

28. CAYETANO BETANCUR

(1910-1982). Graduado en derecho de la Universidad de Antioquia (1936). Profesor universitario de 1936 a 1975. Cátedras desempeñadas: Lógica, teoría del conocimiento, metafísica, filosofía, historia de la filosofía moderna, estética y filosofía del derecho. Fue director del Departamento de Organismos Internacionales del Ministerio de Relaciones Exteriores (1938-41); consejero jurídico de la Delegación de Colombia a la Primera Reunión de Ministros de Relaciones Exteriores, reunida en Panamá (1939); conjuer del Consejo de Estado; decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional (1951-53 y 1961-64). Es miembro de la Asociación Argentina de Filosofía Jurídica y Social, de la Sociedad Argentina de Filosofía, de la Asociación Brasileira de Filósofos Católicos, de la Association International de Philosophie du Droit et de Philosophie Sociale, de la Andhra Research University, de la Academia Colombiana de la Lengua, de la Academia Colombiana de Jurisprudencia y del Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. La Asociación Alemana de Universidades lo invitó al Coloquio de Munster (1961) sobre los países en vías de desarrollo. De su obra se destaca *Sociología de la autenticidad y la simulación*, donde muestra muchos de los aspectos generales de su pensamiento social y filosófico.

El hombre, la persona y el orden moral
(De *Ensayo de una filosofía del derecho*)

El hombre es el único ser en la naturaleza sujeto a los sentidos, que revela poseer la razón, es decir, el conocimiento abstracto de lo que las cosas son. De otra manera no se explica el que posea y

que sea el único que posea el lenguaje, el progreso personal, la sociabilidad y la moralidad. El conocimiento abstracto no puede provenir de la materia porque todo lo que produce ésta es particular y determinado, mientras el contenido del pensamiento es abstracto y universal. Debe pues existir en el hombre un principio inmaterial, intrínsecamente independiente de la materia. Empero, este principio debe estar unido a la parte material humana como su forma sustancial, pues que de lo contrario no se explicaría que las operaciones inmatrimales se afecten con las vicisitudes del organismo, como lo revela la experiencia. Si las operaciones inmatrimales como tales no pueden estar unidas intrínsecamente a la materia y si de hecho lo están, es porque su unión es extrínseca. Pero esto sólo tiene una explicación científica en el caso de que se acepte que ese principio sustancial de donde emanan las operaciones inmatrimales debe ser también el principio de las operaciones materiales, pero no el principio único sino mediante una unión con la materia. De esto hay que concluir que la unión del principio inmaterial con la materia debe ser una unión sustancial y no puramente accidental.

Llámase en metafísica unión sustancial a la que se lleva a cabo entre dos sustancias diversas que unidas producen una sustancia distinta de las que la componen. Unión accidental es la que se obtiene entre varias sustancias que en conjunto no dan lugar a una sustancia distinta de sus componentes sino a un agregado de sustancias; ejemplo de esto es la persona jurídica colectiva. Como el hombre posee operaciones que no podría realizarlas el principio inmaterial solamente ni la materia independiente de aquél, v. gr. las operaciones sensitivas, y además estas operaciones están unidas a las inmatrimales, por eso hemos dicho que el principio inmaterial es la forma sustancial de la materia, lo que equivale a decir que forma con ella una sustancia distinta de las que la componen, a la cual llamamos *hombre*.

Por ser el hombre una sustancia que se basta a sí misma para obrar, esto es, que no requiere estar unida a otra sustancia para llevar a cabo sus operaciones, podemos decir de él que le cabe en un todo la definición que se ha dado del individuo. Pero el hombre es libre de querer o no querer los bienes particulares, pues que el poder abstractivo de su inteligencia le presenta un bien que no se encuentra en la experiencia, sin mezcla de mal alguno, al cual quie-

re necesariamente, en tanto que los bienes particulares pueden ser queridos por él a causa del bien que poseen, pero también puede no quererlos por no ser todo el bien. Esta indeterminación de la facultad de querer es lo que se denomina su libertad psicológica, la cual, por otra parte, nos la revela claramente la conciencia. Siendo el hombre libre, siendo la razón fundamental de esta libertad el poder abstractivo de su inteligencia, siendo la libertad además un poder de autodeterminación ante los bienes particulares, es natural ver en el que estas propiedades posee, un ser que realiza de un modo más acabado el concepto metafísico de individuo, pues que más que cualquier otro, se basta a sí mismo para obrar. De ahí que el individuo o hipóstasis de naturaleza racional reciba un nombre especial, el nombre de *persona*.

Las facultades del hombre, por ser principios de operación, tienen cada una su respectivo fin natural. Pero como esas facultades no son más que propiedades de una sola naturaleza sustancial, ha de seguirse que los fines de esas facultades apenas tienen explicación en el caso de que se les considere como medios de un fin más general que sería el de la total naturaleza. Por consiguiente, el hombre tiene un fin objetivo o real, el cual, por la equivalencia metafísica que existe entre bien y fin, ese fin será su bien natural, la razón de su perfeccionamiento.

Subjetivamente el hombre tiene también un fin supremo en el sentido de una realidad que se quiere en sí misma y no por relación a fin ulterior. En efecto, un acto humano es el que se ejecuta con la mira puesta en un fin; o este fin se quiere en sí mismo o en relación con otro. En el primer caso quedaría demostrada la tesis; en el caso segundo, la cuestión sólo queda aplazada para resolver respecto de ella si ese otro fin a que se ordena el primero es último o a su vez es un medio. Pero es imposible una serie de fines subordinados hasta el infinito, pues en esa hipótesis la voluntad nunca querría. Luego existe desde el punto de vista subjetivo un último fin del hombre.

El último fin es, por definición, el que satisface todas las aspiraciones del ser. Por consiguiente, habrá de ser único, pues si hubiese varios significaría que ninguno de ellos por separado satisfaría nuestras aspiraciones y así no sería un fin último.

Considerado concretamente, el fin de la naturaleza humana no puede ser ninguno de los bienes creados porque ninguno reúne la condición de satisfacer plenamente. Sólo el objeto que realice toda la perfección de que es susceptible la naturaleza humana, será ese fin último. Pero ese objeto debe realizar la perfección de la naturaleza, no por todas sus facultades, pues las vegetativas y sensitivas están al servicio de la inteligencia y la voluntad misma sólo actúa cuando la inteligencia ha aprehendido su objeto. Por lo tanto, el que perfeccione la inteligencia será el fin objetivo de toda la naturaleza. El perfeccionamiento mismo de la inteligencia sólo puede consistir en el conocimiento que ella tenga de un modo sintético de las esencias de las cosas naturales y el conocimiento análogo de las realidades suprasensibles que con aquéllas se relacionan. Pero el objeto que encierra en sí la explicación de todas aquellas cosas es la Causa primera de ellas; luego en el conocimiento de Dios está la perfección de la inteligencia y El es el objeto de las tendencias de la naturaleza humana.

