

SUPUESTOS ANTROPOTEOLÓGICOS EN LA TEORÍA DE LA CONSTITUCIÓN

por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Pablo LUCAS VERDÚ*

PRELIMINAR

En principio, el título de este escrito puede sorprender. ¿En qué medida cabe una relación convincente y real entre los elementos antropológicos, teológicos y la Teoría de la Constitución?

Suponiendo que ello fuera cierto, ¿Significa que este trabajo es una apología de la Antropología y de la Teología cristianas y, entonces, el componente jurídico-político de la teoría constitucional se desvanecería al supeditarse a un orden de creencias no compartido por todos?

La respuestas a estos interrogantes son claras:

a) Existe en la Teoría de la Constitución desde hace tiempo, y ahora en particular a partir de la segunda guerra mundial, una conexión evidente entre categorías de la Teoría del Estado y de la Constitución, dogmas de la Iglesia Católica y principios antropológicos inspirados por el cristianismo.

b) No trata este ensayo, insisto, de una apología de la fe cristiana y de sus misterios. Tampoco de una exposición que pretenda someter los postulados jurídico-políticos, a la enseñanza evangélica. Mi propósito es apuntar la inspiración teológica, más bien *teologiforme* de postulados jurídico-constitucionales y teóri-

* Sesión del día 25 de abril de 1995.

co-estatales. Y lo mismo cabe añadir respecto a los elementos antropológicos influidos por la Teología.

Después de siglos de secularización del pensamiento y cultura occidentales no puede extrañar la aparición de elementos y principios antropoteológicos en el derecho constitucional. En este orden de cosas recordemos la advertencia contraria al intrusismo de los teólogos en materias ajenas de Alberico Gentile (1551-1606): *Silete theologi in munere alieno!*

En nuestros días, ¿puede devolverse la imprecación gentiliana diciendo: *silete iurisconsulti in munere alieno!*. Puesto que muchos de ellos se sirven de argumentaciones teológicas para desarrollar y mantener sus teorías?. No es éste el caso. No lo es porque la Antropología política, la Teoría del Estado y la Teoría de la Constitución han surgido tras el proceso largo de secularización y han registrado el influjo de la Ilustración, las revoluciones liberales y socialistas.

Ahora bien, esos mismos movimientos aunque secularizan el concepto de ideas, ideologías y creencias del Antiguo Régimen, no logran impedir la aparición de preocupaciones antropoteológicas, en épocas posteriores, plasmadas en diversas obras que tocan a los saberes científico-políticos, teórico-estatales y teórico-constitucionales.

De éste modo la sorpresa más arriba apuntada se convierte en *admiración*.

¿Cómo es posible que, postulados creencias e ideologías se replanteen, desde hace años, en los albores del año dos mil tanto en la literatura específica como en los textos constitucionales?. Las grandes catástrofes que han ocurrido y siguen sucediendo en nuestro planeta, conmovieron, y conmueven, a todas las personas de buena voluntad y entre ellos a los juristas —de cualquier condición y creencia— porque aquellas han afectado y afectan a millones de seres humanos.

Conviene advertir que la literatura concerniente a los temas antropológicos y teológicos, revela un retorno a principios metajurídicos que ya no se consideran ajenos a la juridicidad pues un sector relevante de la doctrina manifiesta respeto de principios escatológicos en obsequio a los creyentes y como correlación a una actitud de respeto de los no creyentes.

Por su parte, los textos constitucionales relativos a las Iglesias y en particular a la religión cristiana (arts. 16, 1, 2, 3 de la Constitución española (C.E) tras aclarar que nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias, y que ninguna confesión tendrá carácter estatal, termina diciendo «los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y demás confesiones».

Carl Schmitt¹ describió las fases de la separación entre la argumentación teológica-moral y la jurídica con la agudeza que caracterizó a este conocido pensador y jurista. La preocupación por la naturaleza humana fue apartándose de fundamentaciones teológicas, axiológicas, orientándose por la vía formalista tanto en el plano jurídico como en el socioeconómico.

Así, el fetiche del *homo oeconomicus*, típico del individualismo capitalista, dominó tanto en el ámbito económico (Adam Smith) como en el jurídico. El positivismo legalista de la exégesis se aferrará a los textos vigentes. En este sentido es significativa la frase de Bougnet promotor del famoso Código de Napoleón cuando advertía a sus alumnos: «Señores, no voy a explicarles derecho civil, sino el Código de Napoleón».

De este modo se inició la lenta, pero progresiva, desustancialización del estudio del Derecho y de la Constitución, cuya culminación, como es sabido, desembocó en la teoría pura del derecho y del Estado elaborada por el neokantiano Kelsen.

Ahora bien, después de la Segunda Guerra Mundial con sus horrores bien conocidos (Auswicht; sin olvidar las fosas de Katyn), se produjo una significativa vuelta a postulados teológico-morales y, como consecuencia, una dignificación del hombre, particularmente en las Constituciones de los *Länder* y en la Ley Fundamental de la República federal de Alemania, como veremos.

LA TEOLOGÍA Y LA ANTROPOLOGÍA ¿SON SABERES OLVIDADOS POR LA TEORÍA DEL ESTADO Y LA TEORÍA DE LA CONSTITUCIÓN?

El retorno a postulados teológicos

La preocupación por la existencia de Dios y de la Providencia divinas es tan vieja como la humanidad tanto en los creyentes, como es obvio, como entre los agnósticos.

¹ Schmitt, Carl: *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft* (1943/1944) en *Verfassungslehre* 2.^a Edición. Duncker und Humblot. Berlin 1973. pág 420. Schmitt en «El Nomos de la Tierra en el derecho de gentes del *Ius publicum Europaeum*» (Traducc. de Dora Schilling Thon) Centro de Estudios Constitucionales (CEC). Madrid 1979, en la pág 126 señala «...la transición de la edad media a la época moderna se caracteriza por una separación doble entre dos órdenes de pensamientos que en el medioevo eran indivisibles: la separación definitiva entre la argumentación teológica-moral y eclesial y la argumentación jurídico estatal, y la separación igualmente importante entre la cuestión jurídico natural y moral de la *iusta causa* y la cuestión típicamente formal del *iustus hostis* que es distinguido del criminal». Sigue Schmitt, afirmando que estos dos puntos entrañan el paso decisivo del derecho de gentes medieval al derecho de gentes de la época moderna, de un sistema de pensamiento teológico-eclesial a un sistema jurídico estatal.

En esta época de transición Alberico Gentile exclamó incisivamente *¡Silete theologi in numere alieno!* pág 127.

Esta preocupación se manifestó tanto en movimientos adversos a las creencias religiosas como en la gran mayoría de los anarquistas (así Bakunin) y en el pensamiento de Marx.

No obstante, es curioso observar que estos utilizan metáforas de origen cristiano y no *raras* referencias teológicas o antiteológicas con propósito revolucionario y estilo mordaz.

Así, el autor de «El Capital» empleó, con frecuencia, metáforas y comparaciones religiosas en diversos escritos ya sirviéndose de títulos de sus obras con propósitos corrosivos² no sólo contra la religión, además frente a autores contemporáneos que a su juicio, tergiversaban, o contradecían, el socialismo científico.

Más adelante examinaremos, cómo otro hebreo —dicho sin intención peyorativa— Hans Kelsen *agnóstico y relativista* comparará varias afirmaciones de la Teoría del Estado con dogmas y misterios judeo-cristianos.

No hay que extrañarse porque bastantes pensadores y juristas alemanes estudiaron con interés materias teológicas entre ellos el mismo Marx³.

Los saberes teológicos atrajeron a los precursores de Marx y los utilizaron no sólo como comparación y/o metáforas, también como argumentación para criticar al cristianismo. Así como, es sabido por Ludwig Feuerbach. De este modo, aunque parezca paradójico el ateísmo, el agnosticismo y el escepticismo brotaron del análisis crítico y adverso de los dogmas cristianos y no menos paradójico parece que la reciente elaboración teológica, tanto católica como protestante, estudian e interpretan las tesis marxistas que ahora se advierten en la llamada Teología de la liberación.

La dialéctica cristianismo-marxismo supuso una contraposición irreductible pero ahora, si no yerro, los teólogos católicos, protestantes y los marxistas, mediante conversaciones, coloquios, conferencias y escritos se han esforzado en señalar puntos de encuentro e interpretaciones más o menos convergentes.

No me atrevo a aventurar hipótesis, y menos conclusiones sobre este interesante evento por ser lego en cuestiones de altos vuelos teológicos: es decir no deseo que por parte de los especialistas se me acuse en versar *in munere alieno* incitándome, cortesmente, al silencio. Lo que me interesa es describir el impacto teológico en los movimientos político-sociales que influyen en la Teoría de la

² Düsell, Enrique: «Las metáforas teológicas de Marx» Editorial Verbo divino. Estella. Navarra 1993, pág 29 nos dice que Marx «...entró en Treveris en el gimnasio católico de nombre Spee, en recuerdo de un conocido progresista y crítico político jesuita alemán cuya tumba se veneraba en el colegio». Recibió clases de profesores de religión especialmente de Johann Abraham Küpper "...que es el que tuvo probablemente más influencia sobre Marx. Küpper proponía una teología moral cristocéntrica y trinitaria temas que Marx retendrá profundamente. Düsell, continua exponiendo datos interesantes extraídos de los primeros trabajos del joven Marx que corroboran las «metáforas» religiosas, pág 133 y ss.

³ Cfr. Düsell, *ob. cit.*

Constitución y antes en la Teoría del Estado. Esto, me parece, sin sucumbir a la vanidad, que puede interesar a los teólogos pues estoy seguro de que poseen conocimientos jurídicos. Aprovecho, de paso, para indicar que salvo algunas excepciones los constitucionalistas, muchos de ellos creyentes, no se han preocupado de ésta cuestión. ¿Por qué?. Por la sencilla razón que el método jurídico que utilizan les conduce a tratarla como materia extra-normativa meta-normativa aunque, a mi juicio, no es meta ni extra jurídica.

Recordemos el artículo 103.1 de la C.E que obliga a la Administración Pública, entre otras cosas, al sometimiento pleno a la ley y al *Derecho*.

En definitiva, creo que, en nuestros días, la crítica a la Teología está cediendo el paso a la Teología crítica, tanto católica como protestante y esto, explica el auge de la Teología de la liberación que según Füsell⁴ es una liberación de la Teología de la prisión de la ideología burguesa. Conviene precisar: aunque determinados estudios teológicos estén teñidos y/o condicionados por motivaciones burguesas hay que *precaverse* respecto al peligro de que la Teología de la liberación quede aprisionada por la ideología marxista. Por otro lado, existe otro riesgo a saber que los saberes teológicos queden apresados por fundamentaciones irracionales.

