestro entender, un idóneo soporte filosófico que permite dar el salto a lo jurídico: un derecho debe ser reconocido, protegido y garantizado en justicia, sino no sería un derecho.

9. Desde la filosofía hasta el derecho positivo.

Llegados a este punto, merece especial cuidado el salto temático entre la filosofía –y, de su mano, la filosofía del derecho– como ciencias que han intentado justificar la elaboración teórica de una propuesta que reconozca la existencia de un derecho humano a la trascendencia (por su “ser trascendente”); y la existencia positiva, en el término más jurídico de la palabra, de un elenco de normas

jurídicas que garanticen el libre ejercicio del mencionado derecho a la trascendencia. Como ha explicado Javier Hervada (Hervada, 2001), existe un doble proceso filosófico–jurídico que hace posible la garantía de los derechos fundamentales –o derechos humanos– en los ordenamientos nacionales e internacionales. En otras palabras, para que el Derecho natural no suene a poesía en los oídos del hombre posmoderno, existe un proceso de dos etapas en la asimilación positiva del derecho natural.

El primer paso consiste, según Hervada, en la *positivación* del derecho natural, es decir, la toma de conciencia histórica de un derecho concreto que, en realidad, siempre ha existido pero pudo haber pasado desapercibido por siglos (Hervada, 2001). Es el caso de la libertad universal de todas las personas, que se logró finalmente con la abolición de la esclavitud; o el reconocimiento tardío de los derechos políticos de la mujer. El segundo paso es la *formalización*, es decir, el procedimiento jurídico–técnico necesario para que el reconocido derecho empiece a regir en un ordenamiento jurídico concreto (Hervada, 2001); tal procedimiento dependerá de la legislación de cada nación pero, en todo caso, una vez promulgada la norma de la forma jurídicamente acertada, dicho derecho gozará de todas las protecciones establecidas por la normativa nacional e internacional, además de las garantías especiales que suelen acompañar a los derechos que implican una relación directa con la dignidad del ser humano, y que deben ser exigibles *erga omnes*.

Además de lo dicho, conviene dejar por sentado que la raíz de un derecho es mucho más profunda que su simple estipulación escrita en un papel oficial. Hemos recorrido un largo camino filosófico, útil a la hora de justificar, desde raíces filosóficas sólidas a nuestro entender, el por qué se debe garantizar, jurídicamente, una serie de derechos relacionados con la naturaleza eminentemente religiosa de la persona. De todas formas, y para los que todavía pretenden radicar toda garantía de los derechos humanos –común error del positivismo posmoderno– únicamente en la norma promulgada por la autoridad, viene a colación aquella reflexión de Robert Spaemann: “si la defensa de los derechos fundamentales tuviese un origen distinto de naturaleza humana, estaríamos viviendo una dictadura de los muertos” (Spaemann R. , 2005, pág. 28). Sobre la vocación del derecho a garantizar la libertad de personas y organizaciones, explica Leonardo Polo: “si el hombre entendiera el encargo sin estar respaldado en un punto de partida, la libertad estaría hueca a priori (...): la libertad sin beneficiario, sin destino, se abriría a la nada” (Polo, 2003, pág. 248).

10. Conclusiones.

El desarrollo de este estudio nos ha llevado a concluir, de manera casi espontánea, que es posible justificar, de manera filosófica en primer lugar y jurídica en segundo término, uno de los derechos a la trascendencia más importantes de la persona: el derecho a la religiosidad. Tal derecho incluye las libertades de pensamiento, conciencia y religión; y su alcance práctico es amplio: los ciudadanos tienen

derecho a poner en práctica el culto que a bien tuvieren, en privado o en público; a formar a sus hijos –y formarse ellos mismos– en las enseñanzas religiosas libremente escogidas; a que el Estado reconozca las uniones matrimoniales establecidas por los ministros religiosos propios, a promover centros educativos, asistenciales, misioneros, comunales etc., con una orientación religiosa determinada, siempre en el marco del bien común, la moral y las buenas costumbres. Al mismo tiempo, cada ciudadano merece todo el respeto si manifiesta su no-práctica religiosa, de la forma y con los matices que fueren, dentro del orden previsto por el Estado de Derecho (o “Derechos”, como han preferido denominarlo algunos).