Hay un orden estático que es la adecuada relación de las partes al todo; el orden dinámico es la adecuada relación de los medios al fin. Si el hombre tiene un último fin, los medios que a él conducen constituirán un orden que se ha llamado moral, de la palabra latina "mores" que significa costumbres, porque ese orden expresa lo que el hombre debe ser en sus costumbres. El último fin es el bien de una naturaleza; igualmente, se denomina bien a los medios que a él conducen. Bien moral es, pues, todo lo que conduce al hombre a su fin. Si hay en la naturaleza objetos que en sí mismos conduzcan al fin y otros que se opongan por naturaleza a la adquisición de ese fin, será preciso concluir que en la naturaleza hay una distinción intrínseca entre el bien y el mal moral, llamando mal moral a todo lo que no conduce. Pero es evidente que lo que conduce es todo lo que conviene a la naturaleza humana. Por tanto, el problema de saber si existe una distinción real entre el bien y el mal moral, ha quedado reducido al de si existe esa misma distinción entre cosas que convienen a la naturaleza humana y cosas que no convienen a esa misma naturaleza. Ahora bien, siendo el hombre por naturaleza un ser racional y consistiendo el fin último del hombre subjetivamente considerado, en el perfeccionamiento de esa naturaleza, claro es que existen acciones que perfeccionan, como cuando es la razón la que preside las actividades inferiores.

Es también el hombre por naturaleza social y contingente; luego las acciones que favorezcan aquella sociabilidad y las que tengan por término el reconocimiento de dependencia del hombre al Ser supremo serán convenientes a la naturaleza humana. En consecuencia, hay una distinción objetiva entre el bien y el mal moral.

Siendo la naturaleza humana creada por Dios y poseyendo como posee un fin natural, es manifiesto pensar que el Autor de esa naturaleza ha determinado la ley que la conduciría a su fin. "Ley eterna", es, pues, la que la inteligencia divina ha concebido como ordenadora de los medios al fin de una criatura. Ley natural es la expresión de esta ley eterna en la criatura racional: En su forma más abstracta, la ley natural puede enunciarse así: el bien debe hacerse y el mal debe evitarse.

La ley moral es obligatoria, esto es, envuelve necesidad. Pero no es una necesidad como la que poseen las leyes que rigen el orden físico: hay en éstas fatalidad, se cumplen sin que intervenga el querer libre del sujeto; así cuando decimos que la pólvora al contacto con el fuego debe estallar, podemos remplazar esta expresión "debe estallar" por una que le es equivalente: "estallará". Tampoco la necesidad de la ley moral se asemeja a la que poseen las relaciones inteligibles entre las esencias, por ejemplo, la necesidad que posee el axioma o el principio primero del conocimiento. La ley moral es necesaria en cuanto con necesidad física tenemos un fin último y con igual necesidad lo queremos; pero los medios que a él conducen no son por nosotros queridos necesariamente porque no realizan todo el bien; por lo tanto, podemos quererlos libremente, pero debemos quererlos por ser los que conducen al último fin. En consecuencia, la ley moral es obligatoria; la obligatoriedad consiste en una necesidad, y ésta es, a su vez, necesidad de querer el fin último; mas como los medios que a él conducen no son queridos necesariamente, la necesidad de la ley moral reviste así un carácter especial que es el que determina un nombre también especial: *obligación*. El deber ser de la obligación es tan distinto del de la ley física, que mientras éste se puede cambiar por un tiempo en presente o futuro, al enunciarlo con palabras, el deber moral no admite esta sustitución: "el hombre debe ser decoroso" es proposición que no se remplaza diciendo: "el hombre será decoroso".

La obligación moral no implica sólo un deber obrar externo sino interno, esto es, una intención de cumplir el deber como conducente al fin, no obstante que esta intención no se tenga en cada acción de un modo explícito, con tal que no se presente positivamente la intención contraria, es decir, la de cumplir la ley, no por ser ley que conduce al fin, sino como medio de obtener un fin in-moral.

Por otra parte, la ley moral obliga a la conciencia aunque objetivamente no sea una verdadera ley moral; o en otras palabras: la conciencia errónea obliga. Pero no obliga la ley moral que se ignora de un modo no querido, esto es, con ignorancia inculpable. (ps. 42-47).

Crítica a J.J. Rousseau: la construcción de una ficción

El pensamiento fundamental que Rousseau quiere demostrar es el siguiente: "El derecho social no proviene de la naturaleza; se funda en la libre convención". Para probar este supuesto da, en primer término, una prueba negativa: si naciera de la naturaleza, dice, debería afirmarse que ciertos hombres tienen sobre otros autoridad natural, pues que sin ésta no se concibe el derecho social; pero esta autoridad habría nacido: o de un derecho anterior, o de la fuerza, o de la pérdida de la libertad por la esclavitud. Mas lo primero es inaceptable porque naturalmente todos los hombres son iguales; lo segundo tampoco se admite, ya que la fuerza no engendra el derecho; la esclavitud es también inadmisibile, porque o se funda en la fuerza o en la convención y en este último caso sería contraria al derecho natural e inalienable del hombre a su libertad. Después se ocupa Rousseau en demostrar su tesis recurriendo al método de las ficciones: 1o.) Finge al hombre desprovisto de todo lo que ha adquirido en un largo progreso y encuentra que ese estado es incompatible con la sociedad; luego ésta debió nacer de un pacto. 2o.) El hombre primitivo poseía, al menos, la facultad de perfeccionarse y ésta en efecto se ejercitó con el descubrimiento de la metalurgia y de la agricultura: nació así la propiedad privada. Tales progresos engendraron la guerra. Estaba el género humano en estas condiciones al borde de la ruina y, sin embargo, no podía renunciar a las ventajas que había obtenido y que causaban

aquel estado de cosas. Resolvieron entonces asociarse, pero de modo que no perdieran la libertad: bastó al efecto que cada uno renunciara sus derechos en favor de la comunidad; entregándose cada uno a todos, no se entregaba a ninguno y como no existía asociado sobre el cual no tuviera uno el derecho que cede sobre sí mismo, en esta forma se gana el equivalente de lo que se pierde. Así nació la primera sociedad civil. En cualquier caso, concluye Rousseau, la sociedad ha nacido de un pacto.

Adviértese de lo expuesto que Rousseau no quiso afirmar que el hombre hubiera estado de hecho en un estado primitivo salvaje, ni tampoco que el pacto social hubiese sido una ocurrencia histórica. Toda su doctrina se limita a fingir los dos estados posibles de la humanidad y a mostrar cómo, en cualquiera de ellos, la sociedad no se concibe sino como consecuencia de un pacto. El filósofo ginebrino no ha lanzado, por lo tanto, una hipótesis; ha construido una ficción. El error de su teoría se halla en otra parte: en suponer al hombre como dotado de una libertad ilimitada; en suponer que el estado de sociedad sólo es mejor en relación con el estado de guerra, pero inferior al estado de aislamiento. Rousseau, además, es ilógico: si el hombre, como él afirma, posee, por naturaleza, la facultad de perfeccionarse, si este perfeccionamiento efectivo, para que subsista, exige la sociedad, debiera concluir que ella es tan natural al hombre como el perfeccionamiento de donde proviene; en ningún caso que la sociedad es un artificio. (ps. 55-56).

La autoridad, propiedad de la sociedad

Algunos autores consideran que es elemento esencial de la sociedad un principio director que obligue a los miembros que la forman a encaminarse al fin social mediante la escogencia de los medios que a él conducen. Sin embargo, la sociedad se concibe completa aun antes que sea menester el ejercicio de la autoridad para forzar a los que la constituyen al cumplimiento de sus obligaciones. Más bien que de la esencia de la sociedad, la autoridad es una consecuencia de su esencia, o lo que es igual, una propiedad de la sociedad. En efecto, los miembros que la forman son entes dotados de libertad y la libertad, como se sabe, actúa sobre los medios que conducen a un fin; si la sociedad se ha llevado a cabo en pre-

sencia de un fin, puede faltar, en un momento dado, por parte de uno o varios de los que la componen, la tendencia al fin por la no elección de los medios que se consideraron como suficientes y necesarios para alcanzarlo. De la esencia misma de la sociedad se concluye que la autoridad o el principio que pone orden en las voliciones de los que la forman es una nota *propia* de ella, necesaria pero no esencial, según la clara distinción que entre estos conceptos establece la lógica. (p. 70).