Hay, además un sector de la Teología, la Soteriología, en cuanto sector de aquella, que concierne a la salvación y a la Redención. Estas han influido en movimientos políticos como el anarquismo y el marxismo. Su conexión con la Antropología es evidente. Ahora bien, mientras la salvación y Redención son dogmas cristianos que los creyentes mantienen con referencia a la vida sobrenatural, la salvación y la Redención se secularizan en el pensamiento anarquista y marxista. Puesto que el hombre —es bueno por naturaleza y puesto que se niega la existencia de Dios y los dogmas religiosos, la salvación y la Redención se producen *hic et nunc* cuando se abole inmediatamente el Estado y toda heteronomía tras la insurrección libertaria sustituye a aquel por sociedad libertaria. Para el marxismo cuando este haya acabado con las reminiscencias capitalistas se llega a la sociedad sin clases «de modo que de la sustitución de la sociedad burguesa en sus clases y antagonismos de clase, surgirá una conciencia en el que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos» (C. Marx y F. Engels: Manifiesto comunista). Tras la revolución comunista, «las clases dominantes pueden temblar...». Los proletarios no tienen nada que perder en ella más que sus cadenas. «Tienen en cambio, un mundo que ganar» (*Ibidem*).

En definitiva, el proletariado cumple su función histórica como salvador y redentor del género humano. La soteriología y la Redención humanas se convierten en magnitudes temporales; se secularizan.

⁴ Füsell, Kuno: «Teología de la liberación» en «Diccionario de conceptos teológicos». Dirigida por Peter Eicher. Editorial Herder Barcelona. Vol II. Pág 503.

La vuelta a la Antropología jurídica y política

Advierte Schnädelbach⁵ que la pregunta «¿Qué es el hombre? ha sido el núcleo de la filosofía desde sus orígenes, de forma que, en sentido estricto la expresión «Antropología filosófica» es un pleonasmio, incluso Kant afirmaba que la metafísica, la moral, y la religión básicamente «...se podían considerar partes de la Antropología, puesto que en definitiva las preguntas estelares «¿qué podemos saber? ¿qué podemos hacer? y ¿qué podemos esperar?» se refieren a la cuestión «¿Qué es el hombre?» (Kant *Logik*, A.26; Heidegger coincide por completo con la tesis kantiana que Scheler reivindica, vid. Heidegger, «Kant», págs 188 y ss), con ello Kant se coloca entre los primeros partidarios de reducir la filosofía a antropología»).

Excede a mis posibilidades un discurso sobre la naturaleza de la Antropología filosófica y de la Antropología cultural. En ésta última especialidad la contribución de nuestro colega el profesor Lison Tolosana ha escrito con acierto y extensión estudios indispensables a los que remito. Sólo haré una breve consideración sobre Antropología jurídica política que cuadra con mi propósito: los supuestos antropológicos de la teoría del Estado y de la Teoría de la Constitución⁶.

Antropología jurídica

Uno de los mejores libros que he leído sobre Antropología jurídica se debe al Profesor J. M Broekman de la Universidad de Leuven (Bélgica)⁷. Según este la representación del hombre funciona de modo encubierto, en el derecho.

Por lo tanto, la Antropología es en otras palabras un discurso escondido dentro del discurso jurídico⁸. Por otro lado «... el conocimiento sobre el hombre del derecho aporta una visión general del derecho en su totalidad. Se trata de la estructura más general del conjunto de los actos del hombre, del lenguaje jurídico, del discurso jurídico»⁹.

Broekman se plantea si el derecho opera como instrumento de decisión y control sobre el hombre concreto que vive en la cotidianidad o, más bien, versa sobre un ser humano que sirve para garantizar la perennidad del derecho como sistema coercitivo¹⁰. En realidad, es decir en la realidad de la dogmática jurídica, y

⁵ Schnädelbach, Herbert: «Filosofía en Alemania 1831-1933» Ediciones Catedra. Madrid 1991. Pág 264.

⁶ Cfr. Lucas Verdu, Pablo: «Principios de Ciencia Política» Ed. Tecnos Volumen I. Madrid 1967. V. Hombre y Política. El elemento humano en política pág 131 y ss. Hay ediciones posteriores.

⁷ Broekman: «Derecho y Antropología» (Traducc. de Pilar Burgos Checa) Ed. Civitas. 1933.

⁸ Broekman, *ob. cit.* pág.16.

⁹ Broekman, *ob. cit.* pág. 17.

¹⁰ Broekman, *ob. cit.* pág. 36.

de su correspondiente discurso el ser humano aparece «juridizado» cuando el derecho habla del «hombre» y de «su» hombre, habla únicamente de éste hombre «juridizado»¹¹. En este punto me interesa intercalar que Kelsen¹², en 1925, diluyó la naturaleza y el concepto del hombre en el derecho conforme a su doctrina pura del derecho.

Recordemos algunas frases del eximio jurista: «El objeto de la ciencia jurídica no es el hombre sino la persona». «Si bien el hombre es persona, no por eso la persona es el hombre. La inversión de la primera proposición significa un trastorno completo de la orientación cognoscitiva» y, por último, «si el hombre ha de ser objeto de conocimiento jurídico tiene que diluirse en el derecho. Pero de lo que el orden jurídico se apropia, no es todo el hombre, no del hombre en cuanto tal, es decir, la unidad específica de la biología y la psicología en todas sus funciones sólo algunas acciones humanas particulares».

Estas consideraciones del maestro motivan, a mi juicio, que no mantiene una técnica específica y satisfactoria sobre los derechos humanos en la medida que estos son anegados en el complejo de normas jurídicas concebidas como juicios lógico-jurídicos vacíos de contenido.

Ya en sus *Hauptprobleme*¹³ siguiendo el proceso de desustancialización del derecho, reduciéndolo a formas lógicas, en este como magnitudes normativas¹⁴ examinó el concepto de derecho subjetivo rechazando la concepción «...según la cual el derecho y el deber tienen una existencia interdependiente del orden jurídico, que las normas jurídicas *se limitan a proteger o garantizar* (subrayado P.L.V.)¹⁵.

Advertimos que Kelsen olvida el *reconocimiento* de tales derechos por exigencias de su método. Sólo dice *proteger*, o *garantizar*, pero tal protección y garantía son, a mi juicio, insuficientes si no se recoge la sustantividad y substancialidad de esos derechos que son humanos, son *del* hombre y *para* el hombre.

A mayor abundamiento Kelsen¹⁶ después de señalar el origen histórico-psicológico de la terminología del derecho natural como crítica de enfrentamiento

¹¹ Broekman, ob. cit. pág. 37.

¹² Kelsen, Hans: «Teoría general del Estado». (Traducc. Luis Legaz Lacambra). Ed. Labor. Barcelona. Madrid. Buenos Aires. 1934. págs 82, 83.

¹³ Kelsen, Hans: «Problemas capitales de la teoría jurídica del Estado, (Desarrollados con base a la doctrina de la proposición jurídica)». (traducc. de la 2.ª edición alemana por Wenceslao Roces. Notas, revisión y presentación por Ulises Schmill) Editorial Porrúa. Mexico 1987.

¹⁴ Lucas Verdú, Pablo: «Reflexiones en torno y dentro del concepto de Constitución. La Constitución como norma y como integración política (III) «Normativización de la Constitución y desustancialización de la misma» pág 21 y ss en Revista de Estudios Políticos (REP) n.º 83. Enero-mayo 1994 págs 9 y ss.

¹⁵ Kelsen, ob. cit. pág. 493

¹⁶ Kelsen, ob. cit. pág. 494

con el Estado absoluto de policía del Antiguo Régimen, esgrimió el postulado político emancipador de las injerencias de aquel Estado. Es decir la afirmación de que el hombre es libre por naturaleza. Continúa¹⁷ diciendo que el concepto de derecho natural es de por sí un concepto subjetivo y se halla por naturaleza en una *contraposición* (subrayado por H.K) consciente y deliberada en lo que en la moderna teoría jurídica puede considerarse única y exclusivamente como «derecho» en sentido objetivo, que es el derecho *positivo* (subrayado H. K). «Este concepto del derecho de los iusnaturalistas, cuyo carácter fundamental es el de un concepto político-material directamente contrapuesto al jurídico formal, perdura todavía hoy, en esencia, en el concepto de derecho subjetivo de la teoría moderna» —y prosigue el autor «todas las construcciones del derecho subjetivo que se han esforzado en levantar la moderna teoría jurídica revelan, indeleblemente, el rasgo sustancial específico del derecho natural. Captan exclusiva o parcialmente el *elemento sustancial* (subrayado H. K) de aquel fenómeno en el que solamente la *forma* puede ser considerada, en rigor, como derecho»¹⁸.

Por último es curioso que se refiera al cristianismo para rechazar el dogma «...según el cual es el hombre individual el fin último, único y exclusivo del orden jurídico es absolutamente impugnable y debe ser resueltamente rechazado desde un punto de vista ético que trasciende por encima de la estrecha esfera de la humanidad, trazada especialmente por el cristianismo para abarcar todo lo que vive e incluir por tanto especialmente, los animales (que es lo que ocurre por ejemplo en la ideología de los hindúes). Las corrientes éticas que se han desarrollado en los últimos tiempos, tales como los movimientos protectores de los animales y, en parte, incluso el vegetarianismo, difícilmente podrán acceder al reconocimiento de que la misión del orden jurídico se reduzca a proteger al individuo humano»¹⁹.

En definitiva, en esta obra del joven Kelsen, publicada en 1911, reduce el derecho subjetivo a la normatividad jurídica.

Crítica las posiciones de Windscheid (Teoría de la voluntad); de Ihering (Teoría del interés); de Thon (Teoría de la protección jurídica) y de Jellinek (Teoría mixta), así como la de su maestro Bernardzik. En definitiva, los juristas importantes de finales de siglo pasado y principios del presente. Sus *Hauptprobleme* es una obra en la cual se perciben, iniciadas, las tesis fundamentales que desarrollará en escritos posteriores como su *Allgemeine Staatslehre* (1925) y *Reinen Rechtslehre* (1934 y ediciones posteriores).

Para él: «tener derecho a algo no significa otra cosa que hallarse con respecto a la norma jurídica que sustituye un deber para alguien en una especial rela-

¹⁷ Kelsen, *ob. cit.* pág. 495

¹⁸ Kelsen, *ob. cit. ibidem*

¹⁹ Kelsen, *ob. cit.* pág. 506

ción en virtud de la cual se pone a disposición del titular del derecho la norma jurídica de que se trate»²⁰. A mayor abundamiento, nos dice que ...el derecho subjetivo es la norma jurídica considerada en relación con aquella persona de cuya protección o exigencia se hace depender la voluntad del Estado de comportarse del modo que dicha norma proclama. Lo único que al jurista importa es el *cómo* y no la *sustancia*, sino la *forma*²¹. El derecho es forma y no contenido, la protección y no lo protegido»²².