La exigencia y puesta en práctica del derecho a la libre expresión y ejercicio de la religiosidad, debe darse con total espontaneidad en los ciudadanos: no como quien pide perdón, con una especie de complejo de subordinación histórico-culpable frente a la autoridad del momento. Se trata, por el contrario, del más importante de los derechos que forman parte de la vocación trascendente de la persona. La autoridad, actuando revestida de potestad soberana, no le hace un favor a una entidad religiosa al darle cabida dentro de su ordenamiento jurídico: simplemente cumple con su deber. No la aprueba: únicamente la reconoce, como el padre de familia con su hijo emancipado que decide irse de casa. La vocación religiosa de la persona –derecho a profesar una religión, cambiarse de culto o no profesar ninguna– queda protegida, dentro de una nación, por el Derecho Eclesiástico del Estado (*Law and Religion* en el mundo anglosajón), rama del todo especial dentro del ordenamiento jurídico. Se trata de una rama especial porque el Estado laico, gran aporte de la Ilustración a las naciones de occidente, es incompetente para conocer asuntos religiosos. Por esta misma razón, toda referencia al fenómeno religioso deberá recibir un tratamiento distinto del que reciben las instituciones del Derecho común, tanto públicas como privadas. Pretender cualquier tipo de unificación sería atentar contra el principio de laicidad.

11. Recomendaciones finales.

Como corolario final del presente estudio y a manera de “enlace” entre los contenidos filosóficos de la primera parte y las construcciones jurídicas de la segunda parte, vale la pena mencionar que la preeminencia de la Filosofía sobre el Derecho no es solamente de prelación temporal en la elaboración del discurso intelectual (tal como se ha visto) sino también de grado: no se entendería ningún derecho sin su debida justificación filosófico–antropológica. Desconocer esta realidad es dejar sin sustento al concepto mismo de justicia y, por tanto, a todo el aparataje jurídico de una nación u organización soberana, *superiorem non recognoscens*.

En este punto ve la luz la última paradoja –casi ironía– posmoderna: honrosas elaboraciones jurídicas, tan elevadas que han perdido la capacidad de mirar hacia sus raíces filosóficas, construidas humildemente por grandes hombres de otros tiempos. Cuando no se recurre a la *filosofía primera* como el sano sustrato necesario para la elaboración de todo ordenamiento jurídico, el reconocimiento y la garantía de los derechos pasa a ser un intento de creación de los mismos promulgadores de leyes, sometiendo a la persona y a las instituciones a una especie de experimentación acorde con los caprichos o las modas de los tiempos. Paradoja, pues: a más necesidad de un sustrato intelectual, mayor *ignorantia philosophiae*, que en el fondo no es más que *ignorantia iuris*, al infravalorar a la Filosofía del Derecho. Parece apropiado terminar este ensayo citando al filósofo y jurista Javier Hervada: *la función del derecho es más bien discreta*¹⁷.

Bibliografía

- (s.f.). Recuperado el 28 de junio de 2014, de <http://www.motherteresa.org> (2005). *Nuestro Tiempo*, 28.
- Alvira, T., Clavell, L., & Melendo, T. (1989). *Metafísica*. Pamplona: EUNSA.
- Aquino, T. (. (s.f.). *In Ethicorum prooemium*.
- Aristóteles. (s.f.). *Metafísica*.
- Artigas, M. (1999). *Filosofía de la ciencia*. Pamplona: EUNSA.
- Baquero, J. (2009). *Ética para políticos y juristas*. Quito: Universidad de Los Hemisferios/Corporación de Estudios y Publicaciones.
- Baquero, J. (2010). *Estado de Derecho y fenómeno religioso en el Ecuador*. Quito: Universidad de Los Hemisferios/Corporación de Estudios y Publicaciones.
- Baquero, J. (2011). *El crisol del guerrero: búsqueda de la perfección en las artes marciales*. Quito: Universidad de Los Hemisferios/Acrópolis.
- Baquero, J. (2013). *Ciencia, Filosofía y Derecho: una lectura desde la visión posmoderna*. *Actualidad jurídica*(56).
- Baquero, J. (2016). *El Derecho, ¿para qué?* Quito : Universidad de Los Hemisferios/Corporación de Estudios y Publicaciones.
- Caputo, J. (1986). *The Mystical Element in Heidegger's Thought* . Nueva York: Fordham Univ. Press.
- Chesterton, G. (1909). *Orthodoxy*. Londres: John Lane Company.
- Chevalier, J. (1958). *Historia del pensamiento*. Madrid: Aguilar.
- Copleston, F. (2004). *Historia de la filosofía. (T. I, parte I)*. Barcelona: Ariel.
- Escrivá, J. (1981). *Es Cristo que pasa*. Madrid: Rialp.
- Fabro, C. (1950). *La nozione metafisica di partecipazione*. Torino: S.E.I.
- Fabro, C. (1977). *Drama del hombre y misterio de Dios*. Madrid: Rialp.
- Ferrater Mora, J. (1992). *Diccionario de la filosofía*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Fischer, L. (1954). *Gandhi: His life and message for the world*. Nueva York: New American Library.
- Guardini, R. (1986). *Libertad, gracia y destino*. Buenos Aires: Lumen.