Teoría del consentimiento popular

Según afirma Suárez, el más claro exponente de esta doctrina, Santo Tomás la insinúa y antes de aquél la defendieron casi todos los filósofos y teólogos católicos. En los tiempos actuales es sostenida por un gran número de escritores, entre los cuales Billot le ha dado un valioso complemento. He aquí, en resumen, la doctrina de que hablamos y la que juzgamos como la que mejor expresa la verdad en esta cuestión:

En una multitud que aún no existe como sociedad civil, no podrá decirse que haya uno o varios de los individuos que la forman, que tenga la autoridad en su poder. Esa autoridad aún no tendría el objeto que le hemos asignado. Una vez que la sociedad se ha formado, ninguna persona podrá “recabar para sí ni presentar títulos suficientes, por el que se le deba conceder el ejercicio de la autoridad suprema. En este sentido todos los hombres son iguales”. La autoridad, por consiguiente, reside en potencia en la misma sociedad. Puede ella, sin embargo, determinar en concreto quien ejerza la autoridad, determinación que podrá dar por resultado o que la sociedad resuelve ejercer por sí misma el poder y sería la democracia directa, o que decide alienar la soberanía a una persona determinada, física o moral. Ha de observarse que en este último caso, no tendría por qué exigirse un consentimiento expreso, pues bastaría el asenso tácito de los asociados; ni sería tampoco preciso que esta designación fuera periódica; bastaría una primordial, capaz de ser revocada, no cuando el sentimiento popular lo quiera, que en tal caso sería el imperio de la sublevación, sino cuando las necesidades comunes lo exijan. Porque no se trata de decir que la Nación cede caprichosamente el poder a una persona dada: esta

cesión del poder no es, en efecto, un acto de pura voluntad, sino de la voluntad común regida por la razón, a fin de que pueda constituir verdadera ley.

Dos cosas hay que advertir cuando se trata del derecho del pueblo a desobedecer a la persona que está en posesión de la autoridad: 1o.) Es lícito desobedecer a la autoridad cuando ordene cosas contrarias abiertamente a la ley natural o a la divina positiva; en este caso la autoridad no sería más que tiranía y sus órdenes, antes que ley, serían la corrupción de la ley. Puede aun deponerse al tirano, pero sólo en el caso de que sus actos hagan verdadera y claramente oprobiosa la vida humana. 2o.) Debe obedecerse la ley injusta, pues su desobediencia implicaría mayores males que la misma injusticia que se trata de evitar; a menos que se trate de casos de absoluta injusticia o violación de la ley divina.

Lo anterior tiene por objeto demostrar que la teoría se concilia con la prohibición de la injusta sublevación, porque no se trata de una caprichosa voluntad que cede el poder, sino de una voluntad ordenada por la razón que en esa forma considera mejor el ejercicio de la autoridad. Pero la autoridad no puede oponerse a la razón: *Auctoritatem cum ratione omnino pugnare non posse*, decía Vico; para quien, además, las leyes que se opusieran a la razón no serían leyes sino monstruos de leyes: *Non leges essent sed monstrea legum*. Pero mucho antes Santo Tomás denominaba las leyes injustas *corruptio legis* y dice que son *magis violentiae quam legis*. El mismo ilustre Doctor enseña que en determinadas circunstancias, pudiera ser un deber observar una ley injusta, mas no por causa de la ley misma, sino para evitar los mayores daños que pudieran seguirse de su inobservancia: *propter vitandum scandalum vel turbationem*. Carece de razón, por consiguiente, Gierke cuando atribuye a Santo Tomás la tesis de que las leyes injustas tienen “fuerza de ley formal”; como se ve, lo que él enseña es que el deber de obedecer tal ley nace, no de la ley misma, sino de un principio superior.

Hemos dicho que la teoría del consentimiento tácito ha sufrido en los últimos tiempos una corrección parcial debida al cardenal Billot. Según la doctrina primitiva, la tesis de que el poder en concreto se deriva del consentimiento de la comunidad, era entendida

en el sentido de que el pueblo es anteriormente el sujeto en quien por derecho natural reside la autoridad y por abdicación, donación o contrato la trasfiere al soberano. Billot anota varios inconvenientes que ofrece esta concepción: a) la institución del gobierno no se concibe a modo de abdicación de la comunidad; la comunidad, al instituir un gobierno no solamente no abdica nada de lo que antes tenía, sino que adquiere algo de lo que necesitaba; b) sería inútil al pueblo el derecho de soberanía, porque no podría ejercerlo por sí mismo, a no ser en comunidades sumamente pequeñas, y aún siempre habría necesidad de alguien que presidiese las asambleas. . . . Estos escollos que presenta una de las tesis de la doctrina primitiva, la de que la soberanía existe en un principio en el pueblo, indujeron al mencionado teólogo a suponer con gran razón, “que el pueblo solamente establece la ley en virtud de la cual la soberanía, que por derecho natural estaba todavía indeterminada, queda determinada a una forma particular y pasa a residir en un sujeto dado”.

La doctrina anterior no lleva a pensar, como pudiera creerse, que la democracia sea de derecho natural. Es ésta una forma jurídica que, como tantas otras, dependerá en su establecimiento de la determinación popular, y será más o menos conveniente según las circunstancias de un estado determinado. Los autores que suponen que la autoridad es el elemento formal de la sociedad, han de rechazar la teoría anterior, pues en ella se considera a la sociedad como ya existente antes que la autoridad esté determinada. Por otra parte, los que propugnan la teoría de los hechos asociantes, no tienen razón al objetar, como algunos de ellos lo hacen, a la doctrina del consentimiento, que implique contradicción el suponer existente la sociedad antes de la autoridad que es su elemento formal, pues es menester probar ésto como definitivo, lo que está muy lejos de serlo.

Podría decirse también que esta teoría presenta los mismos inconvenientes señalados a la anterior, cuando se dice que sería peligroso dejar al arbitrio de cada cual el juzgar sobre sus propios méritos, pues es notorio que también lo es dejar al pueblo ese juicio, ya que también es frecuente en él la equivocación. Sin rechazar la posibilidad de un error en la comunidad respecto de los hombres que escoja para su gobierno, tendremos que aceptar que

ella es menos común que la otra, ya que es de suponer más verdad en el juicio de todos sobre el mérito de una persona que en el juicio de esa persona sus propios méritos. Las objeciones que en derecho político se presentan contra la democracia, no cabrían aquí porque sólo tratamos de establecer lo que, en última instancia, entre los hombres, legitima el poder en una persona. (ps. 98-101).

Concepto cristiano del Estado

Se le denomina así porque obedece, en general, a los principios de filosofía que han acogido la mayor parte de los filósofos cristianos; no es, sin embargo, exclusiva del cristianismo esta doctrina, pues ella no es objeto de fe, sino patrimonio de la ciencia, es decir, demostrable por la razón.

El fin del Estado está circunscrito a la vida presente, afirman los partidarios de esta doctrina. No debe, por consiguiente, proponerse el Estado encaminar a sus miembros a la vida sobrenatural ni natural futura, supuesto que lo que se ordena a esta finalidad son actos en que entra como elemento esencial la intención, sobre la cual el Estado no tiene poder ninguno. Si el Estado no se ordena a la vida futura de los hombres carecerá por lo mismo de jurisdicción sobre los bienes espirituales que a esta vida se encaminan; no le corresponderá, por lo tanto, dirigir la vida religiosa de los asociados. No quiere decir esto que el Estado deba ver con indiferencia la actividad moral de los súbditos; la prosperidad de la sociedad depende en mucho de la moralidad que ostenten los que la forman y el Estado no debe estorbar en forma alguna el progreso moral; pero éste no se encuentra en su esfera de acción directa.