La desustancialización de los derechos humanos, operada por Kelsen, se advierte también, tal vez más rotundamente, en relación con los derechos socioeconómicos incorporados a las Constituciones europeas después de la Primera Guerra Mundial.

Si los derechos públicos subjetivos de la tradición liberal en principio no suelen plantear serios problemas para su teorización, según las tesis kelsenianas. Si las llamadas libertades *de* (*freedom from*) no exigen apenas desembolsos por parte del Estado, las libertades *para*, (*freedom for*) requieren cuantiosas y continuadas sumas de dinero, las primeras corresponden al llamado Estado liberal-burgués de Derecho y las segundas responden a los derechos socioeconómicos de la parte segunda de la Constitución de Weimar 1919, atañen al llamado Estado Social de Derecho...

Si las primeras atañen principalmente a la *forma*, las segundas versan principalmente sobre el *contenido y/o sustancia*, sobre el *qué* y no sobre el *cómo*; Aun más, es menester armonizar el alcance de los derechos y libertades garantistas con el de derechos y prestaciones sociales.

Es significativo que Kelsen, artífice de la Constitución austriaca de 1920, coincidió con el social cristiano Mayr, en que la nueva república recibiera, sin modificaciones, la vieja Ley fundamental sobre los derechos generales de los ciudadanos de 1867, de la monarquía. Por esta razón escribe Métall²³ «...el proyecto de derechos fundamentales y de libertades elaborados por Kelsen como parte de la nueva Constitución que quedó fuera de consideración, Kelsen de ninguna manera lamentó esto, ya que la vieja Ley fundamental no era de ningún modo un mal producto del liberalismo político del siglo XIX, cuya influencia aun tenía efecto sobre él».

En la Constitución austriaca de 1920 no aparecen los derechos socioeconómicos a pesar del ejemplo de la Constitución Weimariana de un año antes. Es sa-

²⁰ Kelsen, *ob. cit.* pág. 516

²¹ Kelsen, *ob. cit.* pág. 359

²² Kelsen *ibidem*

²³ Métall, Rudolf Aladar: «Hans Kelsen, Vida y Obra» UNAM. Instituto de Investigaciones Jurídicas México 1976. pág. 42-43.

bido que tales derechos de prestaciones por parte del Estado han sido y continúan siendo la *crux iuris* tanto de la doctrina como de la jurisprudencia respecto a su efectividad.

En efecto, pese a las simpatías de Kelsen por la socialdemocracia, sin connotaciones marxistas, éste no se ocupó de la cuestión.

En definitiva, aunque nuestro autor fue excelente conocedor de las materias de Antropología cultural, y del psicoanálisis, en trabajos independientes de su obra jurídica, se encuentran referencias aisladas en los que corresponden a lo que llamamos el *otro Kelsen*.

De todos modos su *imago hominis* cuadra con el *homo iuridicus* con un sujeto desustancializado, desencializado, concebido como punto de referencia y de aplicación de las normas jurídicas configurado según la pureza metódica. En definitiva como un *homo iuridicus normativizado*²⁴.

Antropología política

Sobre este asunto cabe un largo discurso que intentaremos resumir.

En primer lugar, parece necesario ofrecer una definición de esta disciplina. De modo muy sucinto diremos que la Antropología política es *la ciencia que estudia al hombre como animal político. De manera más amplia y descriptiva, la Antropología política es una disciplina que estudia al hombre como animal político. es decir en cuanto ser que vive en estructuras sociales: (polis. civitas. reinos medievales. Estados. Comunidad Internacional. Formaciones en las que desarrolló y desarrolla su personalidad y conducta. Desde otra perspectiva importante y complementaria la Antropología política analiza los caracteres y tipología del animal político así como su actividad en grupos intermedios entre el Estado y la Sociedad (grupos políticos: Partidos. clubes políticos, grupos de presión que también operan en la Comunidad internacional).*

No voy a detenerme en la explicación detallada de estas definiciones. Lo que me interesa, es precisar lo relevante de éstas cuestiones. Naturaleza del hombre como animal político (*zoon politikon*); estructura política; papel desempeñado por el hombre político y tendencias que explican al animal político.

En cuanto a la naturaleza política del hombre cabe un largo discurso, planteado desde la definición del hombre como animal político, sostenida por Aristóteles, que llega, tras diversas vicisitudes a nuestros días.

²⁴ Lucas Verdú, Pablo: «El orden normativista puro (supuestos culturales y políticos en la obra de Hans Kelsen)» en REP. CEC n.º 68. Madrid 1990.

Para su cumplido estudio será menester un análisis preciso filológico, histórico, ideológico, sociológico, filosófico y aun teológico (Estudio de las Iglesias).

Por supuesto no hay que olvidar la aportación de la Antropología cultural en tanto que la aclaración, concepción y explicación de la politicidad humana supone el conocimiento del medio cultural en el cual se desarrolla esa cualidad esencial de la estirpe humana.

La politicidad del hombre se corrobora mediante las estructuras en las que, y a través de las cuales, se desarrollan las (formas políticas en su devenir, historia de las ideas y de las formas políticas), mediante la intercomunicación de los hombres por el lenguaje en sus funciones simbólicas, representativas y sociales: a través del análisis psicosocial de su naturaleza política.

No sólo esto, la Teoría del Estado se fijó y se refiere ahora con más intensidad, a la Antropología política. En efecto, ya más cercano a nuestros días, Jorge Jellinek²⁵ se planteó el papel del Adán Bíblico en las teorías políticas de la Edad Media y en los tiempos modernos, así como en señalar las huellas de esta figura en la estructura del Estado.

Según el famoso maestro de Heidelberg, la conexión de Adán y la teoría del Estado parece natural al examinar la aparición del Estado condicionado, esencialmente, por la concepción del hombre y el origen del género humano²⁶. En el mismo sentido conviene señalar que la Teoría del Estado, contemplada teológicamente, se ocupa de la figura adámica, así como de los partidos de inspiración eclesiástica. Después aunque los presupuestos teológicos se independizan de la moderna Teoría del Estado, la imagen de Adán persistió a menudo sin percatarse²⁷.

Antes el profesor Johann Caspar Bluntschli (1808-1881) dedicó el Capítulo II (libro II), de su conocida obra en España, al estudio de la Humanidad, las razas humanas y las familias de pueblos²⁸.

Entre los autores de inspiración cristiana, hay que mencionar, entre otros, a Kipp²⁹. En el prólogo de su obra afirma que el hombre, el derecho y el Estado son fundamentos de la formación estatal que es menester tener bien presentes³⁰. La esencia del Estado depende de los hombres, de sus obras. El funcionamiento es-

²⁵ Jellinek, Georg en su escrito *Adam in der Staatslehre en Ausgewählte Schriften und Reden*. Vol II. Verlag von O. Häring. 1911 pág 23 y ss

²⁶ Jellinek, *ob. cit.* págs. 23-24.

²⁷ Jellinek, *ob. cit.* pág. 24

²⁸ Bluntschli: *«Theorie generale de l'Etat»* (Traducc. M. Armand de Riedmatten) Librairie Guillaumin et Cie Paris. 1877 pág 65 y ss. El mencionado capítulo lleva como epígrafe general «Condiciones fundamentales del Estado en la naturaleza del hombre y la Nación»

²⁹ Kipp, Heinrich: *«Staatslehre, Mensch, Recht und Staat»* Baldwin Pick Verlag Köln 1949.

³⁰ Kipp, *ob. cit.* pág.5

tatal parte en su totalidad de los hombres y se relaciona con ellos³¹. Los hombres legislan, gobiernan, declaran la guerra o la paz. ¡Los hombres dominan a los hombres!³². La imagen humana es capital para entender el Estado³³

Por su parte, Kuhn³⁴ hace unas interesantes consideraciones sobre el hombre como *zoon politikon* o *animal politicus* que, no obstante supera al Estado «Sólo en su insuficiencia presta el Estado un servicio al garantizar algo más valioso que él mismo».

Además este autor examina cuidadosamente las afirmaciones de Aristóteles («Política» Libro III, Capítulo I) sobre el significado del *Zoon politikon* en nuestro tiempo, a los que remito³⁵.

Otra consideración del hombre en relación con el Estado se debe a mi amigo Félix Ermacora³⁶. Teórico del Estado constitucionalista y Ex Rector de la Universidad de Viena. Ermacora dedica un sustancioso capítulo, de su importante Teoría general del Estado, al hombre en el Estado. Ante todo, en cuanto delimitación de esta problemática se plantea al hombre como objeto de conocimiento de las ciencias sociales y de las ciencias jurídicas. Se ha convertido en presupuesto de la ciencia jurídica, aunque no, estrictamente, como una investigación crítica de un objeto jurídico y estatal.

Así, pues, desde un punto de vista crítico se plantea si el hombre se sitúa en el ámbito empírico y no dentro de las categorías transcendentales del pensar. En el primer caso son Freud y Marcuse, el psicologismo y el empirismo, los que tienen la palabra.

En cambio Ermacora³⁷ estima que la filosofía existencialista, en cuanto ontología, sirve de base científica acertada para entender al hombre como totalidad en sus obras, cualidades y funciones, en sus relaciones con el ambiente, en la reflexión sobre el Estado. Si se reconocen al hombre y al Estado como elementos primarios, entonces no hay obstáculo conceptual para atribuir, lógica y justamente, la «esencia del Estado» al hombre.

Como consecuencia de todo esto sostiene, acertadamente, que la doctrina de la persona jurídica del liberalismo, reduce, al hombre a su obrar relevante según

³¹ Kipp, *ob. cit.* pág.17

³² Kipp, *ob. cit.* pág.18

³³ Kipp, *ob. cit.* pág. 19

³⁴ Kuhn, Helmut: «El Estado como exposición filosófica» (traducc. José Gil Cremades). Rialp. Madrid 1979. Pág 51.

³⁵ Kuhn, *ob. cit.* págs. 21 y ss

³⁶ Ermacora, Felix: «*Allgemeine Staatslehre. Von Nationalstaat zum Weltstaat*» Duncker und Humboldt. Berlín 1970. Vol I. págs 216 y ss

³⁷ Ermacora, *ob. cit.* pág. 217

es asumido por el derecho positivo o la esfera del derecho positivo establecido de modo heterónomo. Así, tal hombre es persona jurídica.

Para el profesor austriaco, la filosofía existencialista, al hablar de persona, comprende al hombre en su plenitud. Así, pues, para el existencialismo no procede el derecho positivo, sino el «Derecho»³⁸.

Antes nos referíamos a la posición Kelseniana reductora de las dimensiones humanas al juego de la normatividad desprovista de contenidos extra o metajurídicos, según su teoría de la pureza metódica, de modo que no insistiremos celebrando mi coincidencia con Ermacora.

El profesor suizo Fleiner-Gerster³⁹ dedica el Capítulo segundo del Título primero de su obra, a la imagen del hombre y del Estado como punto de partida de la Teoría del Estado.