¹⁷ Tomado de: BAQUERO J., *Personas jurídicas de derecho especial*, Corporación de Estudios y Publicaciones, Quito, 2004, p. 121.

- Hegel, G. (1848). *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Berlin: Duncker und Humboldt.
- Hervada, J. (2001). *Introducción crítica al derecho natural*. Pamplona: EUNSA.
- Hirschberger, J. (1997). *Historia de la filosofía. (T. I)*. Barcelona: Herder.
- Inciarte, F., & Llano, A. (2007). *Metafísica tras el final de la Metafísica*. Madrid: Cristiandad.
- Juan Pablo II. (1995). *Cruzando el umbral de la esperanza*. A.A Knopf.
- Krieger, M. (2001). *Sociología de las organizaciones: una introducción al comportamiento organizacional*. Brasil: Edic. Prentice Hall.
- Lacroix, J. (1962). *Marxismo-existencialismo-personalismo*. Barcelona: Fontenella.
- Llano, A. (2006). En J. A. García Cuadrado, *Antropología Filosófica* (pág. 81). Pamplona: EUNSA.
- Llano, A. (2010). *Segunda navegación*. Madrid: Encuentro.
- Lloyd, G. (1970). *Early Greek Science: Thales to Aristotle*. Londres: Chatto and Windus.
- Martínez Caro, D. (2008). *Génesis: el origen del universo, de la vida y del hombre*. Madrid: Homo legens.
- Moreno, J. (2006). En torno a Adam Zagajewski. *Nuestro Tiempo*, 53.
- Newman J, H. (1864). *Apologia pro vita sua*. Oxford: Longmans.
- Nietzsche, F. (1872). *Die Geburt der Tragödie aus dem Geister der Musik*. Fritzsche: Verlag von E. W. Fritzsche.
- Nietzsche, F. (1883). *Así habló Zaratustra: un libro para todos y ninguno*. Chemnitz: Verlag von Ernst Schmeitzner.
- Ocáriz, F. (s.f.). *Naturaleza, Gracia y Gloria*.
- Polo, L. (2003). *Quién es el hombre: un espíritu en el tiempo* (5ta ed.). Madrid: Rialp.
- Popper, K. (1997). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- Prieto-Rodríguez, P. (2006). Aspecto y presencia personal. *Nuestro Tiempo*, 98.
- Ratzinger, J. (1968). *Einführung in das Christentum*. Munich: Kösel-Verlag.
- Ratzinger, J. (1987). *Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology*. San Francisco: Ignatius Press.
- Ratzinger, J. (2000). En F. Ocáriz, *Naturaleza Gracia y Gloria* (pág. 15). Pamplona : EUNSA.
- Ratzinger, J. (2005). *Introducción al Cristianismo*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Reale, G., & Antiseri, D. (1995). *Historia del pensamiento filosófico y científico, T. III: Del romanticismo hasta hoy*. Barcelona: Herder.
- República del Ecuador. (s.f.). *Plan nacional del buen vivir 2013-2017*. Recuperado el 1 de julio de 2014, de <http://www.buenvivir.gob.ec>
- Rowland, T. (2009). *La fe de Ratzinger: la teología del Papa Benedicto XVI*. Granada: Nuevo Inicio.
- Sartre, J. (1963). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.
- Spaemann, R. (1989). *Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik*. Stuttgart: GmbHu. Co. Kg.
- Thibon, G. (1976). *La crisis moderna del amor*. Madrid: Fontanella.
- Thibon, G. (1976). *L'equilibre et l'armonie*. París: Librairie Arthème Fayard.
- Tsé, L. (1977). *Tao te King*. México: Premia editora.
- Tzu, S. (2007). *El arte de la guerra*. Buenos Aires: Longseller.
- Zagajewski, A. (2004). *En la belleza ajena*. Valencia: Pre-Textos.