El Estado debe procurar la felicidad natural y temporal de los miembros que componen la sociedad. Este es, verdaderamente, su fin propio. Pero esta fórmula requiere un desarrollo que muestre lo que en ella se contiene de negativo y lo que tiene de ordenación positiva.

10.) El Estado, al procurar el bienestar de los asociados, debe hacerlo por determinación general, es decir, debe proponerse el bien común, no el de una clase o el de un número determinado de

personas. La acción del Estado debe, si no aprovechar actualmente, al menos estar en capacidad de ser provechosa a cualquiera clase de personas y en cualquier número que ellas estén.

2o.) La prosperidad de los ciudadanos puede llevarse a cabo por dos medios igualmente primordiales: a) El Estado debe velar por que entre los asociados reine el orden que exigen los deberes de justicia conmutativa; al efecto, deberá *prevenir* las injusticias en cuanto sea posible, obligar a la *reparación* de ellas cuando han tenido lugar y forzar al cumplimiento de los deberes positivos de justicia conmutativa, cuando el deudor se hace remiso a su cumplimiento; esto último no es sino una forma de reparar la injusticia. b) Debe igualmente el Estado ejercer, en nombre de la sociedad a la que representa, los derechos de justicia legal, es decir, de aquellos que requiere la sociedad para el cumplimiento de su fin. Ya hemos dicho que la sociedad se ha constituido para el perfeccionamiento de la persona humana; parte de este perfeccionamiento se obtiene con la actividad social-individual, esto es, con la acción de los hombres en su calidad privada, pero dentro de la convivencia social; tales son la mayor parte del desarrollo económico, intelectual y corporal de los asociados. Sin embargo, una parte muy considerable también de ese perfeccionamiento requiere del concurso unánime de los asociados respecto de los medios que a él conducen; de ellos son ejemplos los ferrocarriles, los correos, la higiene, respecto de los cuales, la actividad social-individual de los ciudadanos no podría llevarla a cabo o la llevaría de un modo ineficaz; ahora bien, es evidente que ese concurso unánime que exige el perfeccionamiento mencionado, sólo puede efectuarse de hecho cuando la autoridad lo impone; de ahí que podamos decir que toca al Estado llevar a cabo esta misión.

Sin razón colocan los autores esta misión del Estado como un fin secundario de su actividad, frente al fin primario que sería el velar por el imperio de la justicia. Pero es evidente que enunciado de un modo general, el imperio de la justicia comprende tanto la custodia de la justicia conmutativa como la de la justicia legal y distributiva. La segunda engendra derechos de la sociedad para cumplir su deber que es el perfeccionamiento de los asociados; cuando éste sólo puede obtenerse por una acción conjunta de todos los asociados, natural es que corresponda a aquel principio que

tiene por misión unificar las voluntades, es decir, a la autoridad, el derecho y el deber de llevar a cabo esa acción conjunta para el fin expresado. De igual suerte, tocará a la autoridad llevar a cabo los deberes de justicia distributiva: repartir los bienes sociales según los méritos y según las necesidades de los asociados. Cierto es que el hecho de que el Estado atienda a las necesidades de los asociados no parece provenir de un derecho de éstos para exigir esta asistencia, pues los derechos de justicia distributiva se fundan en el mérito y en lo que se posee, no en aquello de que se carece; sabido es que ellos tienen su fundamento en los deberes de justicia legal; empero, si aparecen en alguna ocasión como deberes de la sociedad y cumplibles, por tal motivo, por el Estado, no es sino porque, satisfaciendo estas necesidades, el Estado llena la función de desempeñar todo aquello que perfeccione a los asociados y que sólo una acción conjunta pueda ejecutar. De ahí que no se diga que el Estado deba satisfacer todas las necesidades, sino aquéllas que, insatisfechas, perjudicarían a la sociedad. (Otra cosa muy distinta es la legislación obrera en cuanto tiende a proteger al trabajador de los abusos del patrono, o a la inversa, pues es evidente que ahí sólo entra a cuidar por que sea respetada la justicia conmutativa).

Lo que sí puede afirmarse es que el llamado fin secundario del Estado, cuando se trata de realizarlo en concreto varía grandemente de un Estado a otro, como también, de una época a otra. Tal vez esta variabilidad es lo que haya hecho creer que este fin del Estado es secundario, mientras que el de velar por la justicia conmutativa aparece siempre menos sometido a variaciones.

Corolario de lo anterior es el que al Estado corresponde vigilar la seguridad exterior de la sociedad y defenderla de enemigos extraños. A este fin, como también, para el cumplimiento de los fines interiores, debe el Estado contar con los medios suficientes y, si es preciso, tratar de obtener su engrandecimiento. Pero este poderío del Estado sólo se justifica si se pone como meta final el perfeccionamiento de la persona humana.

La teoría anterior puede llamarse también del Estado de derecho, pero entendiendo por derecho, no la menguada idea que de él tenía Kant, sino algo que comprende acciones positivas ejecutadas por el Estado en nombre de ese mismo derecho.

Terminaremos esta teoría tratando de fijar, hasta donde es posible, el derecho del Estado a la intervención en la actividad privada cuando ella por sí no es eficaz, es decir, sobre el mal llamado fin secundario del Estado: El Estado no debe ser ni una providencia ni un gendarme; ni gobernar demasiado, ni demasiado poco. (ps. 114-117).

La autenticidad descansa en el ser
(De *Sociología de la autenticidad y la simulación*)

Ser auténtico es todo esto y algo más. La autenticidad descansa en el ser, en la intimidad del yo. El hombre auténtico se asienta en sí mismo y es inconsciente de los valores que realiza.

Es curioso observar cómo la conciencia profunda de una acción no siempre es significativa de una gran autenticidad. La inteligencia con su aptitud para conocer el universo y adaptar nuestras acciones a un fin, permite en alguna forma falsificar muchas de nuestras reales facultades, de nuestras verdaderas energías ópticas. La excesiva conciencia de menudos detalles en nuestro obrar revela a las claras que no estamos allí, que es la inteligencia universal la que preside nuestras acciones. Es, por así decir, la despersonalización del individuo y el anegamiento en una entidad trascendental. Mientras la inteligencia es el módulo de infinitas posibilidades siempre afines, la autenticidad se caracteriza por la creación original, por lo indiscernible e individualizado de sus producciones.

La autenticidad es el signo del genio; la conciencia, el distintivo del talento. La conciencia es también la que permite que se desarrolle y prospere lo contrario de la autenticidad que es la *simulación*. (1939, ps. 14-15).

Cultura y civilización

La cultura es el período creador, de la espontaneidad, de la valoración. La civilización, en cambio, es el artificio, la ficticia conformación de elementos traídos de las épocas culturales; nada nuevo en los ingredientes, nada original en las formas de vida; las épo-

cas civilizadas se mueven dentro de carriles trazados en los estadios cultos.

Las manifestaciones de cultura y civilización se observan en todos los órdenes culturales: el derecho, la religión, las artes, la literatura, la economía, la organización social, etc.

La seguridad conduce a la ley escrita, a la interpretación acomodada a normas y a toda la codificación moderna. Pero la seguridad que fue un tiempo cultura, se tornó más tarde civilización con lo que se ha llamado el fetichismo de la ley escrita.