Este autor considera al Estado como una comunidad humana. Los hombres son necesarios para la formación de las comunidades donde se desarrollan. Son afirmaciones sencillas que confirman una referencia a los autores clásicos del pensamiento político de la Teología.

A estas reflexiones sobre la interrelación hombre-Estado hay que añadir las que hacen Arnim⁴⁰ profesor de Speyer y Görg Haverkate⁴¹ de Heidelberg. Más adelante recogeremos sus ideas⁴².

Tendencias antropológicas típicas inspiradoras de la Teoría del Estado y de la Teoría de la Constitución

Acabamos de apuntar el influjo antropológico en la literatura de la Teoría del Estado y su reflejo en diversos autores que llegan a nuestros días. Interesa ahora señalar la presencia importante de la Antropología política, según corrientes fundadas en diversas concepciones de la naturaleza humana. Nos encontramos así ante tipos antropológicos diferentes.

En un sugestivo libro Eduard Spranger⁴³ describe muy bien la psicología de *homo politicus*. Remitimos a su análisis si bien lo que nos interesa aquí es la ti-

³⁸ Ermacora, *ob. cit.* pág. 218

³⁹ Fleiner-Gerster, Thomas: «*Allgemeine Staatslehre. Unter Mitarbeit mit Peter Hännli*. Springer-Verlag. Berlín. Heidelberg New York. 1980 págs 31 y ss

⁴⁰ Arnim, Hans Herbert, von: *Staatslehre der Bundesrepublik* Verlag Franz Vahlen. München 1984.

⁴¹ Haverkate, Görg: «*Verfassungs als Gegenheitigkeitsordnung* Verlag C. H. Beck. München 1992.

⁴² En la literatura de la lengua española conviene mencionar, la obra de Arturo Enrique Sampay «Introducción a la teoría del Estado». Bibliográfica Omeba. Editorial Bibliográfica Argentina. Buenos Aires 1964.

⁴³ Spranger, Eduard: «Formas de vida, Psicología y ética de la personalidad» (Traducc. de Ramón de la Serna). *Revista Occidente*. Madrid 1935. págs-229 y ss.

pología de las tendencias filosóficas y teológicas que han influido en cada una de esas tendencias que ahora examinaremos.

En principio me parece que esas tendencias antropológicas son cinco: el optimismo antropológico radical, el optimismo antropológico templado, el pesimismo antropológico radical, pesimismo antropológico templado y la doctrina del hombre falleciente.

Considero conveniente advertir que esta clasificación es *cómoda* pero no *definitiva*. ¿Por qué?. Es cómoda por que su planteamiento inmediato parece convencer; aparenta alcance didáctico. Ahora bien, no es definitiva ya que la realidad humana y las finalidades a que tiende son difíciles de encapsular en tales rótulos. Algunos caracteres que comprende no son totalmente convincentes y otros no se contienen.

No obstante, los estudiosos ayúdanse con clasificaciones para aclarar su pensamiento. Clasificar es una tarea científica estimable. Por eso seguidamente a dos de esas corrientes añadiremos la calificación de *templado*: optimismo *templado* y pesimismo *templado*.

Así, intentaremos que no se escapen algunas posiciones dentro de esas tendencias, ideas y autores que no asumen tajantemente la corriente que los enmarca. Las diversas corrientes de Antropología política que se matizan por personalidades señeras que captan el dinamismo tendencial político, sea hacia adelante o retrocediendo.

Por ejemplo, los escritos de Maquiavelo abonan para sostener que sus observaciones se encuadran en el pesimismo antropológico y, sin embargo, se matiza que su postura es más bien *realista*: *realismo antropológico*.

La posición de Marx por un lado revela una radical condena del *homo economicus*, y, por otra, un optimismo antropológico en la medida que la liberación del hombre de sus cadenas conduce al paraíso terrenal de la sociedad sin clases. Así en su obra se advierte un *utopismo antropológico* y aun más una *soteriología generalizada del género humano*.

No es menester insistir en los influjos filosóficos y teológicos latentes en cada una de estas posiciones como veremos.

El optimismo antropológico

Tesis fundamental que mantiene la *bondad natural del hombre*.

Esta idea tiene sus raíces en el pensamiento teológico del monje irlandés Pelagio. A comienzos del siglo V negó la transmisión del pecado original y las posibilidades innatas de la naturaleza humana⁴⁴. Una vez más se corroboraba la afir-

⁴⁴ Cfr. Bouyer, L.: "Diccionario de teología" (Traducc. de Francisco Martínez) Ed. Herder. Barcelona 1990. pág 528.

mación de Carl Schmitt que todos los conceptos capitales de la moderna Teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados⁴⁵.

Como es sabido, la teoría de la bondad natural del hombre arranca de las consideraciones antropológicas realizadas por los misioneros españoles al observar la conducta, instituciones y costumbres de los indígenas americanos.

En otra ocasión me he referido al escrito del Padre Juan Manuel Peramás, S. J. (1732-1793), autor, entre otros escritos, de *De administratione guaranica ad republicam platonis comparata*⁴⁶. En este escrito, de Peramás, se entrecruzan rasgos utópicos, descripciones reales, críticas de las *philosophies* del siglo XVIII, propósitos evangelizadores, comparaciones con el modelo platónico, disertaciones retóricas típicas de la formación intelectual de los jesuitas de su tiempo. Como en otras misiones de la época el padre Acosta y otros misioneros españoles⁴⁷, y en los franceses Lafitau y Charlevoix (que predicaron a los iroqueses del Canadá) encontramos latente, en sus escritos, la idea del buen salvaje americano típicamente característica de su tiempo.

Como es sabido esta tesis de la bondad de los indígenas americanos influirá en J. J. Rousseau. Parece que la recogió a través de las opiniones de otros autores que leyó o conoció indirectamente⁴⁸.

La tesis del optimismo antropológico es sostenida por el anarquismo tanto por los anarquistas pacifistas como por los violentos y hasta éstos admiten que la violencia es el instrumento drástico para liberar al género humano de las heteronomías (Estado, religión, explotación y coerción) para restituir al hombre su autonomía. Ya escribimos que el anarquismo mantiene la idea de la salvación, de una soteriología secularizada alcanzable mediante la insurrección libertaria que acaba, inmediatamente, con todas las heteronomías y coerciones.

⁴⁵ Cfr. Beneyto, José M.ª: *Politische Theologie als Politische Theorie Eine Untersuchung zur Rechts und Staatstheorie Carl Schmitts und ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*. Duncker und Humblot. Berlín 1983. Sobre la antropología de Schmitt. Cfr. Gómez Orfanel, German: Excepción y normalidad en el pensamiento de Carl Schmitt. CEC. Madrid 1986 Pág 103 y ss.

⁴⁶ Lucas Verdú, Pablo: «La utopía americana en el pensamiento del Padre Jose Manuel Peramás, S. J. (1732-1793) en «Ignacio de Loyola, Magister Artium en París (1528-1563)». Libro Homenaje de la Universidad del País Vasco y de la Sorbonne a Ignacio de Loyola en el V centenario de su nacimiento» Dirigido por Julio Caro Baroja y Compilado por Antonio Beristain. Donostia, San Sebastián. 1991. págs 450 y ss.

⁴⁷ Esta obra fue traducida por el mexicano Agustín Pomposo Fernández en 1822 y ya en nuestro tiempo por Juan Cortés del Pino con Prólogo y notas de Guillermo Furlong S. J. titulada la «República de Platon y los guaranies» Emecé Editores. Buenos Aires 1946.

⁴⁸ Sobre el influjo de la Biblia en el Discurso segundo de ROUSSEAU y la bondad natural del hombre. Cfr. Francisco Javier Caballero Harriet: «Naturaleza y Derecho en Jean Jacques Rousseau. Editorial Del País Vasco. Bilbao. S. f. págs 56 y ss y págs 165 y ss «Un derecho natural asentado en la bondad».

Además, el anarquismo, concibe, y aplica también la idea de la *esperanza*. Esta impulsa a los hombres a luchar por la sociedad, la libre contratación, el federalismo entre los pueblos.

Así, como también es conocido que, P.J. Proudhon fue precursor de la Unión Europea para establecer la paz y el progreso entre sus naciones.

El optimismo antropológico es patente también en el campo de la economía política con Adam SMITH (1723-1790) autor del famoso libro «Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las Naciones» (1776) y «Teoría de los sentimientos morales» (1759) donde desarrolló su sistema de la moral de la simpatía. Hay cierto paralelismo como advirtió Gonnard⁴⁹ entre estas dos obras. Fueron interpretadas como dos demostraciones de la armonía, en el mundo moral mediante la simpatía y en el económico por el interés.

Optimismo, naturalismo, liberalismo, individualismo, son rasgos típicos del pensamiento del autor escocés⁵⁰.

El optimismo antropológico en el ámbito económico sostenido por Smith, se convirtió en seguida en tipo significativo; en el fetiche del *homo oeconomicus* atento siempre a obtener el mejor resultado económico con el menor gasto posible. El *homo oeconomicus* aparece así como un sujeto frío, indiferente a las situaciones de sufrimiento de amplísimas capas de la población. Es el prototipo que se deduce de las condiciones de la estructura y política económicas del liberalismo del *laissez faire*. Tal sujeto se acomoda al libre juego de la economía liberal individualista, impasible ante la suerte desgraciada de los desposeídos, puesto que en virtud de la famosa *mano invisible*, el orden de las cosas del *laissez faire* se perfecciona. Aquí el optimismo del escocés y un sector de sus seguidores parece un seguro esperanzador⁵¹.

No es menester recordar que la argumentación anterior se debe a la interpretación influida por el pesimismo antropológico latente en Thomas Roberto Malthus (1776-1834) y en David Ricardo (1772-1823). Anticipan las teorías de Marx y Engels.

Ahora bien, estas críticas al autor de las «Riqueza de las Naciones» hay que juzgarlas a la luz de su «Teoría de los sentimientos morales» en particular según la moral de la simpatía y conforme a los conocimientos teológicos del autor escocés. Así matizan tales reproches los investigadores más ponderados posterior-

⁴⁹ Gonnard, Rene: «Historia de las doctrinas económicas». Aguilar .Madrid 1938 pág. 280 nota 2.

⁵⁰ Gonnard, ob. cit. pág. 238.

⁵¹ En su reciente intervención en la Real Academia de Ciencias Morales y Sociales, el académico profesor Pinillos, comparó el papel de la mano invisible de Smith con la función de la astucia de la razón en el sistema posterior de Hegel.

res. Y lo mismo cabe decir respecto a la tesis vulgarizada sobre el repudio por Smith, del intervencionismo estatal en el campo socioeconómico.