Cultura y civilización son, para mí, sólo ejemplares de autenticidad y simulación. Grandes movimientos culturales tienen en su seno formas civilizadas; esto podría demostrarse detenidamente siguiendo paso a paso los grandes períodos que Spengler considera de sola cultura. Al contrario, en las épocas que el historiador germano denomina de civilización es preciso también atender a sus momentos cultos, a los estadios en que lo que es civilizado globalmente con relación a lo anterior, si se le mira aparte, representa una tendencia creadora y original, es decir, culta. Así es posible entender la historia universal como proceso de acciones y reacciones, en cada una de las cuales hay necesidad de reconocer su momento culto y su momento civilizado.

Cultura es autenticidad. La creación inconsciente aparece entonces como predominante; se obra sin saber cómo, se discurre con la sola mira a la verdad, la acción sólo mira a la meta. La autenticidad se muestra entonces como la adecuada concordancia entre nuestras aspiraciones y nuestros fines. Podríamos definir entonces las épocas de cultura como aquellas en que todo nuestro ser busca la realización de ciertos y determinados valores, no importa la manera como se llegue a ellos.

En las épocas de civilización, lo que más interesa es el método, el procedimiento adoptado por las épocas cultas para realizar el valor que antes fuera conseguido. Los que practican entonces la metodología de los valores simulan ser como los primeros, grandes creadores de cultura; nada de auténtico hay en ellos, sólo el ritmo externo de la acción palpita en sus obras y la gran falsificación avanza a medida que crece la mediocridad de sus protagonistas.

Pero decía que cultura es inconsciencia y civilización, inteligencia. En efecto, la inteligencia es la que permite la simulación, porque ésta exige ante todo procedimientos y procedimientos universalmente racionales. La inteligencia es la que descubre la razón de una obra realizada en la cultura, la que esquematiza sus resultados, la que, si se me permite esta expresión, industrializa la cultura poniéndola al alcance de todas las fortunas intelectuales. Así como sólo la inteligencia puede falsificar las piedras preciosas dándoles apariencia de tales, así también en los órdenes del espíritu la inteligencia opera la simulación de sus productos. Cuando se descubre el método de la filosofía todos hacen entonces filosofía, aunque ya nadie filosofe; cuando se esquematizan los principios de la justicia, todo hombre podrá dictar una sentencia justa, aunque ya nadie tenga la vivencia de su valor; cuando se hallan aquellos instrumentos con que un gran pintor logró un cuadro célebre, o un poeta la más alta lírica o la más grandiosa tragedia, entonces se siente todo el mundo en posibilidad de realizar estos valores, se fundan las escuelas y surgen los prosélitos.

Por esto con gran juicio los historiadores vienen observando cómo los períodos de civilización coinciden con las épocas llamadas de ilustración o de racionalismo o de iluminismo. Pero advirtamos otra vez que en estas mismas etapas hay cultura y que sólo la forma civilizada se acentúa cuando se desconoce el valor de la inteligencia y se la toma como simple medio de simular todos los valores. Así, cuando con Descartes se inicia el racionalismo de la Edad Moderna, la cultura occidental se halla en su apogeo. Pero cuando este mismo racionalismo preside la especulación de la Enciclopedia, ya la inteligencia es esa cosa insípida y vulgar que todo mundo entiende y de la cual todos quieren servirse en formas iguales. (ps. 17-19, 23-26).

Hacia una nueva cultura con base en la autenticidad del ser

Así, si miramos la cultura de Occidente con el sentido fundamental de acentuar el dominio del yo frente al mundo, es necesario que al decaer esta cultura, al hallarse en período de civilización, encuentren su plenitud el capitalismo y la técnica. De la misma manera, en la cultura griega, al dar el vuelco hacia lo civilizado, ad-

vienen con fuerzas auténticas y cultas, la filosofía platónica y la aristotélica, que con ser tan desafines en su particularidad, expresan vigorosamente el valor de las cosas ante el yo, de la objetividad ante la subjetividad.

Por esto, en los momentos actuales de Occidente hemos de reconocer que la civilización misma está a punto de concluir su período para dar campo a la segunda barbarie o a la barbarie posterior; las formas de vida que actualmente florecen carecen de sentido, y como si no encontraran un cauce seguro en valores que les sirvan de meta. Sólo el pensamiento se adelanta a la acción, pues al menos en lo filosófico, creo que estamos llegando a un momento genuinamente culto. Y es porque la filosofía occidental se acercaba a su propia civilización cuando la acción estaba en plena cultura; por esto viene aventajando a la acción en unos cuantos lustros, tal vez un siglo.

Apenas estamos en la civilización de nuestra acción ante el mundo, sin que, como dije, tenga todo que ser civilización, pues podría enunciarse toda una serie de fenómenos en plenitud cultural: el cinematógrafo, las comunicaciones inalámbricas, la caricatura, la bacteriología, los deportes. En cambio, en el pensamiento hay hoy un poco de barbarie, nuncio seguro de una cultura nueva que advendrá en no sé qué época precisa, pero no ciertamente lejana. Esto mismo me parece que está aconteciendo en uno de los órdenes de la acción que es la política. (ps. 67-70).

Por encima de la fatalidad está el reino de Dios, que habita en el hombre en forma de espíritu pensante y libre

Es impresionante el perfil que esta idea guarda a todo lo largo de nuestros últimos cuatro siglos de historia de las ciencias naturales, hasta el punto que puede hoy decirse que cada descubrimiento científico fundamental provocó el incremento en la conciencia humana de que por encima de la fatalidad natural está el reino de Dios que habita en el hombre en forma de espíritu pensante y libre. Y es más aún: todos los grandes pensadores que contribuyeron decisivamente con sus descubrimientos al adelanto de las ciencias y al dominio de la naturaleza, fueron a la vez almas profundas,

en ocasiones incluso de religiosidad acendrada; en la medida en que usaban denodadamente del postulado determinista en la investigación natural, supieron colocar los destinos del hombre y de la historia en una región mucho más alta que la materia. (1945, ps. 186-187).

El saber como poder tiene que ser colocado por debajo del rango que corresponde al saber teórico

Hay otra misión del conocimiento de más alta dignidad y por la cual resulta posible mirar al hombre como esa criatura que señorea el universo. Esa misión es, parodiando la frase célebre, "una finalidad sin fin". Esa misión del conocimiento es la de la mirada desinteresada; sólo por ella el hombre es capaz de crear nuevos mundos, mundos que ya no son naturales, sino culturales; el mundo de la religión, el del arte, el de la historia, el de la ciencia.

Ante estas posibilidades del conocimiento humano representadas en los mundos culturales de que hablo, todo lo que dejamos atrás es zoología. El saber como poder, tiene que ser entonces colocado muy por debajo del rango que corresponde al saber teórico, desinteresado. (p. 189).

Los pueblos latinos no pueden ser prácticos por ser realistas: el utilitarismo en ellos es una terrible aberración

Nosotros que pretendemos ser en algo herederos de las civilizaciones mediterráneas, en especial, de la romántica o latina, de una parte, y quizá también de las muy viejas culturas aborígenes, somos por ello mismo pueblos realistas, con el realismo que da la madurez histórica, como también ocurre en la madurez individual. Mas, cuando el realismo deja de ser un equilibrio entre las cosas y los valores, degenera en practicismo, en vulgar y grosera adhesión a la desnudez de las cosas circundantes, sin horizontes que eleven el alma y la levanten a planos superiores. Los pueblos latinos no pueden ser prácticos, porque son sencillamente realistas; el utilitarismo es en ellos una terrible aberración, una corrupción de lo óptimo, que, según el aforismo, es la peor de todas las corrupciones. (p. 190).