El optimismo antropológico, en el ámbito económico y social, encontrará cobijo en el continente en las obras de Jean Baptiste Say (1767-1832) y de Federico Bastiat (1801-1850) los cuales asistieron al inicio del socialismo pero siguieron fieles a las ideas liberales. Nos detendremos un instante en el segundo.

Reproduciremos algunos textos llamativos de su obra póstuma «Armonías económicas»⁵². Estamos ante una personalidad interesante y un escritor notable inspirado por fuertes creencias cristianas.

Bastiat⁵³ inicia su obra afirmando que *todos los intereses legítimos son económicos*. Favorecen la libertad. Aquella armonía de intereses es simple. La simplicidad es la piedra de toque de la verdad. Es *conciliadora*, ¿acaso existe algo más conciliador que acordar las industrias, las clases, las naciones e incluso las doctrinas? Es, también religiosa pues indica que no es sólo la mecánica celeste además la mecánica social que revela la sabiduría divina y manifiesta su gloria.

Por último, es *práctica*. En efecto, nada más práctico que dejar a los hombres trabajar, intercambiar, aprender, asociarse, hacer y reaccionar unos sobre otros, porque además según los decretos providenciales, se desprende de su espontaneidad inteligente, el orden, la armonía, el progreso, el bien, lo mejor hasta el infinito⁵⁴.

El insigne Tocqueville⁵⁵ en su famosa obra se apoyará también en un argumento teológico para explicar el progreso irresistible de la igualdad.

En efecto escribió «Es natural creer que lo que más satisface a las miradas del Creador y Conservador del hombre no es la prosperidad singular de algunos, sino el bienestar de todos; lo que parece una decadencia es a sus ojos un progreso y le agrada. La igualdad es quizás menos elevada pero más justa y su justicia hace su grandeza y su belleza»⁵⁶.

Los aspectos antropológicos y teológicos del optimismo económico de Bastiat, son recurrentes. En sus «Armonías económicas» a su entender el hombre es el elemento y sujeto principal de la sociedad. Corrobora la revelación mosaica de

⁵² Bastiat, Frederic: «Oeuvres complètes de Frederic Bastiat mise en ordre, revues et annotées d'après le manuscrite de l'auteur Tome sixième. Harmonies économiques» 5.ª édition revue et augmentée. París. Guillamin et Cie. Libraries, 1951.

⁵³ Bastiat, *ob. cit.* pág. 1.

⁵⁴ Bastiat, *ob. cit.* pág. 10 y 11.

⁵⁵ Tocqueville, Alexis: «La democracia en America», Prefacio, notas y bibliografía de J. P. Mayer. Introducción de Enrique González Pedrero. Traducc. Luis R. Cuellar. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 1957. pág 743.

⁵⁶ Tocqueville, *ob. cit.* págs.4, 5. Amplía y precisa su argumentación teológica.

que el hombre ha sido creado a imagen de Dios⁵⁷. Ciertamente que el hombre no es perfecto pues si lo fuera no reflejaría una vaga semejanza con el Creador; sería el mismo Dios⁵⁸.

Touchar la libertad humana es perjudicarla, discriminarla, es cambiar su naturaleza, es convertirla, en la medida que se ejerce la opresión, en imperfecta; es despojarla de su similitud con el Creador⁵⁹.

El optimismo antropológico templado

Atenúa las argumentaciones que subrayan la naturaleza bondadosa del hombre. Así el liberalismo político coincidirá sólo parcialmente con el pensamiento ácrata sobre la maldad del Estado, puesto que para este último el Estado como las heteronomías que se desprenden de él, son intrínsecamente perversas de modo que el Estado es perverso. En cambio para el liberalismo el Estado es un mal pero inevitable, necesario. A esto corresponde la teoría de la autolimitación del Estado para explicar los derechos públicos subjetivos, la necesidad de una Constitución que asegure las libertades y que establezca la separación de poderes etc., en definitiva pregona la construcción de un Estado liberal-burgués de Derecho.

Cuando Max Weber sostuvo que el Estado es el monopolio legítimo de la violencia, frase sobradamente conocida, estaba latente en ella un residuo liberal clásico. En este orden de cosas el tipo antropológico del constitucionalismo liberal corresponde a un optimismo templado. Análogamente puede aplicarse esta reflexión al campo socioeconómico.

El Pesimismo antropológico

Parte también de principios teológicos secularizados. En efecto si en Pelagio late una posición antropológica optimista, como vimos, en la posición de un agustinismo exagerado se advierten posturas pesimistas como por ejemplo, la idea que el pecado original se transmite mediante la concupiscencia culpable que estaría intrínsecamente ligada a toda concepción⁶⁰.

⁵⁷ Bastiat, *ob. cit.* págs.13, 43 y ss.

⁵⁸ Bastiat, *ob. cit.* pág.582

⁵⁹ Bastiat, *ob. cit.* pág.583. Bastiat después de sostener la perfectibilidad del género humano termina su obra examinando las relaciones de la economía política con la moral, la política, la legislación y la religión. Págs v 588 y ss.

⁶⁰ Bouyer, L: «Diccionario de teología» cit, pág. 524. Según este autor «...la reforma protestante presentó un retorno agravado a lo que podrá haber de pesimismo exagerado frente al optimismo neopelagiano (y aun simplemente neopagano del Renacimiento)» pág 526.

El teólogo Wohlfhart Pannenberg⁶¹ Profesor de la Facultad de Teología evangélica de Munich, sostiene que la Antropología dogmática gira en torno a dos temas centrales: el ser hombre a imagen y semejanza de Dios y el pecado. A mi entender, y sin atreverme a entrar en profundidades teológicas, los dos temas centrales de la Antropología dogmática originan las consecuencias propias de la Antropología política, a saber: una *posición antropológica optimista: la similitud de la criatura humana a su Creador*; y otra *pesimista producida por el pecado original* que origina el apartamiento del hombre de Dios, y las consecuencias que le siguen: el sufrimiento psíquico y físico, la muerte. No es menester subrayar sus efectos en el orden del pensamiento político en los contrarrevolucionarios De Maistre y De Bonald y de nuestro clarividente, Donoso Cortés⁶².

La tercera consecuencia es el pesimismo templado presente también en San Agustín cuando en bella frase refiriéndose a la culpa original dijo ¡Oh *felix culpa* que ha originado la salvación de los hombres por su Redentor!

Así, pues, el mensaje soteriológico, mitiga con creces, la desolación y desesperación del hombre, por Jesús. Ahora bien esa soteriología se ha secularizado al aplicarse al campo político mediante la liberación de los hombres, *hic et nunc* según como vimos en las directrices anarquistas y comunistas, sin olvidar la socialista que adopta una postura intermedia: el hombre es bueno por naturaleza, la sociedad capitalista le corrompe, sólo con el triunfo del socialismo recuperará su bondad original. Parece latente el grito de J. J. Rosseau cuando al criticar la sociedad de su tiempo escribió: «¡Volvamos a la naturaleza!»

El pesimismo antropológico templado

Apenas nos detendremos sobre el pesimismo antropológico templado pues hemos avanzado alguna reflexión. Me interesa añadir algunas breves insinuaciones. Ante todo, conviene precisar, siguiendo al profesor Truyol y Serra⁶³ que el pesimismo antropológico de San Agustín no significa que «...Los vínculos sociales y sobre todo el vínculo político sean fruto del pecado y carezcan de un fundamento natural propiamente dicho como pretende una interpretación, aun plenamente extendida, que podemos calificar de «pesimista» (O.von Gierke, G. Jellinek).

⁶¹ Pannenberg Wohlfhart: «Antropología en perspectiva teológica Implicaciones religiosas de la Teoría de la Antropología» Ediciones Sígueme. Salamanca.1993. Pág 26.

⁶² El influjo de estos autores, sin olvidar a Maquiavelo y a Hobbes es evidente en Carl Schmitt. Para no extenderme más nos remitimos al excelente trabajo de Germán Gómez Orfanel Excepción y normalidad en el pensamiento de Schmitt» CEC. Madrid 1986. Cfr. Capítulo III, «Antropología política» Pág 103 y ss.

⁶³ Truyol y Serra, Antonio: «Historia de la filosofía del Derecho. De los orígenes a la baja Edad Media». Revista de Occidente. Madrid 1954 pág 195.

La interpretación del pesimismo antropológico templado se aproxima a la teoría del hombre falleciente que examinaremos a continuación.

Teoría del hombre falleciente

Como es sabido fue defendida por el maestro francés Maurice Hauriou⁶⁴.

El influjo de la teología judeo cristiana es evidente en su pensamiento. Está presente en su obra y no como una secularización de dogmas teológicos sino como adhesión fiel y fideísta a los mismos.

Así, pues, en su obra encontramos una armonización entre elementos antropológicos y teológicos, es decir y permítaseme el término, defiende una antropoteología cristiana⁶⁵.

El discípulo y traductor del profesor de Toulouse, Ruiz del Castillo, explica que entre el individualismo optimista de J. J. Rousseau que supone al hombre bueno por naturaleza y de Hobbes que considera al hombre naturalmente malo se yergue una posición intermedia a saber: la que sostiene que no es completamente bueno ni enteramente malo; el hombre es defalleciente⁶⁶.

En la trilogía de creencias fundamentales (libertad, orden, poder) todo se encadena alrededor de la libertad desfalleciente. En efecto «... el orden mismo es hijo del poder, que es, a su vez una libertad desfalleciente. Las tres bases de la sociedad y del orden individualista guardan, pues, estrecho parentesco con la creencia de la debilidad humana»^{67 y 68}.

Conclusión de esta parte

De todo lo anterior se desprende que los supuestos antropológicos y teológicos de la Teoría del Estado y de la Teoría del Constitución, están patentes en la doctrina de entrambas disciplinas.

⁶⁴ Maurice Hauriou, fue un conservador liberal, ferviente católico, de familia acomodada, vinculada a las tradiciones campesinas. Sus obras están escritas en un francés admirable no exento de profundidad.

⁶⁵ Con mayor exactitud el teólogo evangélico Wolfhart Pannenberg titula su obra «Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica». Ediciones Sígueme. Salamanca 1933. Según «...el desarrollo mismo de la filosofía constituyó uno de los impulsos del creciente antropocentrismo del pensamiento filosófico» (pág. 16). Añade que no sólo hay que contar con el influjo antropológico en la teología cristiana porque además, figura un segundo motivo genuinamente teológico: «... el hecho que la teología está referida a la cuestión de la salvación del hombre» (pág. 17).

⁶⁶ Hauriou, Maurice: «Principios de Derecho público y constitucional» (Traducc., notas y estudio preliminar de Carlos Ruiz del Castillo) Ed. Reus. Madrid 1927. XVI. El estudio preliminar del traductor se refiere a la tesis del Decano de Toulouse del *individualismo falible*

⁶⁷ Hauriou, *ob. cit.* págs. 56 y ss.

⁶⁸ Hauriou, *ob. cit.* pág. 58.

Aunque el lector habrá comprobado que en el discurso anterior he hecho algunas referencias a la teoría de la Constitución, conviene dedicar una parte específica que demuestre el influjo y permanencia de supuestos teológicos en aquella. Intentaremos demostrarlo.

TEOLOGÍA FUNDAMENTAL Y TEORÍA DE LA CONSTITUCIÓN COMO DOCTRINAL FUNDAMENTAL

La Fundamentalidad como principio y criterio teológico.

La Fundamentalidad como principio y criterio constitucional

Ante todo, me interesa señalar que las consideraciones que siguen suponen un atrevimiento por parte de quien escribe.

Aunque hace unos años que he leído unos libros y escritos sobre materias teológicas huelga afirmar que no soy experto en ellas.

Aclarado lo anterior me parece que no es osadía establecer un comparación entre la *fundamentalidad* de la Teología y la *fundamentalidad constitucional*.

En el Capítulo uno sobre la noción de Constitución del Tomo primero de su Derecho Constitucional, Francis Delpéréé⁶⁹ afirma rotundamente: «...Al comienzo del derecho está la Constitución». Estas palabras recuerdan en alguna medida el Texto del Santo Evangelio según San Juan (Cap I.y 1) «En el principio era la Palabra y la Palabra era cerca de Dios y Dios era la Palabra». La Palabra de Dios, el Logos Divino, es el principio y fundamento en la Teología cristiana. A su vez la Constitución es objeto sagrado para la trayectoria política constitucional y para un sector de la doctrina de los Estados Unidos de Norteamérica.

Así, el norteamericano Levinson⁷⁰ examina la Constitución como objeto sagrado en un sugerente estudio. Menciona a Kristøl cuando afirma que la bandera, la Declaración de Independencia, y la Constitución «constituyen la Santísima Trinidad de lo que Tocqueville llamó la religión civil de los norteamericanos»⁷¹

Por su parte, el profesor Richards⁷² de la Universidad de Nueva York, recuerda que la idea de Constitución escrita aparece en el periodo de la Revolución puritana, en Gran Bretaña, se concibió como una afirmación política del pacto con

⁶⁹ Delpéréé, Francis: *Droit constitutionnel Tome I. Les données constitutionnelles. Tome I 2.* 2.ª edición. Maison Ferdinand. Larcier. Bruxelles 1987. pág 13.

⁷⁰ Levinson, Sanford: *Constitutional faith*- Princetown University. Press 1988. Págs 9 y ss *The Constitution in American civil religion*. Introducción: *The Constitution as sacred object*.

⁷¹ Levinson, *ob. cit.* pág.11

⁷² Richards, David. A. J: *Toleration and the Constitution*- Ne York. Oxford. Oxford University Press 1986 pág 54.

la Divinidad. Del mismo modo que el Omnipotente se autovincula a los términos de una alianza que favorece y dignifica el consentimiento libre y racional de su pueblo, la autolimitación del poder estatal mediante una Constitución escrita augura la dignidad de sus derechos humanos y naturales.⁷³

La Teología fundamental, según Fisichella⁷⁴ se califica así «... por que está en disposición de elaborar una Teología de la revelación a partir de la misma revelación». La Teología fundamental según este autor ha dejado de ser *ancilla* de la Teología dogmática de modo que aparece como ciencia teológica que cuenta con su propio método.

Del mismo modo la Teoría de la Constitución, a partir de Carl Schmitt, adquiere sustantividad. Ya no aparece como un sector más o menos extenso de la Teoría del Estado, aunque tome de ésta conceptos imprescindibles.

Tampoco es una una escueta introducción al derecho constitucional como se incluía en los tratados clásicos franceses e italianos y aun se mantiene por diversos autores. Ya ha adquirido autonomía.

Este carácter sustantivo lo ha conseguido, la Teoría de la Constitución, merced a su carácter fundamental que le da identidad propia.

Su Fundamentalidad se manifiesta porque es ciencia cultural. En este sentido se concibe la Teoría de la Constitución como ciencia cultural según Peter Häberle⁷⁵ y el que escribe⁷⁶. Los dos partimos de las densas y sugerentes-ideas de Rudolf Smend.

La teoría del Constitución se funda en valores (la libertad, la justicia, la igualdad, el pluralismo político. art. 1.1 C.E.) además y, sobre todo, en la dignidad humana (art.10.1 C.E.).

La concepción de la Teoría de la Constitución como ciencia cultural entraña la realización de esos valores en la sociedad por intermedio del derecho considerándolo no sólo como conjunto de normas e instituciones. Además como plantas que enraizan en el *humus* cultural de la política euroatlántica.

De lo anterior se desprende que la fundamentalidad de la Constitución no consiste solamente en los procedimientos agravados para su reforma, ni en su su-

⁷³ Como es sabido los estadounidenses son muy aficionados a computar el número de palabras de los textos jurídicos y de las declaraciones políticas, en este sentido se comparó el texto de 1787 con la Epístola de San Pablo a los romanos.

⁷⁴ Fisichella, Rino: «Introducción a la Teología fundamental» (traducc. por Alfonso Ortiz García). Editorial Verbo Divino. Estella. (Navarra) 1993 pág 77

⁷⁵ Häberle, Peter: «*Verfassungslehre als Kulturwissenschaft*». Duncker und Humblot. Berlín 1982.

⁷⁶ Lucas Verdu, Pablo: «Última lección académica del profesor Pablo Lucas Verdú con motivo de su jubilación anticipada el 20 de mayo de 1988». REP. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) n.º 27-28. Madrid 1988. págs 12 y ss

premacía sobre las normas infraconstitucionales, sino, además, en los valores que la informan puesto que la colman de sustancia ética y social que la identifican ante sus ciudadanos y la comunidad internacional.

Es muy grato comprobar que la reciente Constitución de la Nación Argentina, en su preámbulo señala su propósito de afianzar la justicia y asegurar los beneficios de la libertad no sólo a los ciudadanos argentinos presentes y futuros, además a todos los hombres del mundo que quieran habitar en el suelo argentino, invocando la protección de Dios, fuente de toda razón y justicia.

No me detengo en la cuestión del alcance del Preámbulo, asunto debatido en la doctrina. Basta señalar que esta es unánime en señalar que sirve como base interpretadora del resto de la Constitución.

El énfasis puesto por la Constitución de la Nación Argentina corresponde a su gloriosa tradición en el reconocimiento y garantía de la libertad. Basta recordar al ilustre Alberdi, maestro indiscutible del derecho constitucional. Lo considero como un prócer de la argentinidad. Cada pueblo culto amante de la libertad cuenta con personalidades señeras que sirven de obligado punto de referencia. Sin olvidar a otros pensadores patriotas argentinos, Alberdi, como ustedes saben mucho mejor que yo, es una figura emblemática que es ineludible recordar⁷⁷.

En la elaboración de Constituciones han contribuido personalidades egregias. Así recordamos a Hugo Preuss en la Constitución de Weimar de 1919, Hans Kelsen en la austríaca de 1920, iniciando en Europa la técnica del examen de la constitucionalidad de las leyes ejercida por un alto Tribunal.

En España el conocido jurista Jiménez de Asua (Constitución republicana de 1931) Pues bien, J. B. Alberdi cumplió un papel primordial en la elaboración de la Constitución argentina de 1853, aunque no fue constituyente.

El maestro Segundo V. Linares Quintana recoge en su monumental Tratado⁷⁸ la opinión de Domingo Faustino Sarmiento en carta dirigida a Alberdi: «Su Constitución es un monumento, usted habla que es la realización de las ideas en que me ha constituido en apóstol. Sea, pero es usted el legislador del buen sentido, bajo las formas de la ciencia.

De todos modos, su Constitución es nuestra bandera, nuestro símbolo. Así lo toma hoy la República Argentina. Yo creo que su libro va a ejercer un efecto be-

⁷⁷ Alberdi, Juan Bautista, nació en Tucuman en 1810 y murió en Paris en 1884, escribió numerosas obras. Fue novelista y crítico literario. Su obra capital es «Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina». Esta obra influyó en las decisiones de los constituyentes de 1853.

⁷⁸ Sobre el impacto teológico en las Constituciones escritas Cfr el estimable libro de Domenico Farias: «*Idealità e indeterminatezza dei principi costituzionali*» Giuffrè. Milano 1981. págs 235 y 412 «*La costituzione e il nome di Dio*» (Un dibattito all' assemblea costituente)

néfico. Es posible que su Constitución sea aceptada, es posible que sea alterada, truncada; pero, los pueblos por lo suprimido o alterado, verán el espíritu que dirige las personas; su libro, pues, va a ser el *Decálogo argentino...*.

En el Preámbulo de la nueva Constitución argentina se invoca a la divinidad y en el artículo 2 se afirma: «El gobierno federal sostiene el culto católico, apostólico, romano». Son reflejos de creencias religiosas, mayoritarias en la República que se especifican en el Texto Fundamental.

Supuestos teológicos claros en la Constitución y metáforas comparativas en la teoría del Estado

A las consideraciones precedentes sobre el influjo de supuestos teológicos expresos en las Constituciones hay otras que enumeraremos.

Supuestos teológicos claros en las Constituciones

El Preámbulo de la Constitución de Irlanda de 1 de julio de 1937 comienza diciendo: «En nombre de la Santísima Trinidad, de quien procede toda autoridad y a quien revierten como destino último todas las acciones tanto de los Estados como de los hombres». Nosotros, el pueblo Irlandés, en humilde reconocimiento de todas nuestras obligaciones con nuestro Señor Jesucristo, que mantuvo a nuestros padres durante siglos de pruebas;....»

El artículo 12.8 que versa sobre el Presidente, dispone que «... entra en funciones prestando y suscribiendo públicamente ante los componentes de ambas Cámaras del Parlamento, los magistrados del Tribunal Supremo y del Tribunal Superior y altos cargos la siguiente declaración: «Ante Dios Todopoderoso prometo y declaro solemne y sucesivamente....» y termina «¡Que Dios me guíe y me sostenga en el empeño!»

A mayor abundamiento, el artículo 44.1 establece que «El Estado reconoce que se debe tributo de culto público a Dios todopoderoso, cuyo nombre reverenciara y respeta y honra la religión».

Después de la Segunda Guerra Mundial las Constituciones de los *Laender* de Alemania occidental: Baviera (2 de Diciembre de 1946); Würtenberg-Baden (28 de Noviembre de 1946); Baden (22 de Mayo de 1947); Rheinland-Pfalz (18 de Mayo de 1947) y Bremen (21 de Octubre de 1947) recogen afirmaciones iusnaturalistas y teológicas⁷⁹.

⁷⁹ Lucas Verdu, Pablo: «La lucha por el Estado de Derecho» Publicaciones del Real Colegio de España. Bolonia 1975. págs 85 y ss.