El ideal del hombre actual radica en una armonía entre lo profundo y lo superficial circundante

Sólo falta que el practicismo llegue a obnubilarnos a estas horas en que los pueblos que han creado la técnica, regresan cansados de la guerra y buscan en el arte, en la religión, en la filosofía, como otras veces ha ocurrido, un refugio contra el éxito de las armas y una confirmación de que verdaderamente lucharon por nobles ideales y no para demostrar que si la fuerza produce el derecho, el efecto cambia con la causa, pues toda fuerza que se sobreponga a la primera, remplace a su derecho, como escribía el filósofo ginebrino.

Las juventudes deben retornar a la gran tradición patria que produjo ejemplares tan perfectos de saber y virtud. Debemos ser fieles a Rufino José Cuervo que en la soledad de este altiplano estudiaba y confrontaba las grandes producciones de los lingüistas europeos. Y Cuervo, como ningún otro colombiano, puede ser nuestro paradigma, ya que tuvo la fortuna de haberse logrado plenamente en el ramo que escogió para su vida intelectual, sin dejar por eso de amar y conocer las restantes disciplinas humanas. Porque combatir el especialismo, no equivale a rechazar la especialización. Hoy como nunca tuvo sentido el *ars longa, vita brevis* de los antiguos. Es necesario, por lo tanto, profundizar en una región del saber, ser en ella seguros y firmes, cultivarla con pasión y si se quiere con obsesión; sólo en esta forma conoceremos sus arcanos. Pero al lado de esa actividad fundamental y seria, debe venir el interés por todos los restantes órdenes del espíritu. La especialidad nos torna profundos, pero limitados, responsables pero en alguna forma operarios inconscientes y serviles de la cultura humana. Con la especialidad rendimos nuestro tributo a las generaciones futuras y pagamos a la humanidad la deuda de albergarnos en su seno. Pero como el hombre es también un ser personal, ha de cultivarse él mismo como una obra de arte, ha de realizar una personalidad armónica, aunque para llevarla a cabo tenga que sacrificar mucho de lo que podría dar a sus semejantes.

El problema actual de la educación se ha complicado así extraordinariamente en nuestros días, pues la creciente interdependencia humana, no sólo de hombre a hombre, sino de país a país y de

continente a continente, está exigiendo la división del trabajo. Esta división impone la especialidad. Pero a ella no puede ser sacrificado el individuo, o para decirlo más exactamente, la persona individual, ya que de lo contrario sólo concluiremos por hacer de la sabiduría y de la ciencia un inmenso cuartel de esclavos. La especialidad deberá así armonizarse con la realización total del hombre. Si el ideal del Renacimiento fue el hombre *dilettanti*, el que se deleitaba en el saber y tomaba de todos los órdenes del espíritu aquello que mejor venía a sus gustos y preferencias, el ideal del hombre actual es aún más complejo, pues se trata de una armonía entre lo profundo y lo superficial circundante, entre una región especializada del saber y las restantes que apenas se cultivan para deleite del espíritu, para ser en ellas deleitante, es decir, *dilettanti*. (ps. 192-194).

*El conocimiento se exalta con el equilibrio
del carácter y la alta vida moral*

Hay, sin embargo, un símbolo de esta maravillosa armonía, más rica y, por lo mismo, más inaccesible que el noble ideal del *uomo singolari* del Renacimiento. Ese símbolo nos lo dio Miguel Angel al corregir el trazado del Bramante para la cúpula de San Pedro en Roma. En el proyecto del Bramante, el cuerpo central es proporcionado a los cuatro costados; en la corrección de Miguel Angel, el cuerpo central se amplió en forma desmesurada al par que se achicaron los cuatro extremos. El trazo primitivo es más renacentista, más clásico; el de Miguel Angel, en cambio, es más barroco, cabe decir, más libre y vigoroso. Con Bramante terminaba una época de la arquitectura y con Buonarroti empezaba otra, la del gran barroco del siglo XVII que corresponde a nuestra actual cultura dinámica y dialéctica.

Pero dentro de lo que vengo enunciando, también es ostensible que el conocimiento no lo es todo; hay un orden emocional, un *ordre du coeur* que quizá por estar tan entrafado en nuestro ser, muy poco nos cuidamos de él y de su educación y acrecentamiento. Justamente en los lindes del saber empieza la alta vida del sentimiento, a la que corresponde el arte, la religión y la moralidad. El saber sólo es una cruz: *Crux, mea lux; lux, mea crux* clamaba el fi-

lósofo de Sils-María. Sólo cuando se conjuga con todas las restantes potencias del espíritu, el saber resulta soportable. Una vida sacrificada ante el conocimiento no es una vida total; y puede decirse que ese saber mismo se ha frustrado, que se ha perdido para él lo mejor de su esencia, pues como ha dicho Hegel, “el saber no sólo se conoce a sí mismo, sino que conoce también lo negativo de sí mismo o su límite. Saber su límite quiere decir, saber inmolarse”.

He aquí, pues, cómo he empezado por exaltar el conocimiento, para concluir que esta misma actividad espiritual es capaz de inmolarse ante valores superiores. Esos valores superiores que ahora echamos más de menos, son los del carácter y de la alta vida moral. Podríamos imaginar que una máquina portentosa llegara un día a combinar todas las palabras de un idioma en forma tal que entre las combinaciones posibles resultara al cabo o *La divina comedia* o *el Fausto* o *Hamlet* o *La crítica de la razón pura*. Pero lo que no podremos esperar jamás es que una máquina produzca un solo acto de carácter moral. Para ello sólo está el hombre en su ser todo como totalidad espiritual y emocional. Siendo esto así, ¿nos resistiremos a aceptar la llamada de la divinidad que otorgó a nosotros, como hombres, esa alta misión? (ps. 194-196).

*El auténtico sentido de la responsabilidad
sólo se patentiza ante las situaciones concretas*

Tras la bancarrota del positivismo, que no pudo ser más ruidosa, ha quedado de él esa apelación a la experiencia, sólo que la experiencia en nuestros tiempos se lanza a realidades de que el positivismo jamás sospechó.

Si lo que se anuncia como signo de estos tiempos es verdad, ¿tenemos razones para alarmarnos, o debemos confiar en que un progreso auténtico se opera en la historia humana? A mi modo de ver, no cabe duda ante el último extremo. El universal abstracto es un medio de educación, es una técnica; pero no es, no puede ser, el ideal humano. El universal abstracto se queda en la mitad del camino; al final de él, está el universal concreto, distinto siempre y, sin embargo, valioso. Es más exigente, tanto para la comprensión como para la obra, para conocerlo como para amarlo.

“Nada hay serio, excepto la pasión. La inteligencia no es una cosa seria, ni lo fue nunca”. Este racionalismo de la vida humana que va dejando el campo a una nueva actitud más emocional, fue también poco serio. Con las artes de su dialéctica, acabó siempre por bailar en la cuerda floja: el hombre se hizo volatinero, hasta de la divinidad. El auténtico sentido de la responsabilidad sólo se patentiza ante las situaciones concretas, para descubrir en ellas su valor. Y este descubrimiento del valor de cada instante, no es un ejercicio intelectual, sino un acto emocional que, como ha mostrado Scheler, puede encajar también en un orden de universal validez.