Lo mismo sucede en la Ley Fundamental de la República Federal de Alemania. En efecto en su preámbulo podemos leer «Con conciencia de su responsabilidad ante Dios y ante los hombres»

Supuestos teológicos comparados en la Teoría del Estado

En mi estudio preliminar a la obra de Jellinek: «Reforma y mutación de la Constitución»⁸⁰ analizo las raíces teológicas de la doctrina de la autolimitación del Estado del profesor de Heildeberg y la crítica que Kelsen hace de dicha tesis. Como no me gusta repetir mis escritos, recurra el lector interesado a dicho escrito.

Ahora sólo añadiré lo siguiente: el misterio de la *transubstanciación* me parece que guarda semejanza con el término *mutación constitucional*. Esto corrobora el influjo teológico en el derecho constitucional.

La mutación constitucional evoca una transubstanciación secularizada en la medida que transubstancia el contenido de la norma fundamental respetando su texto.

Esta «transubstanciación» (*Wandlung*) muestra cierto aspecto *misterial*. Es decir opera silenciosamente, invisiblemente, como la propia transubstanciación. En cierto sentido tales mutaciones silentes, invisibles, de la Constitución cuyo momento puntual, ceremonial, no es patente sino latente, produce un efecto prodigioso: ir adaptando los Textos Fundamentales a las exigencias vitales de la realidad política y social.

Es el misterio y secreto, que por ejemplo, explica la longevidad de la Constitución estadounidense.

Podría también añadirse el *Mysterium representationis*, (Vanossi) en el campo de la Teoría del Estado y de la Constitución. Son ejemplos de secularización de términos religiosos.

Supuestos teológicos-metafóricos

Ciertamente en esas comparaciones percibimos aspectos metafóricos.

Aunque no entran directamente en los ámbitos de la Teoría del Estado y de la Teoría del Constitución, recordemos el uso por Marx de términos teológicos en forma metafórica. Así en obras como la «Sagrada Familia». No nos detendremos

⁸⁰ Jellinek. G: «Reforma y mutación de la Constitución» Estudio preliminar de Pablo Lucas Verdú. Traducc. de Christian Forster. CEC. Madrid 1991. págs LIV y ss. «Raíces teológicas de la autolimitación del Estado». Interesa mencionar aquí a los profesores François OST y Michel Van de Kerchove, por su interesante estudio «La referencia a Dios en la Teoría pura del Derecho de Hans Kelsen» (traducc. de Enrique E. Marí) en «Materiales para una teoría crítica del Derecho» Abellido Perrot. Buenos Aires 1991. págs 73 y ss.

por que ya los mencionaba la obra de Enrique Düssel que estudia este asunto. No obstante conviene añadir que el pensador marxista Georg Lukacs⁸¹ utiliza la expresión «Miércoles de ceniza» para calificar el irracionalismo nacional socialista de Jasper y Heidegger.

La dignidad humana como derivación teológica

En algunos textos fundamentales contemporáneos así en la Ley Fundamental de la República Federal de Alemania, artículo 1 se habla de la dignidad humana (art.1.1) y en la Española, de la dignidad de la persona (art.1.1 C.E.). La diferencia es importante por que la *persona* a tenor del derecho español artículo 30 del Código civil «Para los efectos civiles sólo se reputará nacido el feto que tuviera figura humana y que viviera veinticuatro horas enteramente desprendido del seno materno». Así, se plantea la cuestión de los derechos del *nasciturus*. Problema con implicaciones éticas en las cuales no voy a entrar.

El influjo teológico es indudable sobre todo en el texto alemán puesto que en su Preámbulo se invoca a Dios y es claro que los constituyentes actuaron impresionados por los horrores del III *Reich*.

Hay dos palabras germanas cuya expresión ortográfica es casi igual pero su significado es muy distinto. La primera la del artículo 1.1 de la Ley Fundamental dice: *Würde*, pero *Bürde* es otra cosa. Mientras la primera se traduce como dignidad, la segunda significa carga, pesadilla⁸².

Así, pues, insistimos en que los constituyentes alemanes estaban impresionados por la carga y pesadilla del nacional socialismo de modo que al comenzar el articulado de su *Grundgesetz*, afirman rotundamente, la dignidad humana.

Ahora bien, a mi entender, la *Würde* germana también conlleva una carga. Quiero decir que la dignidad humana implica una carga de responsabilidad ética. En primer lugar, la dignidad humana hay que considerarla en solidaridad armónica con la dignidad de los semejantes. Esto significa que hay que concebirla como indiscutible obligación respecto a los demás. En segundo lugar, esa ética de la responsabilidad supone una *imago hominis* que para los creyentes se basa en la afirmación Teológica de la Teología judeo-cristiana que supone que Dios hizo al hombre a «su imagen y semejanza» (Génesis 1.27).

Para otros el hombre es «cosa sagrada para el hombre» (Seneca).

⁸¹ Lukacs, Georg: «El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler» (Traducc. de Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica. Mexico-Bueno Aires 1959. Califica en el Capítulo IV, V dedicado a exponer al *subjetivismo parasitario* según él, de Heidegger y Jasper como: «El miércoles de Ceniza» págs 397 y ss.

⁸² El profesor Gottlieb Dietzze, con el que me une una gran amistad, ha escrito sobre estos términos páginas muy interesantes.

Lugares teológicos y lugares constitucionales

Al gran teólogo español Melchor Cano, asistente al Concilio de Trento debemos una obra póstuma famosa que versa sobre los *lugares teológicos* (Salamanca 1563) o sea de las sedes relevantes que sirven de argumentaciones en la Teología.

Hace una clasificación de ellas que denominó constitutivas, esenciales y luego enumera como lugares anejos: la razón natural, los filósofos y los juristas, amén de los datos suministrados por la historia y las tradiciones humanas.

Como escribe Martín Grabmann⁸³ en *De locis theologicis libri XII*, «...expone su autor las fuentes de las pruebas y razonamientos que se han de emplear en el estudio de la Teología insistiendo con especial interés en la importancia del elemento histórico, de modo que presenta una verdadera metodología de la ciencia divina y un modelo acabado de teología fundamental....»

También, como veremos enseguida, puede hablarse de lugares constitucionales influidos por el saber teológico en la Teoría de la Constitución.

LUGARES TEOLÓGICOS EN LA TEORÍA DE LA CONSTITUCIÓN

Huellas de contenido teológico secularizadas en la Teoría del Constitución

En los autores que en páginas anteriores hemos citado, clásicos de la Teoría del Estado, se percibe el impacto del saber teológico. Lo mismo ocurre en la Teoría de la Constitución cuya interrelación es evidente si bien esta última ha adquirido sustantividad con Schmitt y Smend, desarrollando no pocos principios de la primera.

Hay que recordar lo que escribió Kelsen⁸⁴ en 1925. Según el fundador de la teoría pura del derecho: «Conviene ilustrar críticamente los procedimientos de la teología, para poner en claro muchos problemas de la Teoría del Estado». Dada la conexión antes apuntada de la Teoría del Estado y la Teoría de la Constitución huelga decir que huellas teológicas se detectan también en la doctrina constitucional.

La dogmática del derecho constitucional analizada por la Teoría de la Constitución, empezando por su denominación comprende el conjunto de postulados conceptos y categorías imprescindibles para dominar al derecho positivo. De modo, acaso un poco superficial aunque con algún matiz expresivo, viene a ser la gramática y sintaxis del derecho.

⁸³ Grabmann, Martín: «Historia de la Teología católica. Desde fines de la era patristica hasta nuestros días» (Traducc. del P. Gutierrez, Agustino) Espasa Calpe. Madrid 1946. pág 192.

⁸⁴ Kelsen, Hans: «Teoría general del Estado» (traducc. Luis Legaz Lacambra). Editorial Labor. Barcelona. Madrid. Buenos Aires 1934. pág 100 y ss

Examen de algunos residuos teológicos en la Teoría de la Constitución

Preliminar

Seguidamente pasaremos revista a algunos lugares de relevancia constitucional que muestran raíces teológicas.

Por supuesto, aquí, tampoco pretendemos esbozar una Teología constitucional aunque los contrarrevolucionarios franceses (De Maistre, De Bonald y otros alemanes) en alguna medida lo pretendieran.

Análisis de lugares constitucionales que recuerden afirmaciones teológicas

Hermeneútica e interpretación constitucional

En principio la *hermeneútica es el conocimiento científico y técnico e incluso es el arte, que permite interpretar y comprender textos, principalmente sagrados. Por extensión se aplica, también, a escritos filosóficos, históricos, literarios y jurídicos.*

Parece clara la conexión entre la interpretación y comprensión de los textos sagrados en particular de la Biblia y de los Textos constitucionales. Recordemos que la alianza entre Dios y el pueblo elegido es un precedente religioso del contrato social, originador de textos constitucionales.

Corresponde al teólogo protestante Schleiermacher la invención del término hermeneútica para interpretar textos transmitidos, en especial la Sagrada Escritura. Trátase de comprender las palabras escritas o habladas Riesenhuber⁸⁵ nos dice que se produce «...una complementación recíproca entre la comprensión «adivinatoria» o sea la que se compenetra con el autor de forma total y la comparativa». Es decir enlaza con la comprensión histórica y gramatical, el texto particular ha de esclarecerse desde el todo del contexto de su vida y su sentido.

De la anterior «definición» que hicimos, más bien descripción, se desprende que la hermeneutiva y/o interpretación es una tarea *científica* que corresponde al campo gnoseológico y epistemológico e incluso con estimaciones axiológicas. Es una *técnica* que requiere suficientes conocimientos teológicos, filosóficos, filológicos es también un arte en la medida que dicha interpretación alcanza cotas estéticas o en el caso de una disciplina jurídica, calidad de *elegantia iuris*.

En la actualidad la teoría de la interpretación se inspira en argumentaciones de pensadores como Heidegger y Gadamer y en los contemporáneos represen-

⁸⁵ Riesenhuber, Klaus: «Hermeneútica» en «Diccionario de Filosofía» Ed. Herder. Barcelona.1988 págs 276-277.

tantes del *pensiero devole*, como el italiano Vattimo; pues la consideran pieza fundamental de su mensaje.

Para los hermeneutas de nuestros días la comprensión se mueve circularmente entre el objeto concreto (por ejemplo un texto) y el todo de circunstancias que le confiere sentido. Es el llamado *círculo hermeneútico* que no es un círculo vicioso. Riesenhuber⁸⁶ añade que el horizonte del objeto se abre al interpretar mediante una inteligencia previa (la llamada precomprensión)⁸⁷.

Gadamer⁸⁸ advierte que la hermeneútica jurídica está capacitada para *«devolver a la hermeneútica histórica todo el alcance de sus problemas y reproduciría la vieja unidad del problema hermeneútico en la que vienen a encontrarse el jurista, el teólogo y el filólogo.»* (subrayado por Gadamer)

A mi entender la Teoría del Estado se caracteriza por el tema básico y difícil de la *representación* como concepto y proceso que conecta al Estado-aparato con el Estado-comunidad.