Este nuevo ideal o esta nueva concepción del mundo exige, claro está, una humanidad más vigorosa, ya que la sumisión a normas absolutas pareció siempre una confesión de impotencia. Pero ¿no es acaso un signo que valora a una época histórica, el que los hombres que la componen se crean capaces de hazañas desusadas? (ps. 218-219).

Del humanismo renacentista al humanismo agustiniano

En efecto, ¿no se entiende por humanismo esa corriente, históricamente ubicable en el Renacimiento, en que el hombre busca sacudir el peso de la revelación divina, para confiar a sus propias fuerzas el descubrimiento de la verdad? ¿No es acaso el humanismo algo que, *in radice*, mienta el volverse de espaldas a Dios para centrar en el hombre todo el peso de la responsabilidad de su tarea y de su destino?

¿Y quién fue Agustín sino el filósofo que más sujetó la filosofía a la teología, el teólogo de la gracia, el que con caracteres más sombríos describió la condición del hombre caído por el pecado, sin fuerzas ningunas suyas para levantarse sobre el abismo de su corrupción y de su miseria?

Mas es lo cierto que en una auténtica concepción cristiana de la vida, el verdadero humanismo ha sido siempre, lo es todavía y tiene que serlo, el humanismo agustiniano. Esto quiere decir que quien se sienta cristiano de verdad sólo puede pensar y ser en el pensar y en la forma de ser que prescribe Agustín.

Si el humanismo no es una filosofía determinada, es porque aspira a ser algo más: aspira a ser una concepción del mundo, esto es, una actitud vital y real ante el universo y el hombre que en él se mueve y actúa.

Pero si miramos el momento histórico en que surge el humanismo, advertimos bien claramente que él se desprende de una filosofía, para rechazarla en un principio, con el pretexto de que ella, concretamente la filosofía de la escolástica decadente, estorba la vida, se fuga de la vida y se pierde en el esquematismo rigorista, vacío de contenido y ayuno de sustancia humana y de sentimiento para la naturaleza.

Con todo, ese humanismo a muy breve plazo ha engendrado nada menos que el gran racionalismo de la edad moderna, que se inicia con Copérnico y Keplero, culmina en Descartes, y pasando por Leibniz, Kant, el idealismo alemán, viene a morir en la reciente fenomenología de Edmundo Husserl.

Racionalismo, criticismo, formalismo, fenomenología, todo esto producto inmediato o tardío del humanismo renacentista, es, con todo, un retorno al venerable mundo de la cuna de la filosofía, al mundo griego que sólo conoció esencias, sólo buscó esencias, y sólo entendió la tarea filosófica como una caza de esencialidades.

El mundo clásico desconoció la existencia o la existencia fue siempre para él un humilde pretexto para el filosofar, un necesario, quizá, pero miserable punto de partida para el ojo avizor que aprehende y capta las ideas eternas de las cosas. Ni aun en la concepción de la materia como eterna, ni tampoco en la concepción de un Dios siempre existente como el Dios aristotélico, puede verse nada distinto de una idea más con la que hay que contar, no para ser nosotros, los hombres que somos y nos movemos en este mundo, sino para pensar con pensamiento riguroso y científico.

Esto quiere decir que, al menos por lo que toca a Occidente, la filosofía fue siempre una actividad del pensar y un pensamiento como contenido, es decir, una *teoría* en el mundo griego, una *doctrina* del Renacimiento a nuestros días, pero no una expresión del ser, una conducta desde la vida. Con sólo dos excepciones a través

de estos veinticinco siglos que llevamos de trabajoso meditar sobre el ser de las cosas: la filosofía cristiana que toma forma en Agustín, y la filosofía existencial de Martín Heidegger y Jean-Paul Sartre. (1954, ps. 273-276).

Hay una educación en el ser y una educación de los valores
(De *Filósofos y filosofías*)

(. . .) hay una educación en el ser y hay una educación en los valores. Pues las culturas de decadencia son, también, educación en los valores. El valor ya no se mira en el ser, sino aislado del ser, separado de él y en su entidad abstracta.

Estamos justamente asistiendo a la quiebra de la educación en el ser para remplazarla por una educación en el valor. Hemos perdido el terreno firme en que se hallaban nuestros abuelos de la gran cultura de Occidente y por este motivo nos encontramos azorados y confusos.

Para el hombre clásico, el valor casi nunca es expresado en su entidad abstracta. De Horacio recibimos la regla cabal que nos enseña a abstenernos de los vocablos largos y desmesurados: *Ampullas et sesquipedalia verba*, llamaba el clásico latino estas palabras en que se expresan las cualidades abstractas.

Pues, cabalmente, es en los períodos decadentes cuando tales vocablos tienen toda la acogida: Geometricidad, logicidad, esteticidad, eticidad, espacialidad, temporalidad, términos todos éstos que los clásicos repudiaban aun en los tratados más pulcramente dedicados a estas materias. De "hispanidad", v.gr., jamás se habló cuando España era verdaderamente grande. (ps. 248-249).

Dualidad del hombre: creación y conservación
(De *La vida del derecho. Manual del ciudadano*)

El hombre lleva en sí una tremenda dualidad. Cada vez que se trata de este tema de las dualidades se atribuyen al hombre unas muy distintas: unos mencionan la dualidad del espíritu y de la carne, otros la del mundo terreno y la del supraterrano, o la de la in-

teligencia y la de la intuición, o la de la razón y la vida afectiva. Otros, en fin, como podemos hacer para este caso, la de la vida religiosa y la de institución jurídica.

Pero es que el hombre es esencialmente creación y conservación. En esas dos actitudes se mantiene y a ellas es fiel a todo lo largo de su vida. Sólo que no está siempre creando ni siempre conservando. Más bien hay una ley pendular que regula estas dos conductas humanas. Cuando crea, lo normal es que no conserve y cuando conserva, lo normal es que no cree.

La vida religiosa es una vida de creación. Al menos la vida religiosa más profunda. Y sin ahondar en este tema, advertimos claramente que cuando oramos desde lo íntimo de nuestro ser, cuando alabamos a Dios con entrañable entrega o le pedimos con fe inmovible, no lo hacemos precisamente repitiendo las oraciones consabidas, sino modulando en nuestro interior las palabras y las formas de expresión que señalan voluntad de amor y de esperanza. En esa actitud religiosa creadora vivimos, nos movemos y somos, porque el hombre, a despecho de su decepción o de su escepticismo, siempre lleva en sí la imagen de un ser supremo, a quien rinde un homenaje o de quien impetra un favor.

Pero el hombre ha buscado siempre conservar el resultado de su esfuerzo creador. Y es por ello por lo que en el campo religioso ha inventado las instituciones eclesiales, ha cristalizado sus alabanzas en himnos y sus ruegos en oraciones. Las *frases hechas* que son las oraciones de todos los días son también la condensación conservadora de lo que fue en un momento un elevado aliento creador.

En la vida cotidiana y terrenal, secularizada, sin estar por ello necesariamente de espaldas a Dios, el derecho es la conservación de lo que en un momento dado de inspiración creadora fue la revolución. Todo el impulso de protesta, todo el afán de justicia que muchas veces lleva a los peores desmanes y a las más sangrientas conmociones sociales, se calma y se torna en serena quietud cuando se convierte en derecho.

Las normas jurídicas son condensaciones de justicia, de libertad, de igualdad, de todos aquellos valores que el hombre, tras penoso esfuerzo, va conquistando para su vida civil y para su vida ciudadana.