Desde el éxito del liberalismo la *interpretación* de las normas es el tema capital de la Teoría de la Constitución. Entrambos conceptos y técnicas se entrelazan.

En nuestro ordenamiento jurídico la interpretación y aplicación de la ley, aparece en el artículo 3.1 del Código Civil que es materialmente constitucional aunque aparezca en una Ley ordinaria. Como es sabido se inicia, este precepto, así: *«las normas se interpretarán según el sentido propio de sus palabras en relación con el contexto»* (Subrayado P.L.V.)

Voy a permitirme una comparación entre las *palabras de Dios y las palabras de la Constitución*.

En el Evangelio de San Juan Capítulo I leemos «1) En el principio era la Palabra y la Palabra era Dios, y Dios era la Palabra. 2) Esta era en el principio cerca

⁸⁶ Riesenhuber, *ibidem*.

⁸⁷ Cfr. Josef Esser *«Precomprensione e scelta del metodo nel processo di individuazione del diritto»* (Traducc. al italiano del texto alemán de Salvatore Patti Y Giuseppe Zaccaria. Introduzioni di Pietro Rescigno). Edizioni Scientifiche Italiane Università di Camerino 1983) Cfr. el interesante libro de Domenico Farias: *«Interpretazione e logica»* Giuffrè. Milano 1990. págs 25 y ss y, sobre todo, las páginas dedicadas a la interpretación y lógica en la historia de la Teología deteniéndose especialmente en los teólogos españoles Molina, Suárez, Hurtado de Mendoza, De Lugo, Jose Martínez de Ripalda.

Sobre la precomprensión y el círculo hermeneútico, Cfr. Emerich Coreth: *«Cuestiones fundamentales de hermeneútica»* (Traducción del alemán de Manuel Belasch) Herder Barcelona. 1972. págs 32, 37 y ss, 107 y ss, 215 y ss (sobre el círculo hermeneútico y sobre la precomprensión) págs 9, 38, 80, 112 y ss 132 y 146.

⁸⁸ Gadamer, Hans-Georg: *«Verdad y método. Fundamentos de una Hermeneútica filosófica»* (Traducc. Ana Aguado Aparicio y Rafael de Agapito). Ediciones Sígueme. Salamanca 1948. págs. 401, 612 y ss. Cfr., también, como distingue la interpretación del jurista de la interpretación del historiador, pág. 397, y la hermeneútica teológica de la teología protestante.

de Dios. 3) Todas las cosas por esta fueron hechas: y sin ella nada de lo que es hecho, fue hecho....»⁸⁹.

Mientras que la Palabra, o Verbo divino, es comprendida mediante la hermenéutica de la Sagrada Escritura, las palabras de la Constitución lo son mediante la interpretación constitucional.

Escribe Biser⁹⁰ que el «...testimonio más temprano de una inteligencia refleja que la palabra es la representación bíblica de la creación del mundo, por la palabra divina y del dominio del mundo por la palabra humana»

Si, la palabra divina intercomunica al hombre con Dios, la humana aproxima a los hombres en la comunicación y en la comunidad social. En este orden de cosas las palabras de la Constitución, son expresiones fundamentales imprescindibles para establecer, asegurar y promover la comunidad entre las instituciones y los derechos que reconoce a los hombres.

Así la Constitución en cuanto Código jurídico-político en la medida que eleva al hombre a la condición de ciudadano, es también una especie de *Decálogo* (Sarmiento) que entonces diseña instituciones, garantiza los derechos que le son inherentes, cumple una función cívica, establece una *res publica*. Por eso, su articulado debe interpretarse con arreglo a la *ratio* y *telos* ínsito en el texto constitucional.

Así, pues, el *sentido propio de las palabras* (Código Civil art. 3.1) hay que develarlo con una adecuada exégesis además *teniendo en cuenta su contexto y fundamentalmente su espíritu y finalidad*. No se trata de una aplicación fonográfica de las normas como sostuvo Montesquieu al afirmar que el juez es la boca que pronuncia las palabras de la ley, porque las palabras de la Constitución, tienen carácter abierto y son dinámicas. En definitiva, como acertadamente dijo Radbruch, las leyes son más inteligentes que sus autores y además como establece el Código Civil español han de interpretarse en relación con la *realidad social del tiempo en que han de ser aplicadas*. No me detengo más en éste punto. Me complace mucho remitirme al espléndido estudio de mi admirado discípulo Raul Canosa Usera⁹¹ sobre la interpretación constitucional y la fórmula política.

Estamos hablando de la palabra, del *logos*. Este segundo término aparece ya en Heráclito como explica muy bien Verdross⁹² el *Logos* eterno crea la armonía

⁸⁹ El conocido jurista argentino Sebastián Soler: «Las palabras de la Ley». Fondo de Cultura Económica de México 1969. pág 11 comenta el texto de San Juan comparándolo con el de Goethe «...En el principio fue la acción», se inspira en la ontología, teoría del conocimiento y axiología de Nicolai Hartmann.

⁹⁰ Biser, Eugen: «Palabra» en «Conceptos fundamentales de filosofía». Herder. Barcelona 1979. Tomo III pág 11.

⁹¹ Canosa Usera, Raul: «Interpretación constitucional y fórmula política» CEC. Madrid 1988.

⁹² Cfr. la exposición que hace Alfred von VERDROSS en «La filosofía del Derecho en el mundo occidental» (Traducc. de Mario de la Cueva) Universidad Nacional Autónoma de México. 1983.

del Universo «...Común a todo lo existente, de la misma manera que la Constitución de un país es común a todos sus ciudadanos»

Verdross⁹³ expone la doctrina estoica sobre el *logos spermatikós* es decir son las razones seminales que operan como instinto en los animales y como razón en los humanos «La razón humana, es pues idéntica al Logos ya que es un efluviio de la razón universal. Pero como esta penetra en el hombre únicamente en la categoría de potencia, necesita ser desarrollada mediante la educación y el conocimiento de si mismo»

Para el teólogo apologeta, San Justino, existe un *logos spermatikós* una «razón seminal» de «cuyos gérmenes divinos la humanidad toda participa en mayor o menor grado y que culmina en la revelación cristiana. Ello permite a San Justino considerar que toda verdad, donde quiera que haya surgido históricamente, es cristiana, que el cristianismo en consecuencia es la verdadera filosofía preparada y vislumbrada por los mejores pensadores de la gentilidad, según señala el profesor Truyol y Serra⁹⁴.

Como escribe el teólogo de la Iglesia Evangélica Thielicke⁹⁵ él hombre puede discurrir sobre el *Logos*, sobre el sentido del ser «... y acabar por tropezarse con él porqué de su propio logos. es decir su razón es pensamiento del pensamiento originario (subrayado de Thielicke). Por decirlo de otro modo no es más que una astilla del *Logos* universal (*logos spermatikós*). Ese *logos* universal va a recogerse en el espejo de la razón humana». No nos detendremos en la cuestión subrayada por Aristóteles, del habla como rasgo del *zoon politikon*. Nos interesa más el reflejo del *Logos spermatikós* para explicar la concepción liberal del parlamentarismo. En efecto, en las Cámaras del Parlamento la discusión sobre las diversas y contrapuestas opiniones expresan el recuerdo teológico, en cada uno de los representantes, de las partículas del *Logos spermatikós* divino, universal. Ello viene a justificar la tesis de que de esa contraposición entre los parlamentarios, en cuanto receptores de la semilla de la palabra divina, se infiere la verdad.

De esta manera el racionalismo liberal, rectius el Logos del liberalismo, se impuso sobre el voluntarismo democrático: las leyes son la expresión de la voluntad general (Artículo 6 de la Declaración del hombre y del ciudadano de 1789). La vieja contraposición entre el intelectualismo de la escuela tomista y el voluntarismo de Duns Scoto y Guillermo de Ockham parece replantearse en la disyunción: liberalismo ≠ democracia.

⁹³ Verdross, *Ob cit.* pág 78.

⁹⁴ Truyol y Serra, Antonio: «Historia del Derecho. De los orígenes a la Edad Media. Revista de Occidente 1954. pág. 183.

⁹⁵ Thielicke, Helmut: «Esencia del hombre. Ensayo de Antropología cristiana». Herder. Barcelona. 1985. Pág. 177 y Wohlfhart Pannenberg *ob. cit.* pág. 484 y ss, 496 y ss.

**Otras cuestiones que evocan dogmas religiosos secularizándolos:
Milagro, carisma, liderazgo, encarnación divina, esperanza**

El milagro y su transcripción en el campo constitucional

El milagro para la Teología católica⁹⁶ «no sólo es una acción extraordinaria, que excede las fuerzas de la naturaleza creada, además es un signo de Dios. De hecho, el milagro no es, en modo alguno, la introducción de un desorden en el universo creado, sino la introducción de un orden superior».

Me interesa subrayar que Kelsen⁹⁷ dedicó la parte IV de su libro sobre el concepto sociológico y el concepto jurídico de Estado, capítulo 11,42, a la creencia teológica y a la creencia jurídica del milagro citando a autores católicos. Además menciona a Feuerbach⁹⁸ quien examinó en su libro sobre la esencia del cristianismo, críticamente, el significado del milagro. Este discípulo de Hegel, estudiante de la Teología protestante, abandonó ese estudio para dedicarse a la filosofía y convertirse en tenaz crítico del cristianismo.

Para Kelsen la cuestión se plantea en virtud del dualismo entre Dios y el Mundo. Esto se evidencia en la creencia cristiana del milagro. La Teología considera al mundo como Naturaleza, o sea como unidad sistemática de las leyes naturales establecidas por Dios. Ahora bien, es imposible pensar que Dios esté atado a las leyes naturales. La libertad divina se contrapone a las leyes naturales mediante el milagro⁹⁹.

Ya Feuerbach mantuvo que la creencia en Dios y la creencia en el milagro coinciden. El método teológico se caracteriza por el dualismo del Dios creador de las leyes naturales y Dios no está obligado a ellas de modo que puede suspenderlas mediante el milagro¹⁰⁰.

⁹⁶ Bouyer, L: «Diccionario de teología» cit. 1 pág. 445.

⁹⁷ Kelsen, Hans: *Der Soziologische und der juristische Staatsbegriff Kritische Untersuchung der Verhältnisses von Staats und Recht*. Verlag von J. C. Mohz (Paul Siebeck) Tübingen, 1928, pág. 245.

⁹⁸ Feuerbach, Ludwig: «La esencia del cristianismo» (Introducción de Marcel Xauflaire. Trad. José I. Iglesias) Ediciones Sígueme. Salamanca 1975. págs. 169 y ss. «El misterio de la fe, el misterio del milagro».