En todo caso, las normas, al ser por sí estatutos conservadores, son fuerzas que economizan revoluciones. Puede repetirse ahora lo que ya alguien ha expresado: *La revolución de hoy será la legislación de mañana*. A su vez, esa legislación de mañana será atacada por fuerzas revolucionarias que acabarán por convertirse a su turno en nuevas legislaciones que concentran y conservan lo que un día fue pensamiento creador y liberador.

El hombre ha sido así un proceso de creatividad y conservación desde que surgió como conciencia, así ella fuera un hábito insignificante dentro del desarrollo de todas sus demás posibilidades corporales, sensibles e intelectuales.

El hombre con su primer acto de conciencia, es decir, cuando no sólo conoció sino que se dio cuenta que conocía, pudo dirigir todas sus demás actividades, o al menos la mayoría de ellas y las puso al servicio de crear valores unas veces y de conservarlas en otras ocasiones. *Tener* no fue para él precisamente *mantener*, pero a menudo lo que *tenía* también lo *mantenía* como un signo y un símbolo de su esfuerzo o como un ahorro de energías creadoras.

Hay que reconocer que a esta altura de la historia ya el hombre ha creado muchas cosas, y gran parte de su tarea es de conservación. Hay veces que se enquistan las instituciones, que se fosilizan nuestros textos litúrgicos o se esquematizan sin vigor y sin vida nuestras normas jurídicas. Surge en esos momentos el gran revolucionario que vuelve a echar la suerte de un nuevo acto creador que reemplaza lo anterior. Pero en general, esto no ocurre sino muy de tarde en tarde. Es un destino humano el que cada vez vayamos viendo más de lo conquistado por nuestros mayores. Y esto no es otra cosa que un reconocimiento de que el hombre no progresa en vano, no progresa sólo para destruir lo pasado sino para dejar de su progreso una huella que perdura en lo por venir.

En Dios vivimos, nos movemos y somos como criaturas con afán de creación a su imagen y semejanza. Y en el derecho vivimos, nos movemos y somos seres anhelosos de seguridad y de empeño de conservar lo que hemos ya creado.

Religión es todo lo que el hombre crea. Religión es poesía en el sentido original de la palabra (*poiesis* = creación). Derecho es todo

lo que el hombre conserva: las instituciones, el lenguaje hecho, las tradiciones, y en sentido estricto, las normas jurídicas. (ps. 12-16).

Toda Constitución tiene que partir del principio ético-político de la libertad humana, encajar en la vida de la comunidad y hacer viable una misión moral y cultural por parte de la nación
(Del ensayo *La estructura de la Constitución*)

Toda Constitución tiene que partir del principio ético-político de la libertad humana, expresado generalmente con la fórmula "lo que no está prohibido, está permitido". Sobre esta base, la Constitución ha de establecer los poderes del Estado, poderes que en sí mismos serán limitaciones de la libertad personal. Pues a lo que el Estado tiene derecho es a lo que la persona debe sumisión, y esta sumisión es una restricción de su libertad.

Esta posición teórica se desvía históricamente en el momento actual, sin contradecir para nada la justeza de la teoría. Y se desvía en el sentido de que la estructura de la Constitución, como ya he dicho, viene encaminada a determinar, más bien, los límites del Estado que los límites del individuo. Parte, por así decirlo, del designio de que, en principio, el Estado lo puede todo, y, mediante la norma constitucional, se trata de establecer las limitaciones que la convivencia exige.

La Constitución política, al contrario, busca erigir en norma la actuación que en la práctica ha resultado mejor a través de la vida de la comunidad.

Pero ninguna Constitución se compone de lo mejor que ya está en la nacionalidad, para constituír solamente con ella toda su estructura. Es necesario ser inconforme: lo contrario sería un filisteísmo reprobable. Es menester pensar que una nación tiene por delante una misión moral y cultural que cumplir. Determinar esos ideales es la empresa más ardua del constituyente.

Nuestra Constitución requiere ya otra estructura, una estructura que corresponda precisamente a ese devenir del Estado capitalista burgués hacia el Estado a secas, hacia el Estado *tout court*, poderoso pero no omnipotente, que reclama el mundo actual.

Parece que lo que mejor designa la mentalidad colombiana es la idea de la “república democrática”. En toda república, cualquiera que sea, el gobernante está inspirado en el interés común. El bien común para el hombre republicano no es, como podría pensarse, un bien particular común a muchos, sino el bien que trasciende a todo particularismo. Hay un elemento objetivo en el bien común que autoriza, incluso, a imponerlo de preferencia al bien particular común a muchos. El concepto republicano de la vida política supone muy claramente que el gobernante sabe bien qué es lo que conviene a todos, pero, sobre todo, que eso que conviene a todos puede conocerse de modo objetivo, sin que en su determinación tengan que influir ni el sufragio ni las mayorías.

La fuerza de las circunstancias y la estructura del Estado moderno exigen un ejecutivo fuerte, capaz no sólo de decisión, sino de realización. (1952 - Revista *Bolívar*, No. 13, ps. 400-404, 406).

Bibliografía de Cayetano Betancur

Obras

1937. *Ensayo de una filosofía del derecho*, Medellín, Editorial Católica, 220 ps.
1953. *Introducción a la ciencia del derecho*. Biblioteca de Autores Colombianos. Ministerio de Educación Nacional, Bogotá, Editorial A B C, 336 ps.
1955. *Sociología de la autenticidad* (seguido de otros ensayos). Ministerio de Educación Nacional. Biblioteca de Autores Contemporáneos, Bogotá, Editorial A B C, 302 ps.
1959. *El cristianismo y sus tensiones internas*, Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana, Colección “Rojo y Negro”, 63 ps.
1963. *Las virtudes sociales*, Bogotá, Colegio Máximo de Academias de Colombia, 75 ps.
1968. *Bases para una lógica del pensamiento imperativo*, Bogotá, Editorial Temis, 88 ps.

1969. *Filósofos y filosofías*. Ediciones de la Revista "Ximénez de Quesada", Bogotá, Editorial Kelly, 391 ps.

1974. *La vida del derecho* (Manual del ciudadano). Banco de la República, Bogotá, Editorial Centro Don Bosco, 127 ps.

Obras en colaboración

1956. *José Ortega y Gasset en Colombia*. Ediciones de la Revista "Ximénez de Quesada", Bogotá, Editorial Kelly, 191 ps. (Véase *La seguridad metafísica. Dialéctica de la razón vital*, ps. 59-91. Coautores: Abel Naranjo Villegas y Alfredo Trendall).

Ensayos (Selección)

1935. "Disolución de la democracia", en *Revista Colombiana*, Bogotá, vol. IV, No. 45, ps. 276-282.

1942 "Educación en el ser y educación en los valores. Lo clásico y lo decadente", en *Universidad de Antioquia*, No. 55, Medellín, octubre-noviembre, ps. 153-166.

1952. "La estructura de la Constitución", en *Revista Bolívar*. Órgano del Ministerio de Educación Nacional, Bogotá, No. 13, ps. 391-408.

1957. "El ser y el consistir", en *Revista Episteme. Anuario de Filosofía*. Tomo I. Instituto de Filosofía. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela (Caracas), ps. 151-176.

1958. "Personalismo y bien común", en *Revista Jurídica*. Órgano de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional, Bogotá, No. 27, octubre, ps. 91-100.

1959. "El cristianismo ante la filosofía actual", en *Universidad de Antioquia*, Medellín, No. 138, julio-septiembre, ps. 167-190.

Referencias

Blanco, Julio Enrique: "Introducción a la ciencia del derecho", en *Revista Jurídica*. Órgano de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional, Bogotá, No. 23, 1953, ps. 46-